

Российская Академия Наук
Институт философии

А.В. Апполонов

ЛАТИНСКИЙ АВЕРРОИЗМ XIII ВЕКА

Москва
2004

УДК 141
ББК 87.3
А 76

В авторской редакции

Рецензенты

кандидат филос. наук *В. П. Гайденок*

кандидат филос. наук *А. М. Шишков*

А 76 **Апполонов А. В.** Латинский аверроизм XIII века. — М., 2004. — 215 с.

Монография посвящена философии латинского аверроизма XIII в. — влиятельного гетеродоксального направления в западноевропейской схоластике. В монографии представлен систематический обзор творчества главных представителей латинского аверроизма — Сигера Брабантского и Боэция Дакийского: рассматривается их онтология, эпистемология, этика. При этом основное внимание уделяется таким ключевым для латинского аверроизма философским проблемам, как монопсихизм, вечность мира, всеобщий детерминизм, теория «двух истин». Кроме того, в монографии рассмотрена полемика, которую вели с латинскими аверроистами их оппоненты из числа теологов-ортодоксов, такие как Фома Аквинский, Бонавентура и др.

ISBN 5–201–02112–3

© А. В. Апполонов, 2004

© ИФРАН, 2004

1. ВВЕДЕНИЕ

1.1. История «аверроистского кризиса»

Тринадцатое столетие — важный период в истории Европы и, безусловно, один из важнейших периодов в истории европейской мысли. Возникновение университетов, наряду с формированием и развитием схоластической философии и теологии, рецепция античного философского и научного наследия, активные (пусть даже и не всегда мирные) контакты с арабской цивилизацией предопределили невиданный со времен «темных веков» культурный подъем и привели к прогрессу практически во всех областях знания.

Однако наибольший след тринадцатое столетие оставило, пожалуй, в истории философии. Грандиозные философско-теологические системы св. Фомы Аквинского (1224/25—1274) и его современников не только определили на много столетий веред пути развития христианской философии — вплоть до современного неотомизма и неоавгустинианства, — и составили прочную основу того, что в католической традиции именуется «вечной философией», но и оставили значительный след в европейской философской традиции. В настоящее время уже мало кто подвергает сомнению тот факт, что высокая схоластика оказала сильное, а иногда и определяющее, влияние на творчество практически всех философов Нового Времени — вплоть до эпохи Просвещения. Более того, даже в философии таких, весьма далеких (во всех смыслах) от схоластики мыслителей, как Кант, Уайтхед, Рассел, Хайдеггер, Витгенштейн обнаруживаются определенные элементы схоластического дискурса.

Тринадцатое столетие можно считать также эпохой конструктивного поиска религиозно-философского синтеза, попыток найти гармонию между верой и разумом. Не секрет, что подавляющее большинство философов-схоластов было по преимуществу теологами, а потому их философские исследования были тесно связаны с исследованиями теологическими и, в значительной степени, предопределены последними. Даже если усомниться в корректности термина «христианская философия», нельзя не признать, что философия XIII в. — это по преимуществу философия христиан, со всеми вытекающими отсюда последствиями. Однако даже в условиях господства христианского мировоззрения философия, как рациональный и независимый поиск истины, была склонна проявлять самостоятельность, временами становившуюся весьма неудобной для ортодоксии (эта самостоятельность философии, неприятная для теологии уже и сама по себе, усугублялась в значительной степени также тем обстоятельством, что свои основные принципы и исходные положения философия XIII в. активно заимствовала из сочинений языческих и мусульманских авторов, которые в своих философских изысканиях зачастую расходились с основными догматами христианства). Поэтому неудивительно, что интенсификация философских студий в университетах XIII столетия при всех благих намерениях их организаторов не могла не привести к определенным конфликтам между философией и теологией. Эти конфликты, длительное время носившие неявный и вялотекущий характер, в 70-х гг. XIII в. переросли в острый философско-теологический кризис, разразившийся в самом центре христианской учености — в Парижском университете. Этот кризис был связан с деятельностью группы преподавателей философского факультета Парижского университета, вошедших в историю как парижские, или латинские аверроисты.

Основные этапы этого кризиса можно представить следующим образом. В 1270 г. Жиль (Эгидий) Лесинский¹, бакалавр теологии в Парижском университете, написал письмо

Альберту Великому, у которого ранее учился в Кёльне². В этом письме он сообщал Альберту, что на Факультете Искусств Парижского университета преподаются вещи, которые кажутся сомнительными с точки зрения католического правоверия, и просил его, как ученого, обладавшего обширнейшими знаниями и колоссальным авторитетом, разобраться в данном вопросе. Письмо содержало пятнадцать тезисов, которые и показались Жилю (и не только ему) трудносовместимыми с учением Католической Церкви³. Альберт Великий ответил трактатом *De quindecim problematibus* («О пятнадцати проблемах»), в котором объявил тринадцать из пятнадцати тезисов еретическими, а два — просто ложными⁴, хотя и не опасными для ортодоксии. Вскоре в дело вмешались церковные власти: 10 декабря 1270 г. епископ Парижа Стефан Тампье осудил как несовместимые с духом католицизма 13 тезисов, которым учили на Факультете Искусств (фактически это были те же тезисы, которые объявил еретическими Альберт Великий).

Собственно мишенью Осуждения стала группа преподавателей Факультета Искусств (философского факультета) Парижского университета, общепризнанными лидерами которой являлись Сигер Брабантский, Боэций Дакийский и Бернье из Нивеля. Надо сказать, что эта группа и ранее подозревалась в распространении еретических учений: св. Бонавентура в своих сочинениях *Collationes de decem praeceptis* («Беседы о Десяти Заповедях») (1267) и *De donis Spiritus Sanctus* («О дарах Св. Духа») (1268) неоднократно указывал на неортодоксальность отдельных положений, которые преподавались на Факультете Искусств; в 1270 г., незадолго до Осуждения, Эгидий Римский написал трактат *De erroribus philosophorum* («Об ошибках философов»), а св. Фома Аквинский — *De unitate intellectus contra Averroistas* («О единстве разума против аверроистов»), который имеет в одном из сохранившихся манускриптов следующий подзаголовок: «Сие написано в лето Господне 1270 Фомой из Аквино против магистра Сигера Брабантского и многих других парижских магистров философии»⁵.

Осуждение произвело эффект скорее обратный ожидавшемуся: признанные еретическими тезисы не только не перестали распространяться; напротив, заподозренные в гегеродоксальности преподаватели осуществили дерзкий демарш. Весной 1272 г. три магистра Факультета Искусств (Сигер, Боэций и Бернье) вместе со своими студентами (по сути дела — весь философский факультет) оставили Парижский университет и основали собственный, избрав ректором Сигера. Такая ситуация вызвала заметное беспокойство в Риме, поэтому в Париж был направлен папский легат Симон де Брион, который покончил с разделением университетов, назначив в 1275 г. единым ректором Петра Оверньского. В том же году Симон де Брион начал расследование на Факультете Искусств, в результате чего некоторые профессора были отстранены от преподавания и даже отлучены от Церкви. 2 сентября 1276 г. церковные власти и руководство Парижского университета предприняли новые шаги по ликвидации кризиса. Усмотрев корень зла в сочинениях Аристотеля, комментарии к которым составляли значительную часть сочинений представителей осужденной группы, они издали декрет, в соответствии с которым было запрещено чтение книг Аристотеля *in locis privatis*, т.е. частным образом, «по причине опасностей, которые могут от этого произойти»⁶. Однако и данная мера не принесла результатов: брожение на Факультете Искусств продолжалось. В январе 1277 г. папа Иоанн XXI направил Стефану Тампье послание, в котором настоятельно требовал положить кризису конец. Тампье собрал специальную комиссию из представителей Церкви и преподавателей Факультета Теологии Парижского университета, итогом деятельности которой стало новое осуждение, обнародованное 7 марта 1277 г. Согласно этому Осуждению еретическими объявлялись 219 тезисов, некоторые из которых, впрочем, не имели никакого отношения к «группе Сигера». Осенью того же года Сигер и Бернье из Нивеля были вызваны к инквизитору Франции Симону дю Валу для проведения расследования. Они, однако, предпочли отправиться в Орвието, где

находился папский двор, и апеллировать к папе. Что же касается Боэция Дакийского, то он еще раньше бежал из Парижа в неизвестном направлении; о дальнейшей его судьбе нет никаких сведений. Сигер прожил в Орвието несколько лет; некоторые историки полагают, что он находился под домашним арестом. Около 1282 года он погиб при неясных обстоятельствах. По некоторым свидетельствам, он был зарезан сумасшедшим из своего окружения (*a clerico suo quasi dedementi perfossus periiit*).

1.2. Жизнь и творчество Сигера Брабантского и Боэция Дакийского

Биографические сведения, которыми мы располагаем о двух наиболее выдающихся представителях латинского аверроизма XIII в. — Сигере Брабантском и Боэции Дакийском — крайне скудны. Современники Сигера и Боэция упоминают о них крайне редко, и во вполне определенном контексте. Так, например, в одном из списков Осуждения 1277 г. (Paris, Bibl. Nat. ms. lat. 4391, f. 68) мы можем обнаружить подзаголовок: *Contra Segerum et Boetium hereticos* (Против еретиков Сигера и Боэция). В другом списке (Paris, Bibl. Nat. fonds lat. 16.553, f. 60) после перечня осужденных положений значится: *Principalis assertor istorum articulorum fuit quidam clericus Boethius apellatus* (Главным защитником этих положений был некий клирик, называемый Боэцием). Наконец, Раймунд Луллий, написавший в начале XIV вв. сочинение под названием *Declaratio Raimundi per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones erroneas et damnatas a venerabili patre et domino episcopo Parisiensi* («Пояснение Раймунда, написанное в форме диалога, направленное против ложных мнений неких философов и их последователей, осужденных досточтимым отцом и епископом Парижским»), снабдил его подзаголовком: *Liber contra errores Boethii et Sigerii* (книга против заблуждений Боэция и Сигера).

Тем не менее, несмотря на то, что имена Сигера и Боэция были прочно увязаны с осужденными в 1270 и 1277 гг. положениями, что, конечно же, не способствовало сохранению подробностей их *curricula vitae*, мы можем все-таки составить определенное (иногда, впрочем, весьма и весьма приблизительное) представление об основных вехах их жизненного пути. Сигер родился в герцогстве Брабантском (ныне — провинция Бельгии) около 1240 г.⁸ По некоторым данным он был каноником в Льеже (если это так, то, скорее всего, он был *canonicus iunior*, младшим каноником: так обычно называли юношей, воспитывавшихся в церковных школах и готовившихся принять священнический сан), а в период с 1255—60 обучался на Факультете Искусств Парижского университета. Предположительно в 1260—65 он получил степень магистра философии (*magister Artium*) и начал преподавательскую деятельность. Как уже говорилось выше, он был ключевой фигурой аверроистского кризиса и скончался ок. 1282 г.

О Боэции Дакийском нам известно не больше, чем о Сигере. Как и Сигер, он родился около 1240 г.⁹ Длительное время родиной Боэция считалась Швеция¹⁰, однако после статьи С.Сковгаарда Йенсена¹¹ не остается практически никакого сомнения в его датском происхождении. Боэций был членом Доминиканского Ордена, однако дата его вступления в Орден неизвестна. О научной карьере Боэция, как и в случае Сигера, имеются только отрывочные и весьма недостоверные сведения. Неясно, где и когда он получил начальное образование, но известно, что в конце 50 — начале 60-х гг. XIII в. он учился, а затем (скорее всего, с середины 60-х гг., когда он получил степень Магистра Искусств) преподавал на Факультете Искусств Парижского университета. Как уже говорилось выше, мы не можем сказать ничего определенного о последних годах жизни Боэция. Мы не знаем даже, сколь долгой была его преподавательская деятельность в Парижском университете. Если одни историки¹² считают, что Боэций покинул Париж после Осуждения 1277 г., то другие¹³ придерживаются мнения, что он сделал

это раньше, возможно, в 1272–1275 гг. Надо сказать, что последнее более правдоподобно: Боэция не было в списках профессоров Факультета Искусств, вызванных к инквизитору Франции Симону дю Валу, не зафиксировано и его присутствие в Орвието вместе с Сигером и Бернье.

О творчестве Сигера и Боэция нам известно значительно больше, чем об их жизненном пути. Очевидно, что в интеллектуальной среде, несмотря на Осуждения, интерес к сочинениям представителей «группы Сигера» был весьма велик, а потому их работы всеми правдами и неправдами сохранялись их последователями и просто сочувствующими. Кроме того, вероятно, сыграло свою роль и то обстоятельство, что в 1270 и 1277 гг. были осуждены *положения*, но не конкретные учения или книги конкретных авторов. Ясно, что церковная цензура не имела возможности (да, наверное, и большого желания тоже) проверить все труды Сигера и Боэция на предмет наличия в них осужденных положений и, вполне вероятно, ограничилась только поверхностными действиями (вроде вымарывания доказательств вечности мира из отдельных копий комментария Боэция Дакийского к трактату «О возникновении и уничтожении» Аристотеля), отнюдь не предполагавшими тотальное уничтожение сочинений латинских аверроистов. Наконец, эдикт Тампье касался, в общем-то, только Парижского университета (любопытно, что это вообще была своего рода самодеятельность: папа Иоанн XXI одобрил эдикт епископа, датируемый мартом 1277 г., только в апреле), поэтому университеты, например, Италии формально не были обязаны всерьез реагировать на Осуждения 1270 и 1271 гг. Результат был соответствующим: практически исчезнувший в Париже, аверроизм сохранился в университетах Падуи и Болоньи вплоть до XVII в. То же, судя по всему, произошло и с сочинениями парижских аверроистов. Лишним свидетельством этому является то обстоятельство, что Аугустино Нифо, итальянский аверроист XVI в., был весьма неплохо знаком с творчеством Сигера Брабантского.

Как бы то ни было, но при том, что часть сочинений Сигера Брабантского и Боэция Дакийского была все-таки утеряна, основные их труды сохранились. Большая их часть издана, но работы по расшифровке и критическому изданию манускриптов продолжаются и по сей день.

Среди основных сочинений Сигера Брабантского можно назвать следующие (датировка их крайне затруднительна, если вообще возможна, поэтому порядок, в котором они расположены, отнюдь не является хронологическим).

1. *Quaestiones logicales* («Логические вопросы»). Изданы (вернее, издан, поскольку сохранился только один «вопрос») в: Mandonnet P. *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle*. Fribourg, 1899. Vol. 2.

2. *Quaestio utrum haec sit vera: homo est animal nullo homine existente* («Вопрос о том, является ли истинным высказывание «Человек есть живое существо» при не-существовании индивидуальных людей»). Издан в: Mandonnet P. *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle*. Fribourg, 1899. Vol. 2.

3. *Impossibilia* («Невозможное»). Изданы в: Baerumker C. *Die «Impossibilia» des Siger von Brabant*. Münster, 1898; Mandonnet P. *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle*. Fribourg, 1899. Vol. 2.

4. *Quaestiones naturales* («Естественнонаучные вопросы»). Изданы в: Mandonnet P. *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle*. Fribourg, 1899. Vol. 2.

5. *De necessitate et contingentia causarum* («О необходимости и контингентности причин») издано в: Mandonnet P. *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle*. Fribourg, 1899. Vol. 2.

6. *De aeternitate mundi* («О вечности мира»). Издано в: Mandonnet P. *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle*. Fribourg, 1899. Vol. 2. Bazan B. *Siger de Brabant. Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, éd. critique, *Philosophes Médiévaux*, 13, Louvain-Paris, 1972.

7. *Quaestiones in tertium de anima* («Вопросы к третьей книге «О душе») Изданы в: Mandonnet P. *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle*, Fribourg, 1899. Vol. 2; Bazan B.

Siger de Brabant. *Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, éd. critique, Philosophes Médiévaux, 13, Louvain-Paris, 1972.

8. De intellectu («О разуме»). Утерян.

9. De felicitate («О счастье»). Утерян.

10. De anima intellectiva («О разумной душе»). Издан в: Mandonnet P. *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle*. Fribourg, 1899. Vol. 2; Bazan B. *Siger de Brabant. Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, éd. critique, Philosophes Médiévaux, 13, Louvain-Paris, 1972.

11. *Quaestiones in Physicam* («Вопросы к «Физике» Аристотеля»). Изданы в: Delhaye P. *Siger de Brabant. Questions sur la Physique d'Aristote*. Texte inédit, Les Philosophes Belges, 15, Louvain, 1941; Zimmermann A., *Die Quaestionen des Siger von Brabant zur Physik des Aristoteles*, Cologne, 1956.

12. *Quaestiones in Metaphysicam* («Вопросы к «Метафизике» Аристотеля»). Изданы в: Graiff C.A. *Siger de Brabant. Questions sur la Métaphysique*, Philosophes Médiévaux, 1, Louvain-Paris, 1948.

13. *Quaestiones in Librum de causis* («Вопросы к «Книге о причинах»»). Изданы в: Marlasca A. *Les Quaestiones super librum de causis de Siger de Brabant*, Philosophes Médiévaux, 12, Louvain-Paris, 1972.

В случае Бозэция Дакийского мы находимся даже в лучшем положении, нежели в случае Сигера. Кому-то может показаться странным, но, несмотря на то, что Бозэций получил репутацию, мягко говоря, сомнительного с точки зрения ортодоксии мыслителя, его собрата по Ордену (вероятно, в силу чисто научной объективности и любви к истине) сохранили более или менее полный список его произведений, который представлен в т.н. Стамском Каталоге¹⁴: «Брат Бозэций, датчанин по происхождению, написал книги о способах обозначения, также вопросы к «Топике» Аристотеля, также вопросы к «Физике», также вопросы к «О небе и мире», также вопросы к «О душе», также вопро-

сы к «О возникновении и уничтожении», также вопросы к «О чувстве и чувственно воспринимаемом», также вопросы к «О сне и бодрствовании», также вопросы к «О продолжительности и краткости жизни», также вопросы к «О памяти и воспоминании», также вопросы к «О смерти и жизни», также вопросы к «О растениях и растительном мире», а также книгу о вечности мира»¹⁵. О Бозции имеются упоминания у Альберта из Болоньи, историка доминиканского ордена, автора сочинения «О замечательных мужах Ордена Проповедников», где, помимо прочего, говорится о «датчанах Мартине и Бозции, последний из коих написал комментарии к книгам «О душе», «О чувстве и чувственно воспринимаемом», «О сне и бодрствовании», «О смерти и жизни», [книгу] о вечности [мира] и многие другие»¹⁶. Кроме того, нам известно, что Бозций комментировал т.н. «Книгу конструкций» Присциана, «Аналитики», «О софистических опровержениях» и «Метеорологику» Аристотеля, а также написал некое сочинение по этике (*Quaestiones morales*), возможно, комментарий к «Этике» Аристотеля.

Существуют следующие издания сочинений Бозция:

1. Трактаты *De summo bono sive de vita philosophi* («О высшем благе, или о жизни философа») и *De sompniis* («О снах») изданы в: Grabmann M. *Die opuscula «De summo bono sive de vita philosophi» und «De sompniis» des Boethius von Dacien* // *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 6 (1932). P. 287–317; *Mittelalterliches Geistesleben*, B. II. München, 1936. S. 200–224, а также в *Boethii Daci Topica & Opuscula*, ed. Pinborg J. & Green-Pedersen N.J., *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*. Vol. VI. 1–2, 1976.

2. Трактат *De aeternitate mundi* («О вечности мира») издан в: Sajó G. Un traité récemment découvert de Boeci de Dacie *De mundi aeternitate*. Budapest, 1954. второе издание *Boetius Dacus. Tractatus de aeternitate mundi*. Berlin, 1964, а также в: *Boethii Daci Topica & Opuscula*, ed. Pinborg J. & Green-Pedersen N.J., *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*. Vol. VI. 1–2, 1976.

3. «Вопросы» к «Физике» и «О возникновении и уничтожении» Аристотеля изданы в: *Boethii Daci De Generatione; Boethii Daci Physica*, ed. Sajó G., *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*. Vol. V. 1–2, 1972–1974.

4. Комментарий к «Грамматике» Присциана, он же *Modi Significandi* («Способы обозначения») издан в: *Boethii Daci Modi significandi*, ed. Pinborg J. & Roos H., *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*. Vol. IV. 1969.

5. «Вопросы» к «Метеорологике» Аристотеля изданы в: *Boethii Daci Quaestiones super IV librum Meteorologicorum*, ed. Fioravanti G., *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*. Vol. VIII. 1976.

6. «Вопросы» к «Топике» Аристотеля изданы в: *Boethii Daci Topica & Opuscula*, ed. Pinborg J. & Green-Pedersen N.J., *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*. Vol. VI.1–2. 1976.

Некоторые сочинения Боэция Дакийского переведены на русский язык. «О вечности мира» и «О высшем благе»: *Вопросы Философии*. 1994. № 5 (пер. *В.В.Бибихина*); *Боэций Дакийский*. Сочинения. М., УРС'С, 2001 (пер. *А.В.Аполонова*); «О сновидениях» и «Способы обозначения» (первая часть): *Боэций Дакийский*. Сочинения. М., УРС'С, 2001 (пер. *А.В.Аполонова*).

1.3. Истоки Латинского Аверроизма

Формирование Сигера Брабантского и Боэция Дакийского как ученых происходило в 50–60 гг. XIII в., когда интеллектуальный климат в Западной Европе претерпевал серьезные изменения. Однако начало этим изменениям было положено еще раньше — в конце XII в., и если не обратиться к тем процессам, которые имели место в Парижском университете на рубеже веков, то невозможно будет до конца понять ни творчество латинских аверроистов, ни причины и характер того конфликта, в котором они принимали деятельное участие.

Парижский университет возник в конце XII в., когда многочисленные школы, существовавшие ранее порознь, объединились, сформировав *universitas magistrorum et scholarium*, т.е. единое сообщество преподавателей и студентов. В университете имелось два основных факультета — Факультет Искусств и Факультет Теологии. Факультет Искусств получил свое название от «Семи свободных искусств» — группы наук, в которую, согласно позднеантичной классификации, входили «словесные» науки (грамматика, риторика, логика), образовывавшие тривий (*trivium*), т.е. «тройной путь к мудрости», и математические науки (геометрия, арифметика, музыка и астрономия), образовывавшие квадrivий (*quadrivium*), т.е. «четверной путь». «Свободными» эти науки назывались потому, что занятие ими считалось в античности привилегией свободных людей, в то время как занятия механическими искусствами (*artes mechanicae*) считалось делом рабов. В принципе, к указанным семи наукам могли добавляться и другие, однако, до первых десятилетий XIII столетия основу образования на Факультете Искусств Парижского университета составляли именно они.

Особое внимание традиционно уделялось грамматике и логике. Первую преподавали в основном по «Грамматике» Присциана, а вторую представляли сочинения Порфирия («Введение в «Категории» Аристотеля»), Аристотеля («Категории», «Об истолковании»), Северина Боэция (комментарии к Аристотелю и Порфирию и другие сочинения), Цицерона («Топика») и, возможно, Абеяра. Хотя указанные сочинения были по преимуществу логическими (отсюда и их общее название — «старая логика», *logica vetus*), в них ставились и решались некоторые вопросы эпистемологии, психологии и метафизики, поэтому они в какой-то мере замещали собственно философию. Математические науки в Париже, напротив, особенно не культивировались, что, если верить Роджеру Бэкону, привело к тому, что в середине XIII в. большинство магистров Парижского университета математики не знали или знали ее плохо.

Обучение на Факультете Искусств длилось минимум шесть лет, а получить степень магистра искусств (по сути — магистра философии) можно было только по достижении двадцати одного года (по уложению 1215 г.).

Выпускник Факультета Искусств мог поступить на Факультет Теологии и, пройдя в течение восьми лет три стадии бакалавреата (*baccalaureus biblicus*, «библейский бакалавр», т.е. ассистент профессора на занятиях по Библии, *baccalaureus sententiaris*, «сентенциарный бакалавр», т.е. ассистент профессора на занятиях по «Сентенциям» Петра Ломбардского, *baccalaureus formatus*, т.е. полностью обученный бакалавр), мог по достижении тридцати пяти лет получить степень магистра теологии. Наиболее успешный выпускник факультета теологии мог получить кафедру и стать «действительным магистром» (*magister actu regens*). Число кафедр на Факультете Теологии Парижского университета было ограничено в пределах десяти-двенадцати.

На Факультете Теологии изучалось Священное Писание и труды Отцов Церкви. Проводились занятия по догматической теологии (догматы о Троице, Воплощении, Искуплении и т.д.), моральной теологии (Заповеди, пороки и добродетели и т.д.), сакраментальной теологии (таинства крещения, исповеди и т.д.), пасторальной теологии (проповедь, управление общиной и т.д.).

Занятия на обоих факультетах строились по принципу лекций (*lectiones*) и бесед (*collationes*), причем последние постепенно переросли в диспуты (*disputationes*), давшие жизнь такому жанру философских сочинений, как «вопросы» (*quaestiones*). Смысл лекций (дословно — чтений) заключался в том, что преподаватель читал и комментировал авторитетный текст. Существовал список сочинений, которые преподаватель был обязан «читать» и, соответственно, комментировать (именно поэтому практически все известные авторы XIII в. оставили комментарии к «Сентенциям» Петра Ломбардского, которые входили в «обязательную программу» Факультета Теологии). Что касается «бесед», то они

поначалу представляли нечто вроде семинарских занятий, но впоследствии переросли в диспуты, во время которых студенты оттачивали свое умение вести полемику. Диспуты делились на ординарные и «диспуты о чем угодно». Первые проводились преподавателем в дидактических целях, вторые были своего рода «подтверждением квалификации»: во время таких диспутов, проводившихся два раза в год, любой преподаватель должен был представить развернутый ответ на любой философский или теологический вопрос, поставленный любым желающим.

Пока на Факультете Искусств, как ранее в многочисленных монастырских и кафедральных школах, преподавали преимущественно логику, вероятность конфликта между двумя факультетами была минимальной: в отношениях между философией и теологией сохранялась ситуация, сложившаяся на Западе чуть ли не со времен св. Августина. Вряд ли будет преувеличением сказать, что до начала XIII в. философия не являлась самостоятельной дисциплиной. И дело здесь, по всей видимости, не в том, что теология навязывала определенные решения философских проблем (пусть даже такое и случалось иногда), но в том, что сами проблемы, которые должны были решаться философскими методами, предопределялись теологией. Такой мыслитель, как, например, Росцелин, мог отстаивать, прибегая к рациональным аргументам, положения, противоречащие официальному католическому учению, но не мог прийти к целостному философскому мировоззрению, никоим образом с этим учением не соотносящемуся. Ансельм Кентерберийский был выдающимся философом, но практически все проблемы, которые он решал философскими методами были предопределены тем, что в первую очередь Ансельм был священником и теологом. Даже такой рационалист, как Абеляр, был теологом *par excellence*, и поэтому неудивительно, что его «рациональная» «Этика» оперирует, прежде всего, понятием греха, что невозможно для греческой или современной нерелигиозной моральной философии. Философия при та-

ких обстоятельствах была, в соответствии со знаменитым определением св. Петра Дамиани, «служанкой теологии» — в том смысле, что философские методы использовались в теологии при решении теологических проблем. Данная ситуация несколько не противоречила тому, чтобы грань между философией и теологией часто стиралась и появлялись идеи о тождестве религии и философии, вроде знаменитого высказывания Скота Эриугены о том, что *vera philosophia vera religio est*. В самом деле, между теологом, использующим философию в качестве вспомогательной науки при решении теологических проблем и философом, остающимся в рамках теологической системы¹⁷, принципиальной разницы нет¹⁸.

В конце XII — начале XIII вв. ситуация, однако, стала быстро меняться. Изменения были связаны с активным проникновением на латинский Запад сочинений арабских и иудейских философов и неизвестных ранее трудов Аристотеля. Если до 60—70 гг. XII в. в Европе были известны только 3—4 логических сочинения Стагирита, то к концу столетия их список дополнился ранее неизвестными сочинениями по логике, «Физикой», фрагментами «Метафизики» и «Этики», некоторыми другими произведениями. Кроме того, латинскому Западу стали доступны сочинения античных комментаторов Аристотеля Александра Афродисийского («О чувстве», «О разуме», «О времени») и Темистия («Комментарий ко «Второй аналитике»»). Наконец, к началу XIII в. в Европе стали известны сочинения Авиценны («Логика», «Физика», «Метафизика», работы по космологии и психологии), Аль-Кинди («О разуме», «О пяти сущностях»), Аль-Фараби («О разуме»), Авицебронна («Источник жизни»), а также знаменитая «Книга о причинах», представлявшая из себя собрание извлечений из «Элементов теологии» Прокла.

То обстоятельство, что Аристотель попал на Запад в сопровождении комментариев по преимуществу нео-платонического характера, предопределило характер рецепции его сочинений схоластами начала XIII в. Учения таких магист-

ров, как Гильом Оверньский, Гильом Осерский, Роланд из Кремоны, Филипп Каншлер и др., были явно эклектическими и находились под сильным влиянием как аристотелизма, так и неоплатонизма. Часто в них можно обнаружить причудливое сочетание трудносовместимых перипатетических и платонических элементов, например, теории абстрагирования и сверхъестественного созерцания или иллюминации, понимания души как формы тела и как отдельной субстанции и т.д. Это, впрочем, неудивительно: столкнувшись с колоссальным объемом переведенной с арабского и греческого языков литературы, европейские схоласты были вынуждены попытаться как-то обработать, усвоить и интерпретировать данный материал. Между тем, наряду с подлинными сочинениями Аристотеля, были переведены и приписанные Стагириту труды других авторов¹⁹, часто содержавшие идеи, противоречащие его оригинальному учению. Кроме того, такие арабоязычные философы, как Авиценна и Аль-Фараби, испытавшие сильное влияние неоплатонизма, рассматривались прежде всего как комментаторы Аристотеля, и их интерпретация сочинений Стагирита зачастую принималась как единственно возможная²⁰. Неудивительно поэтому, что учения многих схоластов начала XIII в. носили эклектический характер, а «радикальный» аристотелизм, представители которого обратились, насколько это было возможно, к подлинному Аристотелю, появился только в середине XIII в.

Между тем, в первом десятилетии XIII в. в Парижском университете разразился первый философско-теологический кризис, ставший в какой-то степени провозвестником грядущего «аверроистского кризиса». Два преподавателя Парижского университета, Амальрик Бенский²¹ и Давид Динантский²² были уличены в ереси, а защищаемые ими положения осуждены. В ситуацию немедленно вмешались церковные власти, усмотревшие корень зла в *libri naturales*, т.е. в «естественно-научных сочинениях» Аристотеля, вследствие чего их преподавание было запрещено (запрет Париж-

ского Поместного Собора 1210 г.). Судя по всему, Аристотель пострадал безвинно, поскольку учения Амальрика и Давида были инспирированы скорее неоплатоническими комментаторами Аристотеля, а отчасти — Дионисием Ареопагитом и Скотом Эриугеной. Однако, как уже было сказано выше, в начале XIII века подлинное учение Аристотеля часто смешивалось, вплоть до отождествления, с учением его позднейших комментаторов, а за аутентичные сочинения Стагирита выдавались труды, не имевшие к нему никакого отношения.

Хотя запрет 1210 г. был повторен в 1215 г., распространения сочинений Аристотеля он остановить не мог. Во-первых, под запретом находилась физика, в то время как метафизика и, в первую очередь, логика и этика продолжали преподаваться. Во-вторых, было ясно, что одними запретами проблему решить невозможно. Сочинения и идеи Аристотеля и других нехристианских философов получили распространение не только на Факультете Искусств, но и на Факультете Теологии, что было вполне естественно, поскольку Факультет Теологии комплектовался из выпускников Факультета Искусств. Такая ситуация, тем не менее, не вполне устраивала наиболее дальновидных церковных иерархов, опасавшихся, что вместе с философией Аристотеля в Парижский университет проникнет и язычество. Христианский мир впервые со времен античности столкнулся с целостной философской системой, которая была способна конкурировать с христианством и при этом обладала определенной притягательной силой.

То, что отдельные идеи Аристотеля и других философов проникли на Факультет Теологии, беспокоило многих. Папа Григорий IX предписывал в 1228 г. парижским теологам преподавать теологию без всяких примесей мирского знания (*sine fermento mundanae scientiae*), не извращая Слово Божие измышлениями философов (*non adulterantes verbum Dei philosophorum figmentis*). Тот же Григорий IX распорядился в 1231 г. создать комиссию, с Гильомом Оверньс-

ким во главе, которая должна была «очистить» сочинения Аристотеля от сомнительных с точки зрения ортодоксии идей. Вплоть до получения результатов работы этой комиссии чтение лекций по «естественным сочинениям» было запрещено. Однако этот запрет, равно как и предшествующие, соблюдался плохо. Кроме того, в других университетах, в частности в Оксфорде, каких-либо запретов на чтение лекций по Аристотелю не было вовсе (в результате, когда запрет 1231 г. отошел в прошлое (официально он отменен не был, но уже в конце 40-х годов его попросту игнорировали), первые лекции по физике Аристотеля в Парижском университете читали англичане — Роджер Бэкон и Роберт Килвордби).

Таким образом, к моменту, когда, согласно общепринятой версии, Боэций Дакийский и Сигер Брабантский учились на Факультете Искусств, т.е. в 50–60 гг., Аристотель преподавался здесь уже без всяких ограничений. Кроме того, в 20–30 гг. в научный обиход прочно вошли комментарии Аверроэса к большинству сочинений Стагирита, что в значительной степени способствовало изменению подхода к толкованию текстов самого Аристотеля: началось смещение от неоплатонических интерпретаций к «целостному», «радикальному» аристотелизму²³.

Именно в этой атмосфере и возник «кружок Сигера». Сам Сигер получил степень магистра искусств, по всей видимости, в 1260–65 г.; в конце 60-х он был уже широко известен в академической среде и его лекции имели немалый успех у студентов. Историческая наука не имеет достоверных сведений о том, как сформировалась «группа Сигера», но основное направление ее деятельности более или менее очевидно. Как уже говорилось выше, практически игнорируя своих коллег с Факультета Теологии, сторонники Сигера преподавали философию, которая отождествлялась у них с философией Аристотеля, так, как будто христианской теологии не было вовсе. У нас нет никаких свидетельств о том, что они активно выступали против Церкви или религии; по всей видимости, ничего подобного не было, да и быть не

могло. Сигер и его группа просто «не замечали» Церковь и религию, когда дело касалось философии и науки. Опасения авторов многочисленных запретов оправдались: в цитадели христианской учености, каковой являлся Парижский университет, возродился языческий рационализм: философия (причем это была целостная, а потому гетеродоксальная, философия Аристотеля, очищенная, насколько возможно от неоплатонических наслоений) перестала выполнять функцию инструмента теологии и стала претендовать на полную самостоятельность.

2. НЕКОТОРЫЕ ОБЩИЕ ПРОБЛЕМЫ, ОТНОСЯЩИЕСЯ К ТВОРЧЕСТВУ ЛАТИНСКИХ АВЕРРОИСТОВ

2.1. Обоснованность употребления термина «латинский аверроизм»

Вскоре после того, как кризис 70-х годов XIII столетия стал историей, а актуальность проблем, этот кризис породивших, сошла на нет, имена Боэция Дакийского и Сигера Брабантского и их творчество выпали из поля внимания историков. «Переоткрытие» философского наследия парижских аверроистов состоялось только в 80-х годах XIX в.

В случае Сигера необходимо назвать имя выдающегося историка доминиканца П.Мандонне, ставшего первым за много столетий исследователем, непосредственно обратившимся к творчеству Брабантца и издавшим ряд его работ²⁴. Если же говорить о Боэции Дакийском, то его первым биографом был Б.Оро, обнаруживший два манускрипта с его сочинениями (комментарий к «Топике» Аристотеля и «Способы обозначения») и опубликовавший две первые статьи, посвященные творчеству Датчанина²⁵. Первым же издателем Боэция стал известный немецкий медиевист М.Грабманн, открывший и опубликовавший два его небольших трактата *De summo bono* (О высшем благе) и *De sompniis* (О сновидениях)²⁶.

Начавшиеся вслед за первыми публикациями текстов Сигера и Боэция научно-исследовательская работа в сочетании с перманентным изданием и переизданием текстов парижских аверроистов дала весьма противоречивые результаты. С одной стороны, к концу XX в. была опубликована большая часть сочинений Сигера и Боэция; с другой стороны, несмотря на то, что историки теперь обладают значи-

тельным числом оригинальных текстов, наличие которых, казалось бы, облегчает работу по интерпретации творческого наследия Сигера и Боэция, их мнения по поводу роли и места латинских аверроистов в философии XIII в. иногда являются прямо противоположными.

Прежде всего, сказанное относится к самому термину «латинский аверроизм» и обоснованности его употребления в историко-философской литературе. Термин «аверроисты» впервые появляется, вероятно, в 1270 г. в полемическом сочинении Фомы Аквинского «О единстве разума против аверроистов». В этой работе Фома ясно именуется «аверроистами» преподавателей Парижского университета, «среди которых распространилось заблуждение Аверроэса относительно человеческого разума», т.е. тех писавших по-латыни философов, которые приняли аверроистский монопсихизм²⁷. Термин «аверроисты» активно использовался также Раймундом Луллием, причем Луллий в своей работе *Liber de syllogismis contradictoriis* («Книга о противоречащих силлогизмах») приводит значительное (около 50) число тезисов, которые он прямо атрибутирует «аверроистам».

Впоследствии, однако, термин «аверроисты» временно вышел из употребления и вновь был введен в научный обиход только в XIX в., когда в 1852 г. была издана знаменитая книга Э.Ренана «Аверроэс и аверроисты». Согласно Ренану, латинский аверроизм как философское направление возник в 40-х годах XIII столетия в Парижском университете, в среде «свободомыслящих» преподавателей и философов, принявших аверроистскую интерпретацию философии Аристотеля; именно с этими мыслителями, по мнению Ренана, полемизировали практически все ортодоксальные схоласты середины XIII — начала XIV вв. — от Гильома Оверньского до Раймунда Луллия. Несмотря на определенные достоинства книги Ренана, нельзя не отметить многочисленные неточности, перекорректировки и искажения в ней присутствующие, связанные как с плохим знанием (впрочем, вполне объяснимым) автором отдельных источников (речь идет, прежде все-

го, о сочинениях тех мыслителей, которых принято называть «латинскими аверроистами» XIII столетия, которые во время написания Ренаном своей книги еще не были изданы), так и с личными предпочтениями самого Ренана, а также достаточно расплывчатую трактовку самого понятия «аверроизм»: из текста Ренана не вполне понятно, следует ли считать аверроистами только тех философов, которые приняли учение Аверроэса всецело, или же таковым можно именовать и тех, кто согласился только с отдельными его положениями (вообще же иногда создается впечатление, что под «аверроизмом» Ренан понимал некий дух свободомыслия, а «латинскими аверроистами» считал всех тех авторов, которые были хоть в чем-то несогласны с официальным учением Католической Церкви).

Значительный шаг вперед в исследовании творчества «латинских аверроистов» и в уточнении самого понятия «латинский аверроизм» был сделан уже упомянутым П.Мандонне, издавшим в 1899 г. двухтомник «Сигер Брабантский и латинский аверроизм XIII века» (в первом томе представлены исследования самого Мандонне, а второй включает сочинения Сигера Брабантского и некоторых других авторов). Мандонне предположил, что «латинский аверроизм» представляет собой гетеродоксальное направление в схоластической философии, а его отличительной чертой является именно гетеродоксальность, происходящая из принятия представителями «латинского аверроизма» аверроистской интерпретации Аристотеля, которая плохо совместима (если вообще как-то совместима) с христианской догматикой (следует отметить, что Мандонне противопоставляет гетеродоксальную интерпретацию Аристотеля у «аверроистов», или «аверроистских аристотеликов» и ортодоксальную — «латинский аристотелизм» Фомы Аквинского и Альберта Великого). При этом Мандонне отмечает, тем не менее, что главным авторитетом в философии для «латинских аверроистов» был все-таки не Аверроэс, а Аристотель, пусть даже и прочитанный сквозь призму комментариев Аверро-

эса, а также указывает на определенную эклектичность их творчества: по мнению Мандонне, «аверроисты» отталкивались от идей не только Аверроэса и Аристотеля, но и некоторых других авторов, таких как Прокл, Авиценна, и др. При этом Мандонне полагает, что аверроистское движение возникло на Факультете Искусств в 40-х гг. XIII в. (здесь он, вероятно, ошибается, поскольку у нас нет никаких исторических свидетельств о деятельности «группы Сигера» или каких-либо других подобных групп до конца 60-х гг.).

Книга Мандонне стала классическим исследованием по данной теме, а сам термин «латинский аверроизм» прочно закрепился в истории философии (идеи Мандонне, а также сам термин «латинский аверроизм», пусть и с некоторыми оговорками, принимали и использовали такие известные историки философии, как Э.Жильсон, М.Грабманн, Б.Нарди и др.).

После выхода работ Ф. ван Стеенбергена²⁸ интерпретация творчества «латинских аверроистов», предложенная Мандонне, и обоснованность употребления самого термина «латинский аверроизм» были поставлены под вопрос. Ван Стеенберген попытался доказать, что Сигер Брабантский, Боэций Дакийский и другие «свободомыслящие» мыслители XIII столетия, во-первых, являются не такими уж «свободомыслящими» и гетеродоксами, а во-вторых, зависят от аверроистской интерпретации Аристотеля не столь сильно, как полагал Мандонне. Таким образом, ван Стеенберген объявляет фикцией само понятие «латинский аверроизм» и предлагает использовать вместо него термин «гетеродоксальный» или «радикальный аристотелизм», который, по мнению лувенского профессора, куда точнее отражает суть творчества Сигера Брабантского и его коллег.

Хотя идеи ван Стеенбергена были восприняты многими историками философии (среди них можно назвать Ф.Ч.Коплстона, Д.Уипела и др.²⁹), они, тем не менее, вызвали определенную критику. Таким образом, спор относительно допустимости применения термина «латинский

аверроизм» продолжается до сих пор. Далее я попытаюсь детально рассмотреть теорию ван Стеенбергена и выдвинуть свои собственные возражения против нее, а также изложить свое мнение по поводу обоснованности использования термина «латинский аверроизм» в историко-философской литературе.

2.1.1. Развернутое изложение гипотезы Ф. ван Стеенбергена

Поскольку теория ван Стеенбергена, равно как и его аргументы в пользу данной теории, представляются мне несколько путанными и неясными, я не могу взять на себя ответственность излагать его идеи своими словами. В связи с этим мне хотелось бы представить далее нечто вроде краткого конспекта главы «Сигер Брабантский, или радикальный аристотелизм» из книги лувенского профессора «The Philosophical Movement in the XIII-th Century»³⁰. Эта глава, на мой взгляд, представляет собой компактное изложение взгляда ван Стеенбергена на вышеозначенную терминологическую проблему; важно также, что в ней приведены критические замечания оппонентов ван Стеенбергена и его ответы на эти замечания.

Итак, ван Стеенберген начинает с того, что суммирует взгляды Ренана и Мандонне. При этом он замечает (тезис I.1), что «по неизвестным для меня причинам, Мандонне постоянно проявляет тенденцию делать акцент на неортодоксальной позиции Сигера и его оппозиции к духу христианства; он делает из него что-то вроде свободного мыслителя, неверующего и вольнодумца»³¹.

Затем ван Стеенберген поясняет, что усомнился в некорректности идей Ренана и Мандонне на следующих основаниях. Во-первых, он указывает что движение, которое Мандонне называет «латинским аверроизмом» вряд ли возникло ранее второй половины XIII в. Затем он задает риторический вопрос: чем вообще собственно мог привлечь Аверроэс хри-

стианских мыслителей XIII в.; после этого следует тезис (1.2): «Ничто в текстах Сигера, — пишет ван Стеенберген, — не выдает особой приверженности Аверроэсу или того, что последний является как-то особо притягателен для него»³².

После этого ван Стеенберген излагает собственные идеи по поводу т.н. «латинского аверроизма».

Тезис 1.3: «До 1265 г. нет никаких следов гетеродоксального движения в Париже или где-либо еще»³³.

Тезис 1.4: «До второй половины столетия аристотелизм [по мнению ван Стеенбергена, единственной философией, преподаваемой в Париже с начала XIII в. была перипатетическая; к этой курьезной, на мой взгляд, идее я вернусь позже — А.А.] был эклектическим и неоплатоническим, но к 1250 г. он начал обретать более строгую и систематическую форму, прежде всего в работах великих учителей этого времени, таких как Бонавентура, Альберт и Фома»³⁴.

Тезис 1.5: постепенное очищение аристотелизма от неоплатонических и др. наслоений «стало *более чем реальной опасностью* [курсив самого ван Стеенбергена — А.А.] для христианства: философское движение на Факультете Искусств становилось все более независимым, «рационалистическим» и дерзким»³⁵.

Тезис 1.6: «Указанная ситуация вела к разрыву интеллектуального единства, смешению теологии и философии, а вскоре — к смешению языческого и христианского менталитета»³⁶.

Тезис 1.7: Таким образом «аверроистский кризис — это *кризис философского рационализма* [курсив самого ван Стеенбергена — А.А.], явление аристотелизма, который был гетеродоксальным, поскольку был рационалистическим и, так сказать, независимым от всех религиозных норм и требований христианской ортодоксии»³⁷.

Тезис 1.8: Беглый обзор источников показывает нам, утверждает ван Стеенберген, что Боэций и Сигер «были людьми, отдавшими своему философскому призванию тело и душу и рассматривавшие философию крайне серьезно»³⁸.

Тезис 1.9: Это были люди, «которые зашли столь далеко, что объявили, что высшим совершенством для человека является созерцание истины (имеется в виду рациональная, или философская истина)»³⁹.

Тезис 1.10: «Точной характеристикой работ этого «схоласта», Сигера, является их исключительно рациональный тон: он настолько старается следовать рациональному методу в философии, что старательно отказывается от цитирования не-философских источников... Эта высокая оценка философского метода подразумевает великое уважение к философам и своего рода культ философской традиции; будучи независимым от теологов и христианской традиции, Сигер был исполнен уважения к философам и философской традиции, но особенно — к Аристотелю, в котором он видел персонификацию философии, философа *par excellence*, учителя, которому невозможно противоречить»⁴⁰.

Тезис 1.11: Если Аристотель был для Сигера первоисточником в философии, то вторичными источниками являлись сочинения «Прокла, Авиценны, Аверроэса, Альберта Великого и Фомы Аквинского»⁴¹.

Далее ван Стеенберген указывает, что современники Сигера не находили у него никакого особого аверроизма: Бонавентура (тезис 1.12) атаковал не аверроизм Сигера, «а его рационализм и независимость»; Эгидий Римский (тезис 1.13) «опровергал заблуждения всех языческих философов, начиная с Аристотеля, которому он приписывал незнание творения» (не могу не сделать замечание: ума не приложу, какое отношение список Эгидия Римского имеет непосредственно к Сигеру; кроме того, можно отметить, что Аверроэс в этом списке занимает почетное второе место — сразу после Аристотеля); (тезис 1.14) «В *De unitate intellectus* св. Фома попрекает Сигера за то, как он высказывается о христианской вере и за его приверженность философским положениям, которые, как он знал, противоречат христианской вере»; (тезис 1.15) «В *De quindecim problematibus* Альберт Великий атакует порочную философию парижских

магистров, но не делает специальных отсылок к Аверроэсу, даже в вопросе о единственности разума»; (тезис 1.16) «В текстах двух осуждений Сигера... не упоминается никаких отдельных имен языческих философов»⁴².

Заключение ван Стенбергена в этом разделе таково (тезис 1.17): «То, что было типично для Сигера и его группы, что видели его современники и за что они его порицали, так это — философский рационализм... и аристотелизм, который был столь радикален, что был гетеродоксальным»⁴³.

Выяснив, таким образом, что Сигер не испытывал никакой особой зависимости от Аверроэса, ван Стеенберген ставит вопрос: имел ли Сигер вообще какое-либо отношение к аверроизму. При этом, подчеркивает лувенский профессор, полностью отрицательный ответ на этот вопрос (тезис 1.18) «никогда не был моей идеей»⁴⁴.

Ван Стеенберген отмечает, что он хочет сказать только то, что Аверроэс был для Сигера одним из второисточников (ср. тезис 1.11). Далее он разъясняет, что существует два вида аверроизма — аверроизм «в широком смысле слова» и аверроизм «в узком смысле слова». При этом ван Стеенберген указывает, во-первых (тезис 1.19), что в широком смысле слова «аверроистами» были практически все авторы XIII в., поскольку «все они использовали комментарии Аверроэса для прояснения трудных мест в текстах Философа [т.е. Аристотеля — А.А.], цитировали его часто и прибегали к интерпретации арабского философа в любых вопросах, которые не затрагивали ортодоксию»⁴⁵. В этом смысле «аверроистами», по мнению ван Стеенбергена были «Альберт Великий и, прежде всего, Фома Аквинский: в той же степени, в какой Сигер Брабантский и Адам из Бакфилда; и на этом основании Ренан сформулировал свое высказывание (правда весьма преувеличенное), согласно которому «как философ Фома обязан Аверроэсу почти всем»»⁴⁶.

Во-вторых, ван Стеенберген пишет (тезис 1.20), что «аверроистами» в узком смысле слова могут быть названы те, «кто следует за Аверроэсом в его собственном учении,

демонстрируя предпочтение Аверроэсу как философу, и, прежде всего, в тех аспектах, которые несовместимы с христианским учением»⁴⁷. В этом узком смысле Сигер Брабантский, по мнению ван Стеенбергена может быть назван «аверроистом», а Фома Аквинский — не может, поскольку первый принял монопсихизм Аверроэса, а второй — нет. Однако ван Стеенберген призывает не преувеличивать значимость этого факта: он пишет (тезис I.21), что Сигер, во-первых, принял монопсихизм Аверроэса только потому, что считал его наиболее корректной интерпретацией психологического учения Аристотеля, а во-вторых, в поздних работах изменил свою позицию по данному вопросу (по выражению ван Стеенбергена, «постепенно отказался от монопсихизма»⁴⁸).

Таковы общие положения теории ван Стеенбергена. Далее он приводит критические замечания и ответы на них.

Замечание 1. Фома Аквинский называет в *De unitate intellectus* своих оппонентов «аверроистами», причем помимо того, что ему, как непосредственному участнику событий, связанных с кризисом 70-х гг., виднее, как характеризовать творчество Сигера, данный термин, похоже, указывает на нечто большее, чем просто отдельное заблуждение (монопсихизм). Он указывает на рационалистический характер философии, источником которой и является творчество Аверроэса.

Замечание 2. В философии Сигера имеются и иные, помимо монопсихизма, элементы доктрины Аверроэса: вечность мира, единственность непосредственного эффекта Божественной деятельности, учение о «двух истинах».

Замечание 3. Бонавентура указывает, что заблуждения Аристотеля происходят от отрицания экземпляризма. Но это — учение Аристотеля в аверроистской интерпретации, отличной от интерпретации, например, Авиценны. Следовательно, Бонавентура осуждает именно аверроистский аристотелизм.

Замечание 4. В трактате *De erroribus philosophorum* Эгидий Римский атакует некоторые положения Аверроэса. Но это доказывает то, что Эгидий и его современники ощущали опасность учения Аверроэса и, возможно, это было связано с началом аверроистского движения на Факультете Искусств.

Замечание 5. Для XIII в. Аверроэс был Комментатором. Неудивительно потому, что мог существовать латинский аверроизм, или, по крайней мере, аверроистский аристотелизм.

Замечание 6. Термин «гетеродоксальный неоплатонизирующий аристотелизм» некорректен потому, что сама философия Аверроэса была «гетеродоксальным неоплатонизирующим аристотелизмом», поэтому говорить о нем — все равно что говорить об аверроизме. Далее: термин «гетеродоксальный аристотелизм» указывает не столько на характер самой философии, сколько на ее отношение к христианской религии, а потому он не может быть характеристикой для философского учения. Термин «радикальный аристотелизм» неприемлем потому, что неоплатонизирующий аристотелизм, открытый к тому же для прочих влияний не может быть радикальным, т.е. в полной мере аутентичным.

Ответы ван Стеенбергена на критику таковы:

Ответ на замечание 1. Термин «аверроисты» употребляется Фомой Аквинским только для обозначения последователей монопсихизма. Никакой связи между Аверроэсом и рационализмом Сигера Брабантского он не отмечает.

Ответ на замечание 2. Учение о вечности мира — чисто аристотелевское, а если Аверроэс и был с ним согласен, то в этом все равно нет ничего специфически «аверроистского»: он следовал в этом учении за многими своими предшественниками. Учение о единственности непосредственного эффекта чисто неоплатоническое по своему характеру. Учение о «двух истинах» не разделяли ни Сигер, ни Аверроэс.

Ответ на замечание 3. Экземпляризм также является чисто аристотелевским учением, а Аверроэс даже выступал против него, что отмечал и сам Бонавентура.

Ответ на замечание 4. Эгидий Римский опровергал учения всех нехристианских философов, а не только одного Аверроэса. В главе его трактата, посвященного Аверроэсу нет никаких указаний, что именно его учение является наиболее опасным или наиболее распространенным среди преподавателей Факультета Искусств Парижского университета.

Ответ на замечание 5. Аверроэс был Комментатором для всех философов XIII в. Сам этот факт ничего не доказывает, и из него отнюдь не следует, что существовала группа мыслителей, особо преданных учению Аверроэса.

Ответ на замечание 6. Действительно, и Аверроэс и Сигер были сторонниками «гетеродоксального неолатинизирующего аристотелизма», однако из этого не следует, что их учения были полностью тождественны (ван Стеенберген, впрочем, не указывает, в чем именно состояли различия, отмечая только, что «их нельзя выразить в одном слове»⁴⁹). Термин «гетеродоксальный аристотелизм», возможно, и не связан с *философскими* аспектами учения представителей группы Сигера, однако он «исторически точен», поскольку именно «явный гетеродоксальный характер философии Сигера вызвал негодование его современников и сделал ее интересной в контексте развития философии XIII в.»⁵⁰. Если же кому-то угодно обойтись без формулировки «гетеродоксальный», то лучшим вариантом будет «радикальный аристотелизм». При этом «радикальный» вовсе не обозначает «полностью аутентичный» и «свободный от всякого внешнего влияния»: он обозначает «фундаментальный», «стремящийся к корням (от лат. *radix* — корень), и, как следствие — «противоположный умеренному, смягченному, скорректированному».

2.1.2. Критика гипотезы ван Стеенбергена

Первое, что бросается в глаза при внимательном чтении главы из книги ван Стеенбергена, краткий конспект которой представлен выше, так это то обстоятельство, что

лувенский профессор, недоумеая, по какой собственно причине Мандонне акцентирует свое внимание на гетеродоксальности «группы Сигера», сам постоянно (возможно даже чаще, чем Мандонне) указывает на тот же неортодоксальный характер философии Брабантца и его коллег. Более того, ван Стеенберген даже изобретает специальный термин «гетеродоксальный аристотелизм» и отмечает, что гетеродоксальность «группы Сигера» и есть самый важный и интересный элемент творчества ее представителей. Но, насколько я понимаю, Мандонне имел в виду то же самое. Стало быть, различие позиций ван Стеенбергена и Мандонне заключается только в том, что они говорят о различных источниках этой гетеродоксальности (существует, конечно, точка зрения, согласно которой никакой гетеродоксальности в учении «группы Сигера» нет (В.В.Бибихин), — она будет рассмотрена далее, — но эта позиция — явно не позиция Стеенбергена).

Далее. Я полностью согласен с тем, что причиной гетеродоксальности учения Сигера и его коллег является ярко выраженный рационализм этого учения; с этим, впрочем, согласился бы и Мандонне, который сказал как-то, применительно к творчеству Боэция Дакийского: «Это рационализм самый чистый, явный и решительный, какой только можно представить... рационализм Ренессанса с его разжиженными мыслью и языком не создал, насколько я могу судить, ничего подобного»⁵¹. Однако проблема состоит в следующем: всякий ли рационализм должен необходимо приводить к гетеродоксальности? Или, если рассмотреть проблему более узко: должен ли философ, если он пользуется исключительно рациональной аргументацией, не прибегая к Священному Писанию или трудам Отцов Церкви, с необходимостью утверждать, например, как Сигер, что мир вечен, а человечество обладает единой разумной душой? Если на первый вопрос еще возможен положительный ответ (хотя я лично полагаю, что рационализм вовсе не обяза-

тельно связан с отрицанием христианских догматов, равно как и с их принятием), то положительный ответ на второй вопрос будет выглядеть, мягко говоря, нелепо.

Следовательно, проблема заключается не в самом рационализме, под которым обычно понимают приверженность исследованию мира при помощи исключительно способностей и возможностей естественного разума, а в определенном рационально построенном философском учении, приверженцем которого были представители «группы Сигера».

Итак, надлежит выяснить, чье собственно учение привело Сигера и его коллег к выводам гетеродоксального характера. В случае Мандонне все просто: для него это — учение Аверроэса. В случае ван Стеенбергена все обстоит куда сложнее. Он, насколько я могу судить, полагает, что источником гетеродоксальности представителей «группы Сигера» было творчество Аристотеля, однако не в чистом виде, а в сочетании с определенными элементами, заимствованными из учения Аверроэса, Авиценны, Прокла, Альберта Великого и Фомы Аквинского (ср. тезис 1.11). При этом неявно предполагается, что практически вся философия XIII в. была инспирирована Аристотелем и ее развитие заключалось в движении от совершенно эклектичного, отягощенного сильным неоплатоническим влиянием, аристотелизма Александра Гэльского и Гийома Оверньского через «умеренный», но уже более рафинированный аристотелизм Бонавентуры, Роджера Бэкона, Альберта Великого и Фомы Аквинского к «радикальному аристотелизму» Сигера и его коллег (ср. Тезис 1.4). Поскольку многим идея об аристотелизме, например, Бонавентуры может показаться странной, я хочу представить аргументы, приводимые в ее пользу самим ван Стеенбергеном. «Св. Бонавентура, — пишет ван - Стеенберген, — сохранил многое из наследия Аристотеля: полностью — его логику, учение об абстрагировании, его основные метафизические теории (потенция и акт, материя и форма, субстанция и акциденция), его физические и биологические взгляды и, наконец, многие понятия моральной

философии. Мы имеем, таким образом, без всякой тени сомнения, философию, полностью аристотелистскую в своей основе, чья техническая терминология, принципы, методы и доктрины извлечены преимущественно из учения Аристотеля... Но аристотелизм никогда не существовал в Средние Века в чистом виде — ни у арабов, ни у латинян; он всегда дополнялся и иногда корректировался за счет других влияний, преимущественно неоплатонического характера. Это касается и Бонавентуры... он исключил аристотелевские доктрины, которые, как он считал, несовместимы с христианским учением (например, вечность мира), а с другой стороны — попытался дополнить аристотелизм в различных аспектах... его философия есть эклектический неоплатонизирующий аристотелизм, подчиненный августинианской теологии. В философии [Бонавентуры] августинианство — один из источников, но вторичный сравнительно с Аристотелем»⁵².

В связи с этой идеей ван Стеенбергена я, не имея возможности в данный момент обсуждать проблему аристотелизма Бонавентуры, хотел бы отметить только следующее. Если критерием при определении того, является ли философ аристотеликом или нет, избираются изложенные выше принципы, то явными аристотеликами будут практически все позднеантичные философы и значительная часть философов Нового Времени. В самом деле, все они изучали логику Аристотеля, все использовали термины «потенция и акт», «материя и форма», «субстанция и акциденция»; все они разделяли в той или иной степени (по крайней мере, не в большей степени, нежели Бонавентура) физические и биологические доктрины Стагирита и принимали «многие положения» его этики. Почему, в конце концов, нельзя сообразно этим критериям считать аристотеликом Августина? Он ведь тоже пользовался терминологией Аристотеля и вообще много чего у него (пусть и опосредованно — через неоплатоников) позаимствовал. Но о каком тогда «августинианском влиянии» может идти речь? Опять-таки, почему теория Божественной иллюминации у Августина — признак

неоплатонизма, а у Бонавентуры — нет? Почему у первого экземпляризм рассматривается как чуждое аристотелизму учение, а у второго — как его, т.е. аристотелизм, пусть даже и не очень органично, дополняющий элемент? Или как можно говорить, хотя ван Стеенберген говорит, о влиянии на Бонавентуру Авицебронна как представителя неоплатонизма? Почему Бонавентура, принявший теорию всеобщего гилеморфизма и духовной материи, является аристотеликом, а Авицебронн — не является?

Вопросы можно умножать до бесконечности, но любому непредвзятому исследователю очевидно, что если принять теорию ван Стеенбергена, то само понятие «аристотелизм» становится практически бессодержательным. Факт, на мой взгляд, дезориентировавший ван Стеенбергена, заключается в том, что Аристотель создал философию как *систематическое* учение. Он первым разработал логику, физику, метафизику, психологию и биологию именно как систематические науки, причем настолько удачно, что в течение многих столетий принципы, по которым эти науки были построены, рассматривались как наиболее адекватные. Я вовсе не хочу этим сказать, что подавляющим большинством философов учение Аристотеля *in toto* рассматривалась как наиболее адекватная и единственно истинная философия. Я имею в виду только то, что со времен Аристотеля физика, например, понималась как наука о движущемся сущем, метафизика — как наука о сущем как таковом и т.д.; сама идея «категорий», предложенная Аристотелем, сколько бы последующие философы ни изменяли их состав и число, оказалась настолько удачной, что, насколько я могу судить, даже некоторые современные философы занимаются вопросами категориального анализа реальности.

То же касается и множества принципов, в соответствии с которыми строили свои философские системы мыслители первого и второго тысячелетий после Р.Х. Например, логические принципы тождества и непротиворечия можно обнаружить даже в современных учебниках по логике; прин-

цип *quidquid movetur ab alio movetur*, насколько я могу судить, дискутируется до сих пор⁵³, наконец принцип *nihil est in intellectu quod prius in sensu non erat* является основой любого эмпиризма вплоть до наших дней.

Кроме того, Аристотель оказался весьма пригоден для образовательных нужд: даже если бы Средние века знали Платона в полном объеме, то (я в этом убежден) в университетах философия все равно читалась бы преимущественно по Аристотелю, поскольку философия Платона, при всем к ней уважении, совершенно непригодна для образования: это очевидно хотя бы на примере позднеантичных неоплатонических школ, в которых занятия строились по схемам аристотелистского характера, преподавалась логика и физика Стагирита и т.д.

Еще раз повторяю свою основную мысль: Аристотель показал, как должна выглядеть систематическая философия, однако из этого вовсе не следует, что тот, кто согласен с тем, что она должна выглядеть именно так, обязан принять все ее содержание как истину в последней инстанции. Более того, беру на себя смелость утверждать, что принятие отдельных, даже фундаментальных принципов философии Аристотеля не делает с необходимостью философа аристотеликом.

Приведу примеры; прежде всего — касательно логики. Принцип тождества — один из фундаментальных принципов философии Аристотеля. Однако этот принцип на протяжении многих столетий считался одним из главнейших принципов любой философии. Значит ли это, что любой, кто принял этот принцип, является аристотеликом? Отрицательный ответ очевиден. Возьмем силлогизм — важнейшее открытие Аристотеля в логике — и зададимся вопросом: верно ли то, что всякий, кто принимает законность употребления силлогизма в логике, является аристотеликом? Ясно, что нет.

Теперь касательно метафизики. Стеенберген перечисляет учения Аристотеля об акте и потенции, материи и форме, субстанции и акциденции. На мой взгляд, в поздней

античности и в Средние века трудно (если вообще возможно) найти философа, занимавшегося проблемами метафизики и не использовавшего эту терминологию. Значит ли это, что все они были аристотеликами? Если да, то нет никакого смысла вести разговор, хотя ван Стеенберген это делает, о каких-то неоплатонических или августинианских «дополнениях» к аристотелизму, поскольку любое метафизическое учение после Аристотеля оказывается, таким образом, аристотелизмом. Кроме того, если, например, Бонавентура говорит о «духовной материи», о которой Аристотель ничего не упоминает (да и не может упоминать, поскольку для него такая материя — нечто невозможное), то значит ли это, что он испытывает, прежде всего, влияние Аристотеля как автора учения о материи и форме, а только затем — влияние Авицебронна как автора учения о «духовной материи»? Я думаю, что утвердительный ответ на этот вопрос весьма сомнителен, поскольку учение Аристотеля о материи как таковое отнюдь не содержит в себе идеи «духовной материи».

То же самое можно сказать и о физике, биологии и этике.

Кроме того, если некий философ утверждает то же, что и его предшественник, это еще не значит, что первый всем обязан последнему: *post hoc non est propter hoc*. Например, ван Стеенберген настаивает на том, что Аверроэс позаимствовал учение о вечности мира у Аристотеля. Однако если внимательно разобраться, то учение о вечности мира Аверроэса построено на совершенно других принципах, нежели учение Аристотеля. У Аверроэса мир вечен в силу того, что его творит вечный Бог, природа и действия которого неизменны; при этом Бог является причиной мира⁵⁴. Бог Аристотеля ничего не творит (Эгидий Римский был абсолютно прав, когда утверждал, что все «заблуждения» Аристотеля в данном аспекте проистекают из того, что он «ничего не знал о творении»), а мир вечен в силу того, что *ex nihilo nihil est*; мир вечен, ибо не имеет причины своего существования. Что же собственно, позаимствовал Аверроэс у Аристотеля? Рас-

суждая так, как это делает ван Стеенберген, можно сказать, например, что учение Фомы Аквинского о бессмертии души заимствовано у Платона только потому, что Платон, как и Фома, считал душу бессмертной.

Из сказанного, как мне кажется, можно сделать следующие выводы: 1) если принять теорию ван Стеенбергена о тотальном аристотелизме XIII в., то само понятие «аристотелизм» лишается всякого смысла и превращается в синоним «философии вообще»; 2) позиция ван Стеенбергена обусловлена тем, что он не мог (или не хотел) провести различие между принципами собственно аристотелизма и принципами классической философии, заложенными Аристотелем (еще раз повторяю: данные принципы могут стать фундаментальными принципами любой, как аристотелевской, так и не аристотелевской классической философской системы: они носят всеобщий и универсальный характер); вообще же можно сказать, что ван Стеенберген напоминает в этом аспекте самого Аверроэса: тот тоже считал, что «философия вообще» и «философия Аристотеля» — синонимы; однако то, что прощительно философу, непрощительно историку; 3) поэтому я считаю, что тезис ван Стеенбергена о том, что источником гетеродоксальности представителей «группы Сигера» было творчество Аристотеля, сомнителен, если говорить о непосредственном влиянии и преувеличивать его роль, а также если основываться на исходных посылах ван Стеенбергена.

Однако я вполне согласен с ван Стеенбергеном, во-первых в том, что Аристотель оказал на «группу Сигера» весьма сильное влияние (вопрос только, в каком объеме, а также в том, как это влияние было оказано — непосредственно или опосредовано), а во-вторых в том, что в XIII в. в европейском аристотелизме наблюдалось развитие в сторону постепенного очищения аристотелизма от неоплатонических наслоений, если угодно, то в сторону «радикализации». Однако — это видно на примере Сигера и Боэция — такое очищение имело определенные пределы и не было оконча-

тельным. Я хочу поставить вопрос: что же стало препятствием на этом пути; почему аристотелизм Сигера и Боэция так и не стал «подлинным» и «чистым» аристотелизмом. Этот вопрос коррелирует с другим, поставленным ранее: какой именно тип рационализма сделал учение парижских магистров гетеродоксальным. Оставив ответы на эти принципиальные вопросы для заключительной части настоящего раздела, мне хотелось бы представить ряд дальнейших замечаний относительно теории ван Стеенбергена в целом.

Относительно тезиса 1.11. Я не думаю, что работы Фома и Альберта были источниками творчества «группы Сигера». Упоминание этих имен у ван Стеенбергена, безусловно, связано с его теорией «томистской эволюции» Сигера в вопросе о монопсихизме. Однако, как я покажу далее, эта теория не имеет под собой реальных оснований. Здесь же мне хотелось бы отметить, что Сигер упоминает Фому и Альберта только когда атакует их тезисы: это, конечно, тоже своего рода влияние, но отнюдь не такое, чтобы его можно было назвать «источником творчества», пусть даже и вторичным.

Касательно тезиса 1.12. Бонавентура порицал парижских магистров не только «за рационализм и независимость», но и за приверженность вполне определенным доктринам, в т.ч. монопсихизму и учению о вечности мира⁵⁵. Термин «аверроизм» Бонавентура действительно не использует и Аверроэса не упоминает, однако вряд ли он пребывал в неведении относительно того, что Аверроэс также разделял оба эти учения.

К уже сделанному замечанию к тезису 1.13 я хочу добавить, что Эгидий ясно критиковал Аверроэса за монопсихизм, причем рассматривал его [т.е. монопсихизм] как специфически аверроистскую доктрину⁵⁶.

Касательно тезиса 1.14. Ван Стеенберген почему-то обходит молчанием тот факт, что полное название трактата Фома — *De unitate intellectus contra averroistas*, т.е. «О единстве разума против аверроистов», а также то, что Фома прямо называет Сигера аверроистом.

Касательно тезиса 1.16. В тексте осуждения не упоминается вообще никаких имен, кроме имени Аристотеля (три раза в отрицательном контексте), Августина и Боэция (по разу в положительном контексте). К сожалению, имена Сигера и Боэция в Осуждении также отсутствуют, не говоря уже о ссылках на конкретные сочинения, но что же, делать теперь из этого вывод о том, что Осуждение никоим образом с ними не связано?

Касательно тезиса 1.17. По мнению ван Стеенбергена, современники Сигера видели в его творчестве «философский рационализм... и аристотелизм, который был столь радикален, что был гетеродоксальным», за что его и порицали. Однако мы не найдем в текстах ни одного современника Сигера терминов «философский рационализм» и «радикальный, или гетеродоксальный аристотелизм». Ван Стеенберген полагает, что использование современниками Сигера термина «аверроизм» по отношению к парижским магистрам (а оно, напомним, встречается у Фомы Аквинского и, несколько позже, — у Раймунда Луллия) не свидетельствует о том, что современники считали представителей «группы Сигера» аверроистами и уже тем более о том, что они таковыми являлись. Однако можно спросить, почему ван Стеенберген думает, что, например, Фома считал Сигера «радикальным аристотеликом» или даже просто «аристотеликом», если он утверждает прямо противоположное, а именно, что «мне непонятно, у каких перипатетиков они [т.е. аверроисты] переняли это заблуждение [т.е. монопсихизм], пусть даже они это хвастливо провозглашают: разве что они желают не столько правильно мыслить с Аристотелем, сколько заблуждаться вместе с Аверроэсом, который был не столько перипатетиком, сколько губителем перипатетической философии»⁵⁷.

Кроме того, я хочу указать на то обстоятельство, что ван Стеенберген старательно умалчивает о Раймунде Луллии, написавшем несколько сочинений против парижских философов, которых он называет «аверроистами» (при этом в

работах Луллия фигурируют имена Сигера, Боэция, ссылки на Осуждение 1277 г. и имеется его собственный список «заблуждений» аверроистов, включающий 47 положений — в том числе вечность мира, монопсихизм, теория двух истин и т.д.). Хотя Луллия вряд ли можно назвать непосредственным участником аверроистского кризиса, поскольку не вполне ясно, был ли он в это время в Париже, тем не менее, в 80-х годах и позднее Луллий время от времени бывал в Университете и даже преподавал там. При этом, если основываться на его собственных словах, он лично полемизировал с аверроистами и уж наверняка знал об обстановке в Университете как во время аверроистского кризиса, так и сразу после него. Кроме того, Луллий хорошо знал арабский язык (что, в общем-то, нехарактерно для христианского мыслителя этого периода) и, безусловно, читал Аверроэса в подлиннике, а потому должен был отдавать себе отчет в том, кто является аверроистом, а кто — нет. Несмотря на специфичность характера как самого Луллия, так и его сочинений⁵⁸, приведенные выше факты требуют хотя бы какого-то объяснения; ван Стеенберген, однако, никаких объяснений не дает. В связи с этим, а также и с другими вышеуказанными обстоятельствами, я не считаю, что аргументы ван Стеенбергена о том, что современники не считали «группу Сигера» аверроистами, выглядят убедительно.

Касательно тезиса 1.19. На мой взгляд, термин «аверроизм в широком смысле слова» довольно бессодержателен. Кроме того, я не вижу никакого особого резона подразделять аверроизм на аверроизм в широком и в узком смысле слова, поскольку, в отличие от ван Стеенбергена, не считаю, что если один философ пользуется комментарием другого философа к трудам третьего философа, то обязательно попадает от второго в какую-то зависимость. На мой взгляд, аверроизм может быть только один и заключается он в принятии конкретных тезисов или учений, характерных только для Аверроэса или представленных им в каком-то новом, специфическом свете.

Касательно тезиса 1.21. Я не считаю, что Сигер «постепенно отказался от монопсихизма»; более того, как я покажу далее, монопсихизм всегда играл особую и весьма существенную роль в его философии.

Касательно замечаний оппонентов ван Стеенбергена и его ответа на них.

Замечания 1, 3, 4, 5 откровенно слабы (по крайней мере в том виде, в каком они представлены ван Стеенбергеном) и ван Стеенберген отвергает их без особого труда.

Ответ на замечание 2 частично неудовлетворителен. Как я уже показал выше, учение о вечности мира Аристотеля радикально отлично от учения о вечности мира Аверроэса, так что последний никак не мог позаимствовать его у первого. Кроме того, как я постараюсь показать далее, список сходных доктрин представителей «группы Сигера» и Аверроэса вполне можно продолжить.

Ответ на замечание 6 также частично неудовлетворителен. Во-первых, как я уже заметил, ван Стеенберген не указывает, какие собственно различия существуют между «сходными по роду» видами философии — философии Сигера и философии Аверроэса. Во-вторых, как я постараюсь показать далее, различий между «чистым» аристотелизмом и философией Сигера и Боэция не меньше, чем между их философией и философией Аверроэса. Но на каком основании тогда считать Сигера и Боэция аристотеликами и не считать аверроистами? Кроме того, если Сигер и Боэций — «гетеродоксальные и радикальные аристотелики», то чем, собственно, Аверроэс не «гетеродоксальный и радикальный аристотелик»? В самом деле, арабский философ точно так же, как Сигер и Боэций, стремился к «чистому» аристотелизму, он точно так же был гетеродоксом в том смысле, что постоянно (и даже чаще, чем Сигер и Боэций) попадал под огонь критики ортодоксов, разве что не христианских, а мусульманских. Поскольку очевидно, что Аверроэс может быть с полным на то основанием квалифицирован как «неоплатонизирующий гетеродоксальный радикальный аристо-

телик», то мы возвращаемся к исходным вопросам, поставленным ранее: кто, собственно, оказал на Сигера и Боэция такое влияние, что они также стали «неоплатонизирующими гетеродоксальными радикальными аристотеликами». Если этим мыслителем был Аверроэс, то у нас нет никаких оснований не считать представителей «группы Сигера» аверроистами хотя бы в этом аспекте. А если мы будем исходить из того, что — это мнение ван Стеенбергена — отличительной характеристикой «группы Сигера» является ее гетеродоксальность и «радикальность», а не какие-то доктринальные предпочтения, то при указанной ситуации мы будем иметь полное право считать их аверроистами безусловно.

Заканчивая критический обзор теории ван Стеенбергена, мне хотелось бы сделать еще одно замечание. Философия практически любого средневекового мыслителя носила эклектический характер, что было обусловлено вполне определенной историко-культурной ситуацией, о которой отчасти было сказано выше. Данное обстоятельство не позволяет, как представляется, вообще говорить о «чистом аристотелизме» (в конечном счете, и Сигер, и Боэций не были полностью свободны от неоплатонических влияний, с чем полностью согласен и ван Стеенберген, говоря об их «неоплатонизирующем» аристотелизме) или «чистом платонизме», а уж тем более о «чистом аверроизме» применительно к указанному периоду: можно говорить только об определенных тенденциях, преобладавших в творчестве того или иного мыслителя. Кроме того, каждый более или менее талантливый философ — это творческая личность, поэтому даже если он и принадлежит к какой-то философской школе, он крайне редко занимается тем, что дословно и буквально воспроизводит все основные ее положения. Я говорю об этих очевидных вещах вот по какой причине. Даже если мы и намереваемся искать определяющее аверроистское влияние в творчестве Боэция и Сигера, нам не следует ожидать того, что мы обнаружим в нем дословное и буквальное изложение учения Аверроэса. Если Сигер и Боэций, как я

покажу далее, были во многом несогласны даже друг с другом, то что же говорить об Аверроэсе? Поэтому я, доказывая, что представители «группы Сигера» могут обоснованно называться аверроистами, вовсе не буду стремиться к тому, чтобы продемонстрировать, что они приняли все аспекты учения Аверроэса, причем полностью и не изменив в них ничего. Я постараюсь показать только, что основополагающие тенденции их творчества были обусловлены философией Аверроэса в большей степени, нежели философией кого-либо еще.

При этом в данном разделе я постараюсь ответить на два основных вопроса, поставленных выше, представив доказательство того, что гетеродоксальность представителей «группы Сигера» в общем, равно как и их гетеродоксальный рационализм в частности, являются следствием рецепции определенных идей Аверроэса. Что же касается зависимости «группы Сигера» от Аверроэса в частных доктринальных вопросах, то я покажу эту зависимость в последующих разделах. Еще раз отмечу, что я не хочу оспаривать термин «радикальный гетеродоксальный аристотелизм», предложенный ван Стеенбергенем; я хочу лишь показать, что Сигер и Боэций были «радикальными гетеродоксальными аристотеликами» в силу того влияния, которое оказало на них творчество Аверроэса.

Первое, что в этой связи мне хотелось бы отметить, так это то, что, хотя в Средние века философы вполне были способны отличать творчество одного своего предшественника от творчества другого⁵⁹, философия рассматривалась преимущественно не как достояние того или иного автора, но как единое учение о мире, которое достигается человеком при помощи естественного разума, поэтому большинство средневековых философов не стеснялись корректировать своих предшественников, когда, по их мнению, в этом возникала необходимость. Так, несмотря на то, что Аристотель вошел в философию Средних веков как Философ с большой буквы, его авторитет в среде ортодоксальных мыслите-

лей часто подвергался сомнению и не рассматривался как абсолютный и безусловный⁶⁰. Иной подход обнаруживается у Аверроэса. Известно несколько его высказываний о философии Аристотеля, выдающих прямо-таки фанатическое преклонение перед греческим мыслителем. Так, Аверроэс пишет в прологе комментария к «Физике», что «Автор этой книги... мудрейший из греков, основавший и закончивший логику, физику и метафизику. Я говорю, что он их основал, потому что все сочинения, написанные до него, относительно этих наук не стоят того, чтобы о них говорили: благодаря его трудам они потеряли всякое значение. Я говорю, что он их закончил, потому что никто из живших после него вплоть до нашего времени, т.е. почти в продолжение тысячи пятисот лет не мог ничего ни прибавить к его сочинениям, ни найти в них хоть одной сколько-нибудь важной ошибки»⁶¹. И далее: «Учение Аристотеля есть высшая истина, поскольку его разум — венец разума человеческого. Поэтому правильно будет сказано, что он был сотворен и дан нам божественным Провидением, чтобы мы знали все то, что можем знать»⁶². И в другом месте: «Аристотель есть начало всякой философии: можно расхотеться только в толковании его слов и следствиях, которые можно из них извлечь»⁶³.

Нередко (например, у Ренана и Жильсона) можно встретить высказывания о том, что вышеприведенные изречения Аверроэса не следует принимать всерьез. Сказать, что *в действительности* думал Аверроэс об Аристотеле, невозможно, сохранившиеся его тексты, однако, указывают на то, что, во-первых, в философии арабский мыслитель явно, по мере сил и возможностей, следовал за Аристотелем, а во-вторых, был предан своему учителю настолько, что ставил философское знание (читай: учение Аристотеля) выше знания теологического, не останавливаясь перед прямой конфронтацией с мусульманскими теологами. Таким образом, даже если мы и будем объяснять восторженные панегирики Аверроэса каким-то особым «восточным мен-

тацитетом». факт остается фактом: арабский мыслитель следовал за Аристотелем столь далеко, что пренебрегал даже требованиями ислама и, соответственно, карьерой и личным благополучием. Если мы обратимся к творчеству «латинских аверроистов», то и здесь обнаружим уверенность в том, что вся философия закончилась творчеством Аристотеля и его комментаторов (прежде всего — Аверроэса) и что все философские споры следует ограничить интерпретацией тех или иных высказываний Философа и его последователей. Хотя ни у Сигера, ни у Боэция нет того явного преклонения перед Стагиритом, которое имеется у Аверроэса, тем не менее, высказывания типа «так утверждает Философ и так свидетельствует человеческий разум» или «так говорит Философ, а все, что иначе — сверх человеческого понимания» встречаются у них чрезвычайно часто⁶⁴. С этим, кстати, согласен и ван Стеенберген (тезис I.10): «Сигер был исполнен уважения к философам и философской традиции, но особенно — к Аристотелю, в котором он видел персонификацию философии, философа *par excellence*, учителя, которому невозможно противоречить».

На возможное возражение (которое отчасти прочитывается у некоторых последователей ван Стеенбергена), что, дескать, не одни представители «группы Сигера» считали Аристотеля «философом-с-большой-буквы» и не одни они использовали язык и терминологию философии Аристотеля, я отвечаю следующее. Как утверждает сам ван Стеенберген, «Боэций и Сигер принимали свое философское призвание крайне серьезно»; добавляю (не расходясь опять-таки с ван Стеенбергенем — ср. Тезис I.10): настолько серьезно, что не обращали внимания на требования ортодоксии. Прочие же их современники (осознано или неосознано) стремились соотносить свои философские исследования с требованиями христианской догматики, иногда даже специально акцентируя внимание на принципиальных расхождениях своих доктрин с учением Аристотеля. Поэтому, как отмечает и ван Стеенберген, у ортодоксов, вроде Фомы и Альбер-

та, и у «радикалов», вроде Бозция и Сигера, аристотелизм разного типа: в первом случае — это умеренный, «адаптированный» аристотелизм; во втором случае — это, если угодно, «радикальный и гетеродоксальный аристотелизм». Соответственно, различно и отношение к Аристотелю у представителей этих групп: в первом случае — критическая адаптация к нуждам христианства и *собственной философской системы*; во втором — попытка реконструкции когерентной *системы философии Аристотеля* как «предела человеческой мысли» (другой вопрос, что данная задача была — по причине многих обстоятельств — практически невыполнима).

Отсюда становится очевидным и еще одно сходство «рационализма» Аверроэса и представителей «группы Сигера», которое не всегда отмечают: это их отношение к религии. Хотя исходные точки зрения арабского философа и «группы Сигера» по проблеме взаимоотношения веры и разума различны (Аверроэс признавал превосходство философии над религией и считал Коран символическим изложением доктрины Аристотеля, а «латинские аверроисты» прибегли к теории «двух истин» (о данной теории см. раздел 3.1)), выводы, к которым они пришли на удивление сходны: и тот и другие (в значительной степени по изложенным выше причинам) отказывались изменять что-либо в философской системе Стагирита, дабы она соответствовала тем или иным религиозным догматам; более того, они стремились вернуться к «подлинному Аристотелю», философствуя так, как будто этих догматов вовсе не существовало. Ван Стеенберген очень удачно замечает по этому поводу, что Сигер «не осознавал, или делал вид, что не осознает, требований христианской догматики»⁶⁵. Если первое невероятно (невозможно представить, чтобы образованный человек, выросший в христианской стране XIII столетия, не имел никакого представления о христианской догматике), то второе вполне очевидно.

Итак, приняв во внимание все вышесказанное, попытаемся ответить на принципиальные вопросы: откуда взялся специфический рационализм и гетеродоксальность

«группы Сигера», учитывая, что не только на них одних оказало влияние творчество Аристотеля. Я утверждаю, что определяющее воздействие на Сигера и Боэция в данном аспекте оказало творчество Аверроэса, поскольку: 1) ни у одного (насколько это мне известно) философа, кроме Аверроэса, не наблюдается столь отчетливо выраженной, причем *сознательной*, тенденции «вернуться к истинному Аристотелю», очистив его учение от многочисленных неоплатонических и других элементов; но та же тенденция наблюдается в творчестве представителей «группы Сигера»; следовательно, и т.д. 2) ни у одного (насколько это мне известно) философа не наблюдается такого же, как у Аверроэса, стремления отождествить философию «истинного Аристотеля» с «философией вообще», представив ее, в конечном счете, как высшую мудрость, доступную человеческому разуму, не обращая при этом внимания на требования ортодоксии (неважно, исламской или христианской) и *сознательно* идя с нею на конфликт; но то же наблюдается в творчестве представителей «группы Сигера»; следовательно, и т.д.

Как мне представляется, против представленных аргументов можно выдвинуть только одно принципиальное возражение: вполне возможно, что Сигер и Боэций самостоятельно пошли тем же путем, каким столетием ранее пошел Аверроэс, а творчество арабского мыслителя не оказало на них при этом никакого влияния: *post hoc non est propter hoc*. В самом деле, ни у Боэция, ни у Сигера нельзя найти высказываний вроде «как на то указывал Комментатор, затрагивая вопрос о взаимоотношении философии и религии», или «я принимаю учение Аристотеля как истину в последней инстанции, поскольку это было доказано Аверроэсом».

Я, однако, не вижу вообще никаких оснований для подобного возражения. Тем не менее, хочу отметить, что, на мой взгляд, для того, чтобы оно имело силу, требуется либо обнаружить в сочинениях представителей «группы Сигера» высказывания, контрадикторные приведенным выше (типа «моя позиция в вопросе отношения между философией и

религией никоим образом не связана с позицией Аверроэса»), либо доказать, что Аверроэс не оказал на Сигера и Боэция вообще никакого влияния (ибо если хотя бы в каких-то вопросах это влияние было, то можно допустить, что оно имело место и в других вопросах, если только это явно не отрицается). Первое невозможно, поскольку ни Сигер, ни Боэций открыто никогда не признавались в своей независимости, равно как и зависимости, от идей Аверроэса. Второе доказать тоже невозможно, поскольку в определенных аспектах (в случае монопсихизма это признает даже ван Стеенберген) представители «группы Сигера» явно следуют линии арабского философа (я могу указать также на то обстоятельство, что и Сигер, и Боэций постоянно цитируют Аверроэса, ссылаются на него как на Комментатора-с-большой-буквы и т.д. и т.п.).

Наконец, некоторые современники Сигера и Боэция вполне явно трактовали их гетеродоксальную позицию как следствие воздействия идей Аверроэса. Так, Раймунд Луллий в *Liber lamentationis Philosophiae* («Книга о жалобах философии») вполне отчетливо связывает отказ неких «парижских магистров» признать за философией ее статус «служанки истинной религии» с влиянием Аверроэса.

В связи с этим я полагаю, что вышеприведенное возражение если не лишено смысла вообще, то, по крайней мере, доказать его обоснованность невозможно.

Заключение. Таким образом, можно сделать основные выводы, касающиеся данного раздела. Как показывает ван Стеенберген (и в этом с ним согласны практически все его оппоненты), крайний и весьма специфический рационализм и гетеродоксальность суть отличительные признаки творчества «группы Сигера». Однако, как показывает вышеприведенный анализ, эти отличительные признаки обусловлены влиянием философского учения Аверроэса (по крайней мере, это наиболее вероятная гипотеза). Следовательно, у нас нет оснований не считать Сигера и Боэция «аверроистами» — по крайней мере, в этом узком смысле

(что же касается принятия представителями «группы Сигера» отдельных положений учения Аверроэса, то более подробно эти частные аспекты описаны далее; при этом отмечу еще раз, что если те или иные положения учения Аверроэса, принятые «латинскими аверроистами» полностью совпадают с доктриной Аристотеля, то это обстоятельство, на мой взгляд, вовсе не свидетельствует об отсутствии влияния Аверроэса и влиянии исключительно греческого философа; напротив, вполне можно предположить, что принятие этих положений учения Аристотеля произошло под прямым или косвенным воздействием идей, представленных в комментариях Аверроэса).

Из этого следует, что термин «латинский аверроизм» вполне корректен, хотя может рассматриваться как исчерпывающая характеристика творчества «латинских аверроистов» только если учесть то, что «аверроизм» в данном конкретном случае подразумевает характеристику, данную «группе Сигера» ван Стеенбергенем, т.е. «радикальный гетеродоксальный неоплатонизирующий аристотелизм», а не только указывает на приверженность Сигера и Боэция тем или иным частным аспектам учения Аверроэса.

2.2. Единство учения латинских аверроистов и структура настоящего исследования

Под вопросом о единстве учения латинских аверроистов я понимаю вопрос о совпадении точек зрения отдельных представителей «группы Сигера» (в нашем случае — самого Сигера и Боэция Дакийского) на те или иные частные философские проблемы. Хотя историки, как правило, и склонны объединять имена Сигера и Боэция в рамках единого направления, в этом вопросе существуют определенные неясности. Во-первых, при значительном сходстве в философских позициях Сигера и Боэция наличествуют и определенные частные различия. Так, если в отношении

вопроса о вечности мира или всеобщем детерминизме позиции названных мыслителей практически тождественны, то относительно некоторых иных проблем (например, в вопросе о врожденности человеческой душе «первопринципов» познания или о Божественном провидении) такое утверждение невозможно.

Во-вторых, сочинения как Сигера Брабантского, так и Боэция Дакийского недоступны в полном объеме: кое-что представлено во фрагментах, кое-что утеряно, некоторые работы не изданы до сих пор. В связи с этим позиции отдельных представителей латинского аверроизма по некоторым вопросам остаются неясными. Так, если Сигер Брабантский уделял значительное внимание проблемам психологии, то учение о разумной душе Боэция Дакийского (если такое вообще существовало) нам неизвестно, а потому говорить о приверженности латинских аверроистов теории монопсихизма можно только основываясь на текстах Сигера. И наоборот: в сочинениях Боэция значительное внимание уделяется проблеме статуса научного знания и его роли в жизни человека, а точка зрения Сигера на эту проблему довольно неопределенна и расплывчата.

С другой стороны, для любого непредвзятого историка очевидным является тот факт, что в главном позиции Сигера и Боэция совпадают. И тот, и другой, безусловно, являются представителями «аверроизма» в смысле (если воспользоваться терминологией ван Стеенбергена) «радикального гетеродоксального неоплатонизирующего аристотелизма». Именно поэтому — а также основываясь на том, что радикальность и гетеродоксальность их творчества, инспирированная учением Аверроэса, была, вслед за Мандонне и ван Стеенбергом, принята мною в качестве отличительного признака «латинского аверроизма» — я и склонен рассматривать творчество Сигера и Боэция в рамках единого направления.

Тем не менее, обстоятельства, указанные выше (я имею в виду расхождение Сигера и Боэция в отдельных вопросах и связанная с нехваткой источников определенная неяс-

ность, касающаяся их взглядов на отдельные частные проблемы), не позволяют осуществить когерентную реконструкцию философского учения «латинских аверроистов». Данная ситуация отчасти повлияла на общую структуру настоящего исследования. По мере возможности, касаясь той или иной проблемы, я старался представить точку зрения на нее как Сигера, так и Боэция, однако далеко не всегда это было возможно. В силу этих обстоятельств одни аспекты учения латинских аверроистов представлены на основании текстов Боэция Дакийского (прежде всего, это вопрос о статусе научного знания, антропология и этика), другие — на основании сочинений Сигера Брабантского (прежде всего, это учение о разумной душе), в третьих случаях приведено мнение и того и другого философа. При этом, однако, нельзя со стопроцентной уверенностью утверждать, что Боэций Дакийский полностью разделял теорию монопсихизма, а Сигер Брабантский, в свою очередь, — этические идеи Боэция Дакийского. Тем не менее, поскольку в тех вопросах, где оба философа высказываются вполне ясно, их мнения чаще всего совпадают, то с высокой долей вероятности можно считать, что их мнения совпадали и в тех вопросах, где такой ясности не наблюдается. Окончательное же решение по поводу единства учения латинских аверроистов может быть вынесено только тогда, когда будут обнаружены какие-то неизвестные на данный момент тексты Боэция и Сигера или изданы не опубликованные на сегодняшний день манускрипты, которые позволят провести безусловно целостную реконструкцию их философских учений.

2.3. Проблема самостоятельности и оригинальности учения латинских аверроистов

Данную проблему можно переформулировать следующим образом: представлено ли в сочинениях латинских аверроистов их собственное учение. Несмотря на кажущу-

юся абсурдность такой постановки вопроса, существуют определенные обстоятельства, которые нельзя обойти вниманием. В сочинениях представителей «группы Сигера» нередко встречаются высказывания, из которых можно сделать вывод, что философские идеи, в них представленные, не являются мнением самих латинских аверроистов, но что последние только передают то, что думали по тому или иному поводу античные и арабские философы. Наиболее показательными здесь являются следующие слова Сигера Брабантского из трактата *De anima intellectiva* («О разумной душе»): «В настоящем трактате... мы проводим исследование в соответствии со свидетельствами общепризнанных философов, не добавляя ничего от себя...»⁶⁶, а также его неоднократно заявляемые о том, что мнение Аристотеля и других философов может расходиться с истиной (так, в том же трактате Сигер пишет: «Здесь я исследую скорее мнение философов, нежели истину, поскольку провожу *философское* (курсив мой — А.А.) исследование»⁶⁷). Все это позволило, например, Ф.Ч.Коплстону прийти к выводу, что Сигер Брабантский «прямо заявил, что основное дело философии — изложение скорее мнений философов, чем истины... Очевидно, что если Сигер всерьез отождествлял философию с изложением и разъяснением теорий мыслителей прошлого, мы имели бы такое же право приписывать ему лично те взгляды, о которых он упоминал, как и заключать, что историк, давший объективное изложение идей Ницше, сам был ницшеанцем»⁶⁸.

С другой стороны, существует целый ряд высказываний латинских аверроистов, которые указывают на то, что они говорят от своего собственного лица, и занимаются поисками истины, а вовсе не трансляцией мнений древних философов. Так, Бозций Дакийский в трактате *De aeternitate mundi* («О вечности мира») пишет о своих намерениях «привести к согласию суждение христианской веры о вечности мира и суждение Аристотеля и некоторых других философов»⁶⁹, т.е. в данном случае он явно не собирается просто

излагать учения философов, но выступает как вполне самостоятельный мыслитель, решающий свои собственные задачи (в самом деле, если бы Боэций собирался просто изложить то, что думал по поводу вечности мира, например, Аристотель, не сочувствуя при этом его идеям, ему не было бы необходимости доказывать, что они могут как-то согласовываться с христианской догматикой). Также и Сигер Брабантский в *Quaestio utrum haec sit vera...* (Вопрос о том, является ли истинным высказывание «Человек есть живое существо» при не-существовании индивидуальных людей») прямо указывает⁷⁰, что стремится «к нахождению истины» (*ad inveniendum veritatem*), а вовсе не к тому, чтобы просто цитировать авторитетные суждения; при этом он довольно долго разъясняет как само понятие истины, так и методы ее достижения. Да и вообще практически в любом трактате Сигера и Боэция можно найти высказывания типа «это истинно», «я утверждаю, что...» и т.п.

Из сказанного следует, что: 1) либо латинские аверроисты действительно занимались только историко-философскими исследованиями и тогда нет смысла вообще говорить о таком явлении как «латинский аверроизм»; 2) либо указанные заявления Сигера Брабантского были вызваны определенными причинами, которые надлежит выявить.

Хотя первое представляется крайне маловероятным, некоторые историки, принимая слова Сигера об «изложении не истины, но мнения философов» как вполне искренние, выдвигали идеи об «историко-философском» характере, по крайней мере, некоторых сочинений Брабантца. Так, например, ван Стеенберген предположил, что вышеприведенные высказывания Сигера связаны со спецификой преподавания в средневековых университетах. «Надо напомнить, — пишет он, — что в университетах Средних веков основной задачей профессора было чтение (*legere*) классических авторов, включенных в факультетскую программу... На Факультете Искусств задача преподавателя заключалась в том, чтобы «читать», т.е. комментировать сочинения Ари-

стотеля и других философов. Таким образом, можно разъяснить мысль, вложенную Сигером в его неожиданное заявление [о том, что его интересует не истина, а только мнения философов — А.А.]»⁷¹.

Эта мысль ван Стеенбергена (повлиявшая, по всей видимости, и на позицию, например, Ф.Ч.Коплстона) полностью идет вразрез с его же собственной, весьма справедливой идеей о том, что Сигер и Боэций «были людьми, отдавшими своему философскому призванию тело и душу и рассматривавшие философию крайне серьезно». Кроме того, даже если допустить, что Сигер просто читал лекции по истории философии, неясно, что именно в этих лекциях (если это были только лишь лекции) вызвало такое беспокойство у Стефана Тампье и других представителей церковных властей: объективные лекции по Аристотелю, в которых его учение излагалось «в чистом виде», читались в Парижском университете с начала XIII века и, несмотря на отдельные инциденты, ничего подобного Осуждениям 1270 и 1277 гг. ранее не наблюдалось. И, опять-таки, в этом случае совершенно непонятно, почему Сигер, Боэций и др. столь настоятельно, вопреки неоднократным предупреждениям и осуждениям со стороны теологов и церковных иерархов, продолжали публично учить тому, что сами считали ложным. Наконец, можно задать и совсем уж риторический вопрос. Неужели Альберт Великий, Фома Аквинский, Бонавентура, епископ Тампье и вся его комиссия, инквизитор Симон дю Валь и вообще все люди, вовлеченные в конфликт, в течение, по меньшей мере, десяти лет, не смогли разобраться в том, что «группа Сигера» просто изучает историю, хотя ее представители, по мнению отдельных историков, только и делали, что старались убедить в этом окружающих. Даже если поверить отечественному культурологу В.В.Бибихину, что «епископ был раздражен», а «его комиссия была мнительна»⁷², нельзя все же не признать, что раздражения и мнительности нескольких человек недостаточно, чтобы в течение десятилетия дурачить всю образованную Европу, раздувая не-

существующий конфликт. Понимая все это, подавляющее большинство историков не расценивает гипотезу об «историко-философском» характере сочинений Сигера как единственную и наиболее правдоподобную. Даже те из них, кто относится к этой гипотезе весьма сочувственно, полностью ее не поддерживают. Так, ван Стеенберген использует ее только для объяснения отдельных высказываний Сигера и отнюдь не распространяет ее на все творчество Брабантца, а Ф. Ч. Коллстон приходит, в конце концов, к следующему заключению: «Возможно, конечно, сам Сигер был твердо убежден, что его дело — просто разъяснять мнения философов прошлого, особенно Аристотеля. Однако его заявления об этом вполне могут объясняться соображениями предосторожности. Мы не знаем, что было на самом деле»⁷³.

Я, впрочем, полагаю, что для объяснения отдельных двусмысленных высказываний Сигера Брабантского не обязательно привлекать указанную «историко-философскую» гипотезу. По моему мнению, такая позиция могла быть обусловлена определенными причинами, например «соображениями осторожности», о которых упоминает Ф. Ч. Коллстон. В самом деле, если учение латинских аверроистов вступало в конфликт с основными догматами христианской религии, то в условиях Средневековья для представителей «группы Сигера» было бы вполне разумным прикрывать свою собственную позицию утверждениями типа «так полагали древние философы», отводя от себя обвинения в ереси и неблагочестии (можно отметить также, что такая практика была характерна и для Аверроэса, неоднократно то объявлявшего себя приверженцем «мнения философов», то публично от них отмежевывавшегося). Таково, в общих чертах, мнение П. Мандонне, который пишет, в частности, что Сигер «проявляет поразительное мастерство при защите самых смелых тезисов... Публичная полемика и особенно осуждение 1270 г. вынуждали аверроистов к скрытности... В силу жестоких наказаний, связанных с осуждением, аверроистам неизбежно приходилось таиться»⁷⁴.

Хотя гипотеза П.Мандонне, которую принимают и некоторые другие историки философии (например, М.Габманн и Б.Э.Быховский) непротиворечива и лучше, нежели «историко-философская» гипотеза, объясняет некоторые двусмысленности, встречающиеся в произведениях Сигера Брабантского, она, тем не менее, недоказуема. Источники не позволяют со стопроцентной уверенностью утверждать, что Сигер и его коллеги действительно «таились и скрывались», хотя это и весьма правдоподобно. Поэтому, на мой взгляд, данная гипотеза требует определенных уточнений и дополнений. Как уже было сказано выше, латинские аверроисты рассматривали философию Аристотеля как предел человеческой мудрости и как единственно возможную философию вообще, и, считая себя философами (читай — последователями Аристотеля), старались в своих собственных философских изысканиях во всем следовать за своим учителем. Но когда учение Аристотеля входило в противоречие с христианской догматикой, латинские аверроисты оказывались перед тяжелым выбором: либо оставить учение Аристотеля, либо пойти на конфликт с Католической Церковью. Фактически они, однако, не сделали ни того, ни другого. Прибегнув к теории «двух истин» (подробнее о ней см. далее раздел 3.1), они кардинально разделили сферы теологии и философии, что позволяло им, по их мнению, сохранить возможность философствовать по-аристотелевски, не вступая при этом в открытое противостояние с ортодоксией. Отсюда в сочинениях представителей «группы Сигера» постоянно проводится следующая мысль: если мы рассуждаем по-философски и опираясь на естественный разум, то в определенных вопросах мы приходим к определенным выводам, которые могут быть ложными с точки зрения христианской веры; однако религиозные догматы за пределами возможностей естественного разума, следовательно, они не могут обсуждаться и рассматриваться философом. При этом Сигер и его коллеги иногда (но далеко не во всех случаях) были склонны признавать, что истина веры

выше истины разума и, если так можно выразиться, «более истинная истина», но утверждали, тем не менее, что философ все равно должен оставаться при своем мнении, поскольку человеческий разум не может пойти дальше того, что изложено в сочинениях Аристотеля и его толкователей. Однако мы не можем знать, что было причиной такой позиции — необходимость «таиться и скрываться» или же некие иные соображения, например, попытка разрешить конфликт между философскими убеждениями и личной верой: как писал Э.Жильсон, «секрет индивидуальных сознаний — одна из границ истории»⁷⁵.

Заключение. Я полагаю, что, исходя из сказанного, можно вполне обоснованно утверждать, что: 1) учение, изложенное в сочинениях латинских аверроистов — действительно их собственное учение, а не курсы по истории философии; 2) указанные выше двусмысленности, обнаруживающиеся в сочинениях Сигера Брабантского, есть результат его приверженности теории «двух истин» вне зависимости от того, что именно привело философа к принятию этой теории.

2.4. Особое мнение В.В.Бибихина

В заключение второго раздела настоящей работы мне хотелось бы сделать несколько критических замечаний относительно двух публикаций известного отечественного культуролога В.В.Бибихина. Речь идет о Предисловии к публикации переводов двух трактатов Боэция Дакийского в журнале «Вопросы Философии»⁷⁶ и статье «Боэций Дакийский» в «Философской Энциклопедии»⁷⁷. Основная мысль, которую В.В.Бибихин представляет в указанных работах, заключается в том, что «латинский аверроизм» является «историографическим вымыслом»⁷⁸; однако не в том смысле, в каком об этом говорил ван Стеенберген (считавший, напомним, что термин «латинский аверроизм» неудачен потому, что Аверроэс не оказал определяющего влияния на творчество

«группы Сигера»), а в том смысле, что учение латинских авероистов абсолютно ортодоксально. По мнению В.В.Бибихина, «осуждение тезисов Боэция и Сигера Бранбургского признается ныне недоразумением. Оно было защитной реакцией церковного истеблишмента на угрозу своей мирской власти»⁷⁹. При этом В.В.Бибихин приписывает ван Стеенбергену «требование покончить с навязчивой легендой о еретичестве Боэция Датского»⁸⁰, а самого ван Стеенбергена (именно в связи с указанным обстоятельством) называет первым историком, который «дал себе труд в Боэция Датского вчитать»⁸¹.

В.В.Бибихин объявляет, таким образом, безусловно ложной всю историко-философскую традицию, берущую начало еще в XIX в., а Осуждение 1277 г. толкуется им как глупость и ошибка, совершенная невежественной комиссией Тампье. При этом культуролог приписывает западным историкам, в частности ван Стеенбергену, то, чего они не говорили, а если и говорили, то в другом контексте и по другому поводу. Например, ван Стеенберген никогда и нигде не утверждал, как пишет В.В.Бибихин, что в творчестве «Боэция Датского нет никакого нечестия»⁸²; напротив, как было неоднократно отмечено выше, он определял философию Боэция как «гетеродоксальный аристотелизм», отличительной чертой которого является именно *гетеродоксальность*: какая уж тут *ортодоксия*! Если ван Стеенберген не нашел у Боэция теории «двух истин» или признал вполне ортодоксальным текст одного из его трактатов, то из этого вовсе не следует (на мой взгляд, но не на взгляд В.В.Бибихина), что ван Стеенберген признал ортодоксальным *все* учение латинских авероистов.

В связи с этим мне хотелось бы сделать два замечания. Первое: мнение В.В.Бибихина действительно является *особым*, поскольку утверждение о *полной* ортодоксальности учения латинских авероистов в западной и отечественной литературе, насколько мне это известно, не фигурирует: отдельные историки, в том числе и ван Стеенберген, спорят

по поводу того, являются ли гетеродоксальными или ортодоксальными отдельные положения учений Сигера и Боэция, однако из серьезных историков философии никто и никогда не утверждал, что *все* написанное ими является образцом католической философии.

Второе: наверное, на теорию В.В.Бибихина вообще не стоило бы обращать никакого внимания, ибо это не столько научная теория, сколько бессвязный набор голословных и ничем не подтвержденных утверждений, происхождение которых (для меня, по крайней мере) совершенно непонятно. С другой стороны, пример В.В.Бибихина показывает, как легко в нашей стране, гонясь за дешевой популярностью, отбросить серьезную научную традицию, обвинить в невежестве всех несогласных со своей точкой зрения и выдать свои фантазии за научное исследование (помимо В.В.Бибихина в этом явно преуспели, например, сторонники «новой хронологии» Фоменко и многие другие). Я не слежу специально за творчеством В.В.Бибихина, поскольку оно в массе своей выходит за пределы собственно медиевистики, но несколько критических статей посвященных творчеству культуролога (см. напр., *Наумов Б. «Язык» лингвистики и «язык» философии. Contra Бибихин. Логос, 1. 1999. С. 216–221*), показывают, что не только меня беспокоит та легкость, с которой человек, не имеющий практически никакой должной профессиональной подготовки, берется решать сложнейшие проблемы и считается, при этом, в определенных кругах вполне респектабельным специалистом.

В связи с этими последними обстоятельствами одной из главных целей моей настоящей работы является доказательство того, что, вопреки мнению В.В.Бибихина, латинский аверроизм был сугубо гетеродоксальным направлением в средневековой философии, пусть даже для большинства серьезных историков философии, как в России, так и на Западе, это мое намерение может показаться странным и излишним в связи с очевидностью защищаемого мною положения.

3. ЧАСТНЫЕ АСПЕКТЫ ФИЛОСОФСКОГО УЧЕНИЯ ЛАТИНСКИХ АВЕРРОИСТОВ

3.1. Теория «двух истин»

Собственно под теорией «двух истин» обычно понимается способ решения вопроса о взаимоотношении веры и разума, теологии и философии, предполагающий, что положения первой вполне могут входить в противоречие с положениями второй, и наоборот, и при этом и те и другие будут оставаться истинными.

Первое упоминание о теории «двух истин» обнаруживается в знаменитом Прологе к Осуждению 1277 г., где сказано следующее: *Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sunt duae contrariae veritates, et quasi contra veritatem Sacrae Scripturae sit veritas in dictis gentilium damnatorum, de quibus scriptum est: «Perdam sapientiam sapientium», quia vera sapientia perdit falsam sapientiam* («Они говорят, что нечто является истинным с точки зрения философии, но не с точки зрения католической веры, как будто существуют две противоположные истины и как будто существуют противные истинам Священного Писания истины речений проклятых язычников, о которых написано: *Погублю мудрость мудрецов* (1 Кор. 1, 19), ибо истинная мудрость уничтожает ложную мудрость»).

Первым из историков, атрибутировавших латинским аверроистам теорию «двух истин» был П.Мандонне, который, основываясь на приведенных словах Пролога, а также на отдельных высказываниях из работ Сигера Брабантского, писал в своей знаменитой работе 1899 года «Сигер Брабантский и латинский аверроизм XIII столетия», что «ник-

то не может сомневаться в том, что наличие у аверроистов в целом и у Сигера в частности взаимоисключающих позиций в философии и вере является историческим фактом»⁸³.

Гипотеза Мандонне впервые была подвергнута критике Э.Жильсоном, который неоднократно выражал сомнения в том, что Сигер и его коллеги действительно полагали, что существуют две взаимоисключающие — теологическая и философская — истины. Так, в работе 1938 г. «Разум и откровение в Средние века» он пишет, что «ни один из представителей этой группы (т.е. группы Сигера — А.А.) не принял бы существование двух разных выводов, с одной стороны — философских, а с другой — теологических, которые могут быть в одно и то же время и абсолютно несовместимыми и абсолютно истинными»⁸⁴. А в более ранних «Этюдах по средневековой философии» он подчеркивал, что «эти философы (т.е. латинские аверроисты — А.А.) не принимали утверждения о том, что одновременно существуют две противоположные истины; Сигер Брабантский декларировал, что истина всегда находится на стороне веры»⁸⁵. Эту же идею Жильсон воспроизводит в «Истории христианской философии в Средние века»: «Мы не знаем ни одного текста, где он [т.е. Сигер — А.А.] утверждал, что необходимые философские заключения истинны, если они противоречили при этом христианской вере. Напротив, в таких случаях он всегда придерживался мнения, что истина находится на стороне веры»⁸⁶.

Однако после того как в 1954 г. Г.Сайо опубликовал трактат Боэция Дакийского *De aeternitate mundi* («О вечности мира») некоторые исследователи, в том числе сам Сайо и Ф.Сассен, пришли к выводу, что в данном трактате теория «двух истин» так, как ее понимал Мандонне, дана в чистом виде. С резкой критикой этой позиции выступил ван Стеенберген, который предложил свою собственную интерпретацию текста трактата (ее я коснусь позднее). При этом ван Стеенберген, как и Жильсон, исходил из того, что «теория «двух истин» является результатом поверхностной и некор-

ректной интерпретации двух групп текстов — сторонников гетеродоксального аристотелизма с Факультета Искусств и их оппонентов»⁸⁷. Более того, по мнению ван Стеенбергена, ни Боэций, ни Сигер не могут считаться противниками ортодоксии — по крайней мере, в вопросе отношения веры и разума: с точки зрения лувенского профессора, позиция латинских аверроистов в вопросе отношения теологии и философии если не тождественна, то предельно близка к позиции Фомы Аквинского.

Как у Жильсона и ван Стеенбергена, так и у их оппонентов имеется значительное число сторонников, а потому спор о наличии у латинских аверроистов теории «двух истин» продолжается и по сей день. При этом я хотел бы сразу представить главные аргументы обеих сторон. Сторонники гипотезы Жильсона — ван Стеенбергена основываются, прежде всего, на простом (и весьма справедливом) заключении: поскольку с точки зрения любого средневекового философа *contradictoria simul non stant*, то и искать теорию «двух истин», которая, как пишет ван Стеенберген, совершенно несовместима с фундаментальными принципами философии Аристотеля⁸⁸, в сочинениях «радикальных аристотеликов» — пустая трата времени. Напротив, сторонники теории Мандонне не могут пренебречь историческими свидетельствами: если Фома Аквинский, авторы Осуждения 1277 г., Раймунд Луллий и другие современники Сигера Брабантского обнаружили в их сочинениях теорию «двух истин», то это требует какого-то объяснения. Кроме того, если учесть, что уже в самом начале XIV в. у Жана Жаденского теория «двух истин» представлена вполне ясно (это подтверждает даже ван Стеенберген), то не представляется совершенно невозможным, чтобы эта теория не имела сторонников в 70-х гг. XIII столетия. Наконец, трудно согласиться, что в текстах самих латинских аверроистов невозможно обнаружить ничего подобного теории «двух истин»: если бы дело обстояло именно таким образом, то весь этот спор о теории «двух истин» не длился бы на протяжении целого столетия.

Предварительные замечания. Перед тем, как представить свою собственную точку зрения на данную проблему, мне хотелось бы сделать несколько предварительных замечаний.

Во-первых, я сразу же хочу отмежеваться от точки зрения, согласно которой теория «двух истин» обнаруживается уже в сочинениях Аверроэса. Аверроэс явно не придерживался данной теории, поскольку, по его мнению (если основываться на тексте «Рассуждения, выносящего решение относительно связи между религией и философией»), истина при конфликте философии и теологии всегда пребывает на стороне философии, а Коран есть не что иное, как символическое и метафорическое (а потому уже ущербное, хотя и весьма полезное в практическом смысле) изложение философии Аристотеля.

Во-вторых, мне, как и некоторым другим историкам (в частности, Э.Жильсону), никак не удается отделаться от мысли о какой-то недоговоренности и двусмысленности в высказываниях латинских аверроистов, посвященных вопросу о взаимоотношении философии и религии. Жильсон, как правило, был склонен связывать эту двусмысленность с особым психологическим состоянием «глубоко религиозных душ, весьма преданных христианской вере, чьи философские убеждения, однако, имели мало общего с тем, что, как они верили, являлось истинным»⁸⁹. Отчасти я уже затронул эту проблему в разделе 2.3; однако, по моему мнению, дело здесь не только в личной вере латинских аверроистов. Впрочем, как бы то ни было, интерпретация учения «группы Сигера» об отношении философии и религии — задача весьма трудная и, ко всему прочему, не имеющая, похоже, полностью однозначного решения. Если латинские аверроисты действительно (а таково мое убеждение), в силу осторожности или по каким-то другим причинам, в своих публичных сочинениях сознательно стремились избежать ясности в данном вопросе, излагая свое истинное учение в «закоулках», как выражался Фома, и в личных беседах, то они добились весьма впечатляющего результата.

Тем не менее, рискнув предпринять попытку изложить свое собственное мнение относительно наличия теории «двух истин» у латинских аверроистов, я хотел бы начать с представления отдельных высказываний латинских аверроистов, которые, на мой взгляд, не согласуются (частично или полностью) с гипотезой Жильсона — ван Стеенбергена и требуют хотя бы какого-то иного объяснения.

Во-первых, Жильсон не прав в том, что в случае конфликта философии и теологии истина, по мнению Сигера Брабантского, всегда оказывается на стороне теологии. Вот наиболее яркий пример. В комментарии к III книге «О душе», касаясь вопроса о совечности разумной души Богу, Сигер пишет следующее: *Dico autem quod, licet non sit necessaria positio Aristotelis, sicut ostensum est, ipsa tamen <est> probabilior quam positio Augustini* («Но я утверждаю, что хотя позиция Аристотеля, как показано, не необходима, она, тем не менее, более вероятна, чем позиция Августина») ⁹⁰. Во-вторых, разберем, что, собственно, есть для «группы Сигера» философия. То, что философия есть поиск и постижение истины, для латинских аверроистов очевидно: так, Боэций Даккийский пишет о том, что философ должен рассматривать любую рациональную проблему и «решать, как в ней обстоит дело с истиной» ⁹¹. Примем также, что определенные философские положения истинны (неважно, какие именно это будут положения, важно, чтобы они были первоначалами философии, из которых с необходимостью дедуцируются дальнейшие выводы). То, что такие истинные положения в философии существуют, никто из латинских аверроистов не отрицает (равно как и Жильсон и ван Стеенберген не приписывают латинским аверроистам уверенность в ложности *всех* положений своей философии). Далее: если Сигер и Боэций, основываясь на безусловно истинных посылах, приходят в своих философских исследованиях к определенным положениям, противоречащим христианским догматам, то можно задать вопрос: истинны ли эти окончательные положения? Допустим, что нет, а речь идет только о «мнении»

древних философов, как в одном месте замечает Сигер. Однако как же быть с бесчисленными *verum est* в отношении философских положений, на которых основываются эти «ложные» выводы? Возможно ли, чтобы из истины (т.е. из исходных истинных посылок) с необходимостью следовала ложь (т.е. те выводы, которые противоречат христианской догматике)? Или же имеет место ошибка вывода? Но в чем именно состоит эта ошибка и почему сами латинские авероисты ее не замечают: ведь они, напротив, неоднократно указывают, что аргументы философов обладают необходимостью и, *secundum rationem humanam*, т.е. с точки зрения человеческого разума, абсолютно корректны?

Кроме того, если основываться на предлагаемой в рамках теории Жильсона — ван Стеенбергена дихотомии «истина — ложь», то ясно, что Сигер Брабантский, считая истины христианства истинами, должен с необходимостью полагать, что «мнения» философов ложны. Почему же он тогда *нигде и никогда* об этом не говорит? Почему он употребляет выражения типа «так считают нектогорые», «таково мнение философов, полученное в результате рационального исследования», а не пишет просто, что все это — заблуждения, как это делал, например, Эгидий Римский? Почему он, считая, что «все мнения, которые не могут быть опровергнуты — истинны»⁹², не опровергает мнения философов, если считает их ложными и видит, что они противоречат его собственным христианским убеждениям, но, напротив, постоянно приводит аргументы в их поддержку? Более того, почему Бозций Дакийский прямо указывает, что физик, утверждающий вечность мира «в силу естественных причин»⁹³ говорит истину?

Теперь касательно свидетельств современников. Из приведенного выше текста Пролога, на мой взгляд, с очевидностью следует, что авторы Осуждения видели в творчестве латинских авероистов нечто вроде теории «двух истин»; по крайней мере, они были убеждены в том, что для «группы Сигера» существует какая-то иная истина, кроме истины христианской религии.

Теперь свидетельство Фомы Аквинского из *De unitate intellectus contra Averroistas* («О единстве разума против аверроистов»): «Еще более тяжелой ошибкой, — пишет Фома, — является то, что он [т.е. Сигер] говорит далее, что «с помощью разума я необходимо заключаю, что разум один по числу, но верю твердо держусь противного»: ибо он полагает, что мы верим в то, противоположное чему может быть необходимо доказано, а поскольку необходимо доказано может быть только необходимо истинное, противоположным которому является невозможное ложное, то из его слов следует, что мы верим в невозможное и ложное, которое не может содейть даже Бог, но уши верующих не могут перенести таких речей»⁹⁴.

Теперь — свидетельство Раймунда Луллия, представленное в одном из его диалогов, являющихся, по его утверждению, записями споров с парижскими аверроистами: «Раймунд утверждает, что аверроист высказывает противоречивое суждение, говоря, что разумом безусловно постигает, что Богу по природе невозможно быть Троичным, Творцом, Воплощенным и т.д., но верит противному, поскольку считает себя католиком, христианином и верующим. А аверроист оправдывается тем, что он не высказывает противоречивого суждения постольку, поскольку.. понимание (постижение разумом — *intelligere*) не есть вера, а противоречие есть утверждение и отрицание по отношению к одному и тому же».

Все эти свидетельства современников, вкуче с поставленными выше вопросами, на мой взгляд, вполне ясно показывают, что с теорией Жильсона — ван Стеенбергена дело обстоит не так хорошо, как хотелось бы ее авторам. Однако все, что они могут представить в защиту своей гипотезы — это утверждение о том, что ни один средневековый философ не признал бы наличия двух противоречащих друг другу истин. Тем не менее, это более чем весомый аргумент. Действительно, если мы рассмотрим отдельные суждения Сигера Брабантского, то мы обнаружим среди них те, которые, на первый взгляд, подтверждают теорию Жильсона —

ван Стеенбергена. Так, Сигер вполне однозначно отрицает, что два противоречивых высказывания могут быть истинны одновременно: «Надлежит сказать, что не бывает так, чтобы нечто одновременно было и не было и что противоречивые высказывания одновременно не могут быть истинны. Более того, это — первое, что разум отвергает как невозможное, благодаря чему прочие невозможные [высказывания] постигаются как невозможные»⁹⁵.

Значит ли это, что вопрос закрыт, как полагают Жильсон и ван Стеенберген? Я так не думаю, и вот почему. Во-первых, вышеприведенное суждение Сигера из *Impossibilia* появляется в контексте решения философских проблем, а вовсе не вопроса о взаимоотношении религии и философии; для того, чтобы оно равным образом могло бы прилагаться и к этому вопросу, требуется, чтобы философские и теологические суждения имели одинаковый статус: иначе говоря, они должны быть равноправны в плане принципиальной постижимости их человеческим разумом (под «принципиальной, или потенциальной постижимостью» я имею в виду не возможность рационального познания *всех* положений теологии человеком *pro statu isto*, т.е. в этой жизни, но принципиальную их «непротиворазумность», о которой говорил Фома Аквинский, допускавший, что хотя и не все положения теологии могут быть постигнуты разумом, они при этом не противоречат человеческому разуму, и то, что не очевидно человеку «здесь и сейчас», он сможет вполне постигнуть в жизни грядущей, в которой праведники будут допущены к *visio beata*, непосредственному лицезрению Божественной сущности). Если мы будем исходить из этой «потенциальной постижимости», или «потенциальной рациональности» положений теологии, как это делал, например, Фома, и что, по всей видимости, негласно предполагается Жильсоном и ван Стеенбергенем, то действительно, *contraria non simul stant*. Однако что, если теологические и философские суждения обладают различным статусом: говоря проще, что, если теологические суждения не являются

рациональными ни реально, ни потенциально, и ни при каких обстоятельствах не могут постигаться человеческим разумом в том смысле, в каком постигаются разумом положения философии? Какое в этом случае мы будем иметь право считать их контрадикторными философским положениям, которые вполне рациональны? Вспомним аргумент аверроиста из диалога Луллия: *intelligere* не есть *credere*, а противоречие есть утверждение и отрицание, высказанные по отношению к одному и тому же.

Во-вторых, если представить теорию «двух истин» как ситуацию, когда относительно одного и того же предмета высказываются контрадикторные суждения, причем высказываются *simpliciter*, т.е. безусловно (например, некто утверждает, что А существует и не существует), и при этом допускается безусловная истинность того и другого суждения, то Жильсон и ван Стеенберген правы: никто из средневековых авторов такую теорию не поддержал бы, поскольку данная теория нарушает один из основных законов логики и философии — принцип непротиворечия. Однако что, если теология и философия — хотя бы в силу указанных выше обстоятельств — имеют сферы столь различные, что теологические принципы и объяснительные схемы никоим образом не пересекаются с философскими, и наоборот? Например, философ утверждает: «Поскольку известно, что *ex nihilo nihil est*, творение из ничего невозможно», а теолог возражает: «Если мы исходим из причин естественных, утверждение философа верно; он, однако, не принимает в расчет Божественного всемогущества; если же мы примем в расчет Божественное всемогущество, то станет понятно, что творение из ничего возможно». Таким образом, имеется ситуация, когда одновременно истинны контрадикторные, на первый взгляд, высказывания: «творение возможно» и «творение невозможно». Нетрудно заметить, что одновременная истинность этих высказываний имеет место только в том случае, если философия не вторгается в область теологии и наоборот. Как только теолог, например, начинает применять в своем исследовании объяснительные схемы философии,

обращаясь не к вере и Священному Писанию, но к разуму, и пытается доказать возможность творения средствами философии, он пересекает границу и равновесие «двух истин» прекращает существование. То же касается и философа в случае, если он начинает философски исследовать догматы, изложенные в Писании.

Для того чтобы понять, придерживались ли латинские аверроисты этой или какой-либо сходной точки зрения, я намереваюсь произвести далее детальный анализ трактата Боэция Дакийского *De aeternitate mundi* («О вечности мира»). Этот трактат является единственным из дошедших до нас сочинений «группы Сигера» явно посвященных проблеме взаимоотношения религии и философии, кроме того, он интересен и тем, что вызвал жаркую полемику среди историков философии и породил значительное число разнообразных интерпретаций.

Итак, Боэций начинает с того (тезис 1.1), что не следует искать доказательства тому, во что надлежит верить. В то же время, считает он, не по-философски верить в то, что неочевидно, но может быть доказано. Далее Датчанин разъясняет свою главную задачу (тезис 1.2): она состоит в том, чтобы привести к согласию суждение христианской веры по вопросу о вечности мира (т.е. христианскую идею «новизны» мира, согласно которой мир не вечен и не существовал до того, как обрел существование) и суждение Аристотеля и других философов о том же, «насколько они обладают доказательной силой»⁹⁶.

Итак, Боэций констатирует, что между христианской религией и философией существует определенный конфликт. Тем не менее, этот конфликт, с точки зрения Боэция, носит только кажущийся характер (тезис 1.3): «Их [т.е. философов] положение ни в чем не противоречит положению христианской веры, разве что в [глазах] неразумяющих».

Реальный конфликт невозможен потому, что (тезис 1.4) философия «опирается на доказательства (*demonstrationes*) и достоверные возможностные аргументы (*rationes certae possibiles*) а вера — на многочисленные чудеса, а не на умозаключения»⁹⁷.

Далее Боэций заявляет (тезис 1.5), что «аргументы некоторых еретиков, посредством которых они доказывают, что мир вечен, не имеют силы».

После этого Боэций приводит ряд аргументов в пользу того, что 1) мир не вечен; 2) мир может быть вечным; 3) мир вечен.

Далее Боэций представляет свое *solutio* (решение). Прежде всего, он опять уточняет свою позицию, а именно, пределы компетенции философии. Боэций утверждает (тезис 1.6), что нет такого вопроса, имеющего рациональное решение, который философ не мог бы обсуждать и решать. Это так потому, что философ изучает все сущее (тезис 1.7): «Как философия учит сущему, так и части философии — частям сущего... следовательно, философ способен решать любой вопрос, могущий обсуждаться в умозаклчениях: ведь любой вопрос, могущий обсуждаться в умозаклчениях, относится к какой-либо части сущего, а философ исследует все сущее — естественное, математическое и Божественное».

Далее Боэций вместо того, чтобы заняться ранее обещанным (т.е. приводить к согласию философию и религию и доказывать, что представленные им ранее аргументы в пользу вечности мира ложны), приступает к разъяснению того, что ни один философ не может доказать, что мир *не вечен*.

Итак, Боэций указывает, что, во-первых, не-вечность мира не может доказать физик (тезис 1.8): «Ясно видно, что физик не может полагать некое движение новым, кроме как если ему предшествует некое движение, которое является его причиной; следовательно, поскольку в мире необходимо полагать некое первое движение, ведь в движениях, из которых одно есть причина другого, нет ухода в бесконечность, следует, что физик из своей науки и своих начал, которыми он пользуется, не может полагать первое движение новым. Поэтому Аристотель, исследующий в VIII книге «Физики», произведено ли некогда движение, которого прежде не было, используя те начала, о коих только что было

сказано, и, говоря как физик, полагает первое движение бесконечным в той и другой части [т.е. мир не имеет начала и конца, т.е. вечен — А.А.]»⁹⁸.

Видно, что доказательство того, что не существует философских аргументов в пользу не-вечности мира, плавно превращается у Боэция в доказательство того, что — с точки зрения физики — мир вечен. Это более чем странно, учитывая, что Боэций ранее собирался доказывать ложность аргументов в пользу вечности мира. Однако Датчанин на этом не останавливается. Он пишет далее, что (тезис 1.9) «из этого также с очевидностью следует (если кто-нибудь внимательно разберет нами сказанное), что физик не может рассматривать творение. Ибо природа производит любое свое следствие из субъекта и материи, а произведение из субъекта и материи есть порождение, а не творение. Поэтому физик не может рассматривать творение»⁹⁹. И, надо заметить, физик должен отрицать не только творение, но, как будет видно из дальнейшего, и воскресение мертвых.

Здесь Боэций приводит возможное возражение, причем оппонентом является, по всей видимости, св. Фома Аквинский¹⁰⁰ (тезис 1.10). «Если же возражишь, — пишет Датчанин, — что поскольку такова истина христианской веры и безусловная истина, что мир нов и не вечен, и что творение возможно, и что был первый человек, и что умерший человек восстанет живым без порождения и тот же по числу, и что человек, тот же по числу, прежде бывший тленным, станет нетленным... то пусть даже физик и не может иметь дела с этими истинами и обладать о них научным знанием, в силу того, что начала его науки не простираются на столь сложные и таинственные дела божественной мудрости, он, однако, не должен отрицать эти истины. Ведь хотя один знаток свободных искусств, [исходя] из своих начал, не может иметь дела и обладать научным знанием об истинах наук других знатоков, он, однако, не должен их отрицать. Следовательно, хотя физик не может обладать научным знанием о том, что сказано выше, и утверждать [это], поскольку нача-

ла его науки не распространяются на таковое, он, однако, не должен отрицать, если другой приводит эти [положения], что они истины, но не посредством умозаключений, а в силу откровения, произведенного некоей более высокой причиной»¹⁰¹.

Оппоненту Боэций решительно возражает (I.10a): «На это надлежит сказать, что истины, которые физик, [исходя] из своих начал, не может вывести и [о которых не может] обладать научным знанием, и которые, однако, не противоречат его началам и не разрушают его науку, он не должен отрицать. Например, то, что [утверждение] «вокруг любой означенной точки на плоскости возможны четыре прямых угла» истинно, физик не может вывести из своих начал, но и отрицать не должен, поскольку это не противоречит его началам и не уничтожает его науку. Однако ту истину, которую он не может вывести из своих начал и [о которой не может] обладать научным знанием, и которая, однако, противоречит его началам и уничтожает его науку, он должен отрицать, ибо как выводимое из начал должно быть принято, так и противоречащее им — отвергнуто: то, что умерший человек непосредственно восстает живым и вещь порождаемая возникает без порождения, как полагает христианин, полагающий воскресение мертвых так, что тленному должно восстать тем же по числу, физик *должен* [курсив мой — А.А.] отрицать, поскольку физик соглашается только с тем, что, как он видит, возможно в силу естественных причин»¹⁰².

Далее Боэций приводит другое возражение (тезис I.11): «Если же возразишь далее: если то, что умерший человек непосредственно восстает живым и тем же по числу, как полагает христианская вера, истиннейшая в своих положениях, является истиной, разве не высказывает *ложь* [курсив мой — А.А.] отрицающий это философ?»¹⁰³.

Нет, отвечает Боэций, не является (тезис I.11a): одновременно имеет место (*simul stant*) новизна мира «в силу более высоких причин» и «вечность мира» в силу причин физических. «Надлежит сказать, что как одновременно име-

ет место, что первое движение и мир новые [в силу более высоких причин] и, однако, не новые в силу естественных причин и начал, так же одновременно имеет место, если кто внимательно приглядится, истинность того, что мир и первое движение новые, и высказывания физика, отрицающего, что мир и первое движение новые, поскольку физик отрицает, что мир и первое движение новые как физик, то есть, отрицает, что они новы в силу природных начал, ведь все, что отрицает или принимает физик, поскольку он физик, он отрицает или принимает из природных причин и начал». Поэтому, разъясняет Боэций (тезис I.12), «заключение, в коем физик утверждает, что мир и первое движение не являются новыми, взятое *абсолютно* [курсив мой — А.А.], ложно, но если оно отнесено к тем основаниям и началам, из коих выведено [курсив мой — А.А.], то из них оно следует. Ибо мы знаем, что тот, кто говорит «Сократ есть белый», и тот, кто отрицает, «Сократ не есть белый *secundum quid* [т.е. в некотором смысле]», оба говорят истину»¹⁰⁴.

Отсюда следует, с точки зрения Боэция (тезис I.13), что «истину говорит христианин, утверждая, что мир и первое движение — новые..., и физик, который утверждает, что это невозможно в силу естественных причин»¹⁰⁵. В заключение Боэций устанавливает два факта (тезис I.14): «Первый: физик не противоречит христианской вере в вопросе о вечности мира; второй: [исходя] из естественных оснований нельзя показать, что мир и первое движение — новые».

Далее Боэций доказывает, что не-вечность мира не может доказать математик. Во-первых, это не может доказать астрономия как первая часть математики (тезис I.15): «Одна часть математических [наук] — астрология, которая имеет две части: одна учит о различных движениях светил и их скоростях... о расстояниях между ними, об их соединениях и аспектах, и прочем таковом; вторая часть науки о звездах учит о следствиях, которые звезды производят во всем теле, кое расположено под небесным сводом. И ни то, о чем учит первая часть, ни то, о чем учит часть вторая, не показывают,

что мир и первое движение являются новыми, ибо и быстрое, и медленное движение тех или иных звезд в своих сферах по отношению к другим, а также их соединения по отношению друг к другу могут быть такими же, будь мир и первое движение вечными. И вследствие того, что только что сказано, и вторая часть науки о звездах не может показать, что мир и первое движение новые, поскольку звезды, будь мир и первое движение вечными, могли бы иметь те же движения, соединения и силы, что и теперь, в силу чего они могли бы производить в подлунном мире следствия, равные тем, кои производят сейчас, и при вечности мира и первого движения; следовательно, и вторая часть науки о звездах не может показать, что первое движение и мир являются новыми»¹⁰⁶.

После этого следует доказательство того, что не-вечность мира не может быть доказана и в рамках иных математических наук — геометрии, арифметики и музыки (тезис I. 16): «Действительно, это [т.е. не-вечность мира] не следует из начал геометрии, поскольку противоположность консеквента может иметь место при [том же] antecedенте, то есть то, что первое движение и мир вечны, может совмещаться с началами геометрии и всеми ее заключениями... И то же самое я говорю о третьей и четвертой части математических наук, каковы суть арифметика и музыка, и [поясняя это] тем же самым способом, каковым пояснял в случае геометрии. И это очевидно для того, кто сведущ в этих науках и кто знает их возможности»¹⁰⁷.

Далее Боэций доказывает, что не-вечность мира не может доказать метафизик (тезис I. 17): «А что и метафизик не может показать, что мир нов, очевидно из этого: мир зависит от Божественной воли, как от своей достаточной причины; но метафизик не может доказать, что некое следствие может следовать за своей достаточной причиной после определенной длительности или быть отложенным по отношению к своей достаточной причине; следовательно, метафизик не может доказать, что мир не совечен Божественной воле, коль скоро мир создан исключительно божественным образом»¹⁰⁸.

Закончив с доказательством того, что никакой философ не может представить рациональных аргументов в пользу не-вечности мира, Боэций предлагает читателю рассмотреть следующий силлогизм, являющийся, по большому счету, *главным итогом solutio* (тезис I.18): философ способен обсуждать и решать все вопросы, имеющие рациональный характер; но никакой философ не может показать, что мир не-вечен; следовательно, «никакой человеческий разум не в состоянии показать, что первое движение и мир новые, равно как и не может показать то, что они вечны, поскольку тот, кто доказал бы это, должен был бы доказать форму Божественной воли. А кто ее исследует?»¹⁰⁹.

Далее следует уточнение и заключение. Уточнение таково (тезис I.19): «Вера полагает много такого, что не может быть исследовано человеческим разумом, то там, где не достает разума, пусть восполняет вера, каковая должна исповедовать, что Божественное могущество выше человеческого понимания»¹¹⁰.

Окончательное заключение, представленное Боэцием имеет следующий вид (тезис I.20): «Итак, мы говорим, что мир не вечен, но создан внове, хотя это и не может быть доказано разумом, как было видно выше, как и некоторые другие [положения], также принадлежащие вере: ведь если они могли бы быть доказанными, это была бы не вера, но знание»¹¹¹.

Далее Боэций приводит свои возражения на аргументы в пользу вечности мира, оставив без внимания те, которые допускают *возможность* вечности мира, указав попутно, что аргументы в пользу не-вечности мира «признаются в силу их заключения, хотя могут быть опровергнуты, поскольку являются софистическими»¹¹².

В конце Боэций еще раз излагает свою основную идею, подчеркивая, что (тезис I.21) «христианин признает, что вывод, полученный посредством философских умозаключений, не может быть иным на тех основаниях, на коих он получен, если он может быть получен на основании природных причин. Он допускает, что умерший не восстанет

живым непосредственно тот же по числу и что не может быть иначе, [если исходить из] естественных причин, на основании коих получен вывод; он допускает, однако, что это может быть иначе вследствие более высокой причины, которая есть причина всей природы и всего причиненного сущего. Поэтому тонко мыслящий христианин не принужден своим Законом разрушать начала философии, но сохраняет веру и философию не нападая ни на ту, ни на другую»¹¹³.

При попытке внимательного прочтения трактата Бозция, у историка не может не возникнуть целого ряда трудноразрешимых вопросов. Я приведу только некоторые.

1. Не вполне ясно, что собственно, имеется в виду под «суждением философов», которое Бозций пытается привести к согласию с христианской верой. Это не есть позиция, согласно которой мир существует вечно, поскольку Бозций объявляет, что собирается опровергнуть доказательства, подтверждающие вечность мира, и не есть позиция, согласно которой мир «нов», поскольку в этом случае не возникало бы конфликта между положениями философии и положениями теологии. Следовательно, остается только, что «суждение философов» — агностическая позиция, сообразно которой нельзя доказать ни то, что мир вечен, ни обратное. Однако с учением каких философов эту позицию можно отождествить? Бозций пишет далее, что Аристотель в «Топике» придерживается мнения, что «бывает такая проблема, о коей мы никоим образом не можем составить мнения, например, вечен ли мир» (*Aliquid est problema de quo neutro modo opinamur, ut utrum mundus sit aeternus*)¹¹⁴. Однако этот маргинальный пример, который, к тому же, приведен Бозцием с искажением текста Аристотеля¹¹⁵, никоим образом не может перевесить тот очевидный факт, что Аристотель в «Физике» и «Метафизике» однозначно придерживался тезиса о вечности мира¹¹⁶. Все это тем более странно, что Бозций прекрасно осведомлен о позиции Стагирита, поскольку неоднократно¹¹⁷ приводит цитаты из Аристотеля в рамках аргументов в пользу вечности мира (!).

2. Если философия (см. тезис 1.7) исследует все сущее, то почему она не может исследовать проблему вечности мира? Возможен ответ: потому, что философия не может исследовать «форму Божественной воли». Но ведь физиком доказано (см. тезис 1.8), что мир вечен?

3. Опять-таки, если физик доказал, что мир вечен, и это высказывание истинно, и при этом не противоречит христианской вере (см. тезис 1.13), то почему и зачем Боэций опровергает доказательства того, что мир вечен? Вообще, с аргументом «от движения» из VIII книги «Физики», который Боэций приводит среди опровергаемых им аргументов в пользу вечности мира, явно что-то не так. Сначала он появляется в списке аргументов, которые надлежит отвергнуть (№ 10). Затем он возникает в *solutio* как основа доказательства вечности мира в физике. Здесь этот аргумент принимается Боэцием как корректный и не противоречащий христианской догматике. Однако затем Боэций решительно опровергает этот же аргумент в «ответах на возражения».

4. Далее: весьма большое сомнение вызывает итоговый силлогизм (см. тезис 1.18). Первая его посылка утверждает, что философ способен решать только проблемы, имеющие рациональное решение. Вторая посылка утверждает, что никакой философ не способен доказать не-вечность мира (заметим: только не-вечность). Вывод же включает в себя и то, что не существует аргументов в пользу не-вечности мира, и то, что не существует аргументов в пользу вечности мира. Очевидно, тем не менее, что данный вывод сделать невозможно, поскольку во второй посылке ничего не сказано о неспособности философа доказать вечность мира (это и неудивительно, если учесть, что ранее Боэций писал о том, что вечность мира может доказать физик).

5. Но, конечно же, наиболее очевидный и (в нашем случае) важный вопрос, который можно адресовать Боэцию: это то, как он собирается совмещать истинность утверждение физика о вечности мира, невозможности творения и воскресения мертвых с истинностью догматов Католической

Церкви, а также то, что значат его слова о том, что две кон-традикторные истины *simul stant*? Если это не теория «двух истин», то что же это такое?

Историки не раз пытались проанализировать содержание трактата и как-то объяснить некоторые, мягко говоря, несоответствия между отдельными его положениями. Далее я приведу две возможные интерпретации содержания трактата, делая акцент на вопросе о наличии в этом трактате теории «двух истин». Одна из этих интерпретаций принадлежит Ф. ван Стеенбергену, другая — Д. Уипелу.

Позиция Стеенбергена выглядит приблизительно так: «Бозций не только не придерживается теории «двух истин», но, напротив, его фундаментальный тезис... заключается в том, что между результатами философского и теологического исследования нет *реального* [курсив Стеенбергена — А.А.] противоречия»¹¹⁸. Почему такого противоречия нет? Да потому, что «никакая философская наука, ни физика, ни математика, ни метафизика, не может показать, что мир начал быть. С другой стороны, ни одна из этих наук не может доказать, что мир вечен. В общем: по отношению к этому вопросу [т.е. вопросу о вечности мира — А.А.] философия занимает агностическую позицию и, как следствие, у нее не может быть даже видимости конфликта с верой, согласно которой мир начал существовать... поэтому взгляды Бозция «совпадают со взглядами Фомы Аквинского и... абсолютно ортодоксальны»¹¹⁹.

Далее Стеенберген вступает в полемику с первым издателем трактата, Г. Сайо, который в ряде статей указывал на наличие в *De aeternitate mundi* теории «двух истин». Подвергая сомнению корректность определения теории «двух истин», предложенного Сайо, ван Стеенберген пишет следующее: «Библиотекарь по профессии, Сайо не философ и не историк философии. Он не был готов к работе по интерпретации трактата, которую он предпринял. Это станет ясным..., если рассмотреть определение теории «двух истин», им предложенное: «Сообразно этой теории, две противные (*opposé*)

истины, а именно, философская и теологическая, могут быть истины в одно и то же время (*simul stare possunt*), не противореча друг другу». Ясно, что это определение совершенно неприемлемо..., поскольку приписывает им [т.е. «группе Сигера»] противоречие в самом прямом смысле слова, а именно, что противоречащие истины не противоречат друг другу»¹²⁰. Что же касается «шокирующего», по выражению ван Стеенбергена, пассажи Бозэция о том, что физик должен отрицать христианские догматы, поскольку они «уничтожают его науку», а также мнения Датчанина о том, что учение физика о вечности мира не находится в противоречии с учением Церкви о его не-вечности, то ван Стеенберген пишет следующее: во-первых, согласно Бозэцию, «физик должен отрицать эти истины [т.е. истины теологии — А.А.] с частной точки зрения его науки и ее принципов, при том, что он признает их, и верит, что они возможны благодаря вмешательству Причины, более высокой, нежели естественные»¹²¹. И во-вторых: «Научные истины истинны в определенном аспекте (*secundum quid*), так сказать, в границах принципов и методов естественных наук, в то время как богооткровенная истина имеет абсолютную ценность (*veritas simpliciter*)»¹²².

Мнение Д. Уипела касательно трактата «О вечности мира» предельно близко к позиции Стеенбергена: американский профессор занят преимущественно доказательством того, что никаких следов теории «двух истин» в трактате Бозэция нет. «Читатель может отметить, как легко вывести из слов Бозэция об одновременной истинности двух противоположных высказываний его приверженность теории «двух истин». Но в действительности у него нет ничего подобного. Он имеет в виду, что когда физик отрицает, что мир и первое движение начали существовать, он делает это как физик..., в соответствии с естественными причинами. ... Будучи ложным в абсолютном смысле, это отрицание соотнобразится с принципами и аргументами естественной философии. ... Христианин же высказывает истину, причем абсо-

лютную, когда говорит, что мир начал существовать, поскольку... это имеет место по причине более высокой, нежели любая естественная причина»¹²³.

Касательно точки зрения ван Стеенбергена, мне хотелось бы отметить следующее. Несомненно, что в его рассуждениях имеется определенная доля истины. Например, вполне возможно, что Сайо изложил свои идеи не лучшим образом. Однако, даже соглашаясь со Стеенбергеном в этом отношении, я не могу, тем не менее, принять его выводы. Во-первых, ван Стеенберген как-то забывает, что Боэций все-таки считает возможным для физика доказать вечность мира (именно так: начиная с доказательства того, что физик *не может доказать, что мир не-вечен*, Боэций приходит, в конце концов, к выводу, что «Аристотель, исследующий... произведено ли некогда движение, которого прежде не было, используя те начала, о коих только что было сказано, и, говоря как физик, полагает первое движение бесконечным в той и другой части»¹²⁴). Если же кому-то покажется, что это — маргинальный пример, а на самом деле Боэций не считал, что физик может доказать вечность мира, то я могу сослаться на 30 вопрос из первой части комментария Боэция к «Физике», где он доказывает вечность первоматерии (подробнее этот вопрос разбирается в разделе 3.3.3 настоящего исследования). В общем, я хочу сказать, что аргументы ван Стеенбергена основываются на том, что Боэций занимает совершенно агностическую позицию в вопросе о вечности мира. Но, как видно из сказанного, это не так (по крайней мере, это весьма сомнительно).

Еще один аргумент в пользу того, что в вопросе о вечности мира позиция Боэция Дакийского не является агностической — по крайней мере, если речь идет о физике. Как уже говорилось, Боэций утверждает, что физик приходит к утверждению о том, что мир вечен, основываясь на своих «причинах и началах». То, что противоречит его «причинам и началам», он должен отрицать (*repugnans principiis est negandum*), поскольку таковое разрушает его науку (*destruunt*

suam scientiam). Однако можно задать вопрос: каков, собственно, статус тезисов, которые выдвигает христианин и которые противоречат принципам физики: можно ли принять гипотезу о не-вечности мира хотя бы как вероятностную? Ясно, что если бы позиция Боэция была агностической, он дал бы на этот вопрос положительный ответ, даже считая, что тезисы христианина недоказуемы (пример: Фома Аквинский, придерживался философского агностицизма в вопросе о вечности мира и, *веря как католик* в то, что мир *не-вечен*, не видел, тем не менее, в *возможности* вечности мира ничего противоразумного: «Не следует, что Бог не мог сделать так, чтобы возникло нечто вечно сущее»¹²⁵). Тем не менее, ответ Боэция на этот вопрос прямо противоположный: тот, кто отрицает начала физики, утверждает *невозможное* (*qui negat principia concedit impossibile*¹²⁶). Однако, согласно средневековой логической традиции, противоположность невозможному — необходимое истинное (*verum necessarium cuius oppositum est falsum impossibile*¹²⁷), следовательно, Боэций весьма конкретно и явно высказывается в пользу истинности положения о вечности мира, попутно называя учение христианской Церкви невозможным (как тут не вспомнить вышеприведенные слова Фомы Аквинского, по мнению которого латинские аверроисты утверждают, что католики «верят в невозможное и ложное, которое не может содеять даже Бог»).

Мне хотелось бы ответить далее на одно весьма вероятное возражение, которое отчасти прочитывается в текстах ван Стеенбергена и Уипела. Можно предположить, что некий мыслитель, выступая как физик, «не знает», истинны ли начала физической науки, принуждающие его к выводам о вечности мира, поскольку ни одна наука не доказывает своих принципов; тем не менее, эти принципы весьма удобны и позволяют функционировать науке как науке. Следовательно, действуя как физик, т.е. исходя из принципов физики и не задумываясь об их истинности, этот мыслитель приходит к выводу о вечности мира. Однако затем,

уже как христианин, т.е. уже как теолог. он обретает, в свете откровения, уверенность в том, что «на самом деле» и «вообще», т.е. вне соотнесения с физикой как таковой, эти принципы ложны, хотя как принципы физики они вполне корректны. Иначе говоря, вера восполняет нехватку рационального знания. Если бы это было так, то в лице Боэция мы имели бы предтечу современного научного конвенционализма, в раках которого ставится вопрос не о том, соответствуют ли научные положения какой-то действительности, а о том, насколько они когерентны и удобны. Я, однако, категорически с этим не согласен. Во-первых, приписывать такого рода идеи мыслителю XIII в. — чистой воды анахронизм. Во-вторых, Боэций всегда вполне ясно высказывается о том, что «философия занимается сущим», а «все аргументы философа берутся от вещей, в противном случае они были бы фантазиями (*figmenta*) и чем-то немыслимым (*inintelligibilia*)»¹²⁸. Более того, Боэций указывает, что «любая истина физики должна быть либо самоочевидна [т.е. начала физики — *A.A.*], либо доказываемой при помощи умозаключения [т.е. выводы из этих начал — *A.A.*]; в противном случае можно было бы легко измыслить все, что угодно»¹²⁹.

Также, на мой взгляд, не все так гладко и с утверждением ван Стеенбергена о том, что у Боэция «между результатами философского и теологического исследования нет *реального* противоречия». Если догматы христианства «уничтожают» физику как науку, то о каком же, если не реальном, противоречии идет речь. Если кому-то — в свете иных высказываний Датчанина в *De aeternitate mundi* — это покажется малоубедительным, то я готов привести цитату из комментария Боэция к «Физике»: «Физик доказывает, что тела, одни и те же по числу, не могут воскреснуть и обрести новую жизнь, поскольку являются уничтоженными — и это [положение] *противоречит* вере (*quod est contra fidem*). Поэтому если ты хочешь опровергнуть его доказательства, ты не сможешь это сделать иначе, как отрицая его принципы...

Я утверждаю, что эффект, который всегда обладает достаточными причинами, может быть новым, и так я отвергаю принципы физики, придерживаясь веры»¹³⁰. Таким образом, можно задаться вопросом, а так ли уж неправ был Сайо, говоря о том, что Боэций в *De aeternitate mundi* хотел сказать, что две противные (opposé) истины, а именно, философская и теологическая, могут быть истинны в одно и то же время (simul stare possunt), не противореча друг другу?

Кроме того, весьма сомнительно, что Боэций употребляет по отношению к истине христианской религии термин *veritas simpliciter*: данное словосочетание появляется в трактате только один раз и действительно, относится к истинам христианства. Однако тот, кто утверждает, что истина христианской религии есть *veritas simpliciter*, — не Боэций, а его оппонент, которому Боэций *решительно возражает*. Можно, конечно, предположить, что Боэций подразумевает, что истина христианства — *veritas simpliciter*; однако сам он этого нигде не утверждает: в самом деле, об истине христианства он говорит только как об истине, возможной в силу более высоких причин (per causas superiores), или откровения и чуда (per revelationes et miraculas). Поэтому я лично не вижу никаких оснований утверждать, что Боэций принимает христианскую истину как истину безусловную.

Далее. У меня имеется сильное подозрение, что ван Стеенберген не вполне понимает, что значит его утверждение о том, что «научные истины истинны в определенном аспекте (secundum quid), так сказать, в границах принципов и методов естественных наук, в то время как богооткровенная истина имеет абсолютную ценность (veritas simpliciter)». Даже если допустить, что Боэций понимает христианскую истину как *veritas simpliciter*, то из этого следует, что безусловная (simpliciter) истина высказывания «мир не вечен» каким-то образом может совмещаться с истиной высказывания «мир вечен». Иначе говоря, должны быть одновременно истинными следующие высказывания: «При любом А истинно, что X не есть У» и «При некоторых А истинно,

что X есть У». где А — определенные научные или теологические принципы, X — мир, У — вечный. На мой взгляд, однако, одновременная истинность данных высказываний невозможна. Далее. Мне не кажется, что Боэций Дакийский излагает в *De aeternitate mundi* идеи томистского характера. Напротив, я более чем уверен, что томистскими являются как раз те тезисы (1.10 и 1.11), которые Боэций оспаривает (1.10а и 1.11а), причем мне совершенно непонятно, как ван Стеенберген этого не заметил. В самом деле, в тезисе 1.10 утверждается, что философ должен пересмотреть свою философию, если она противоречит *veritas simpliciter* — безусловной истине христианства, а в тезисе 1.11 — что то, что противоречит этой истине — ложно. Это, по сути, то же самое о чем пишет Фома, например, в *Summa contra gentiles* (да и вообще повсеместно): «Хотя... истина христианской веры превосходит способность человеческого разума, однако то, что дано разуму от природы, не может противоречить этой истине... из этого с очевидностью вытекает, что какие бы ни выдвигались аргументы против догматов веры, они неверно выводятся из первых принципов, которые врождены нашей природе и известны сами по себе. Поэтому они не имеют силы доказательства, но являются доводами либо вероятными, либо софистическими. А значит, их можно опровергнуть»¹³¹.

Кроме того, позиция Фомы Аквинского в вопросе о вечности мира действительно является агностической (подробнее о ней см. раздел 3.3.3 настоящего исследования). Однако позиция Боэция явно не такова. К приведенным выше аргументам мне — в контексте сказанного в рамках предшествующего абзаца — хотелось бы добавить еще один, вполне очевидный. Философский агностицизм Фомы (как и вообще любой другой) в вопросе о вечности мира предполагает отрицательный ответ на вопрос, возможно ли философское доказательство вечности или, наоборот, не-вечности мира. Поэтому Фома и не противоречит христианской религии, когда признается в том, что у него нет никакого

философского ответа на вопрос, вечен мир или нет. Однако Бозэций отстаивает право физика утверждать, вопреки христианской догматике, что мир вечен (ср. Тезисы I.10a и I.11a). Т.е. он предполагает, что философ имеет ответ на вопрос о вечности мира, причем ответ вполне конкретный (неважно, принятый ли им в качестве исходной позиции или выведенный из неких первопринципов физики), а это явно не агностицизм. Еще раз отмечу: если Фома в своем *De aeternitate mundi* спорил с теми, кто пытался *рационально* доказать, что мир не-вечен, отстаивая философский агностицизм, то Бозэций спорит с теми, кто пытается, исходя из того, что разум не может находиться в противоречии к истинам веры, объявить ложной философию, одним из принципов которой является вечность мира: а это совершенно разные позиции.

Против точки зрения Уипела можно выдвинуть те же возражения, что были выдвинуты ранее против аналогичного мнения Стеенбергена. Хочу отметить, однако, что хотя Уипел, вслед за Стеенбергенем, указывает на томистский характер трактата в отдельных его аспектах («в отрицании [возможности доказательства] того, что мир начал быть, Бозэций... находится в согласии с Фомой Аквинским»¹³²), он, в отличие от лувенского профессора, не торопится заявить, что учение Бозэция о взаимоотношении религии и философии полностью ортодоксально. Об этом свидетельствует и его любопытное замечание относительно учения о различных степенях истины: «Бозэций, безусловно, полагает, что он показал, что между верой и разумом нет противоречия..., но в то же время он стойко защищает автономию философии..., и, кроме того, вводит любопытную точку зрения относительно степени достоверности, которой обладают положения отдельных наук»¹³³. Из приведенного фрагмента ясно, что Уипел отметил, что Бозэций релятивизирует понятие истины, но предпочел не делать из этого факта никаких выводов, в то время как данное обстоятельство, как будет показано далее, чрезвычайно важно.

Мое собственное решение проблемы наличия теории «двух истин» в трактате Боэция Дакийского «О вечности мира» может быть представлено следующим образом.

Во-первых, я полагаю, что трактат был написан после Осуждения 1270 г., что наложило определенный отпечаток на весь ход повествования. В списке тезисов, осужденных в 1270 г., имеются, помимо прочих, следующие: «Мир вечен» (тезис № 5) и «Никогда не было первого человека» (тезис № 6). Трактат, как видно из названия, посвящен рассмотрению первого тезиса; второй в нем также фигурирует. На мой взгляд, если принять вышесказанную датировку, то весьма вероятно, что трактат представляет из себя попытку оправдаться и отвести от «группы Сигера» обвинение в ереси (не важно при этом, было ли его намерение продиктовано соображениями осторожности или какими-то иными мотивами). В планы Боэция, однако, не входило полностью отказаться от своих философских идей, отсюда и основная интенция сочинения: согласовать философию и теологию в вопросе о вечности мира и в прочих спорных моментах. Для такого согласования у Боэция было, по сути дела, только два пути: или признать, что теология и философия исследуют одно и то же, и если между ними нет согласия, то лишь потому, что плоха или недостаточна философия или же неверно истолкованы догматы веры (в вопросах о вечности мира, сотворении первого человека и т.д. данная позиция, в условиях XIII в., конечно же, предполагает некорректность философского исследования), или же признать, что у философии и теологии абсолютно разные сферы исследования и поэтому они вообще не могут конфликтовать друг с другом, и если между ними нет согласия, то потому только, что одна неоправданно вторгается в сферу другой (в данном случае о некорректности теологического исследования может говорить только теолог, а о некорректности философского исследования — только философ). Первый путь — томистский и вообще ортодоксальный в самом широком смысле слова. Второй путь — путь Боэция Дакийского. На первом пути вме-

шатательство теологии в философию и наоборот вполне возможно, пусть и не во всех случаях (вспомним философский агностицизм Фомы по отношению к проблеме вечности мира или отказ Дунса Скота от попыток *доказать* бессмертие души). На втором пути вмешательство теологии в философию невозможно никак: поскольку у них разные сферы исследования, то философия получает полную автономию, к чему, собственно, Боэций, по всей видимости, и стремился.

Все это вполне можно подтвердить как на материале *De aeternitate mundi*, так и на материале других сочинений Боэция. Во-первых, как видно из тезиса 1.4, у философии и теологии два кардинально различных метода: философия занимается рациональным поиском истины, а теология «опирается на Откровение и чудо» (вообще, следует отметить, что отрицание рационального — хотя бы отчасти — характера теологии, отказ от принципа «философия — служанка теологии» — это, безусловно, не вполне ортодоксальная (для схоластики XIII в.), и уж совсем не томистская идея). Далее: «реального противоречия» между философией и теологией, на котором акцентирует внимание ван Стеенберген, нет, по мнению Боэция, именно потому, что «положение философов, в вещах, о которых они говорят, опирается на доказательства и достоверные возможностные суждения, а вера — на многочисленные чудеса, а не на умозаключения»¹³⁴, а не по каким-либо иным причинам (например, в силу совпадения позиций по тем или иным вопросам). Эта ситуация, замечу, имеет место только тогда, когда философ занимается рациональным исследованием, а теолог — изучением библейских текстов. «Реальное противоречие», тем не менее, как видно из приведенных выше высказываний Боэция, легко возникает, если физик, оставаясь физиком, принимает вдруг точку зрения теолога и пытается применить его принципы к своей науке: «Я утверждаю [как физик — А.А.], что эффект, который всегда обладает достаточными причинами, может быть новым, и так я отвергаю принципы физики, придерживаясь веры».

В силу различия методов познания философия и теология приходят к различным выводам (физик утверждает, что мир вечен, теолог — что мир имеет начало). При этом их выводы истинны и не противоречат друг другу в силу различия методологий, а также в силу того, что философ исходит из своих «причин и начал», а теолог из своих (пусть даже и «более высоких»). Боэций прямо говорит, что существуют две истины: «Истину говорит христианин... и истину говорит физик». Очевидно, что речь идет не об одной истине, рассмотренной с разных точек зрения, но о двух. Как же возможно, что обе они *simul stant*?

На мой взгляд, аналогия, которую приводит Боэций (одновременно истинно, что «Сократ бел и Сократ не бел *secundum quid*»), явно указывает на то, что ни одно из «причин и начал», которыми руководствуется как теология, так и философия, не является абсолютным, и соответственно, не являются абсолютными и суждения этих дисциплин. Иначе говоря, имеет место определенная релятивизация истины, причем не только истины философской, о которой говорят и ван Стеенберген и, в особенности, Уипел, но и истины теологической. Надо сказать, что заявленная здесь мною позиция, в принципе, прослеживается и у Сайо и у Сассена, однако, уже после их публикаций, — по непонятной для меня причине — в качестве наиболее адекватной интерпретации была принята точка зрения ван Стеенбергена, на мой взгляд, не вполне корректная.

Можно, тем не менее, возразить: то, что не является абсолютной физической истиной, говорит и сам Боэций. Однако он не говорит о том, что истина христианской религии также не является абсолютной. Следовательно, возможно, что Боэций, вполне в духе ортодоксии, воспринимает христианскую истину как *veritas simpliciter*. Отчасти я уже ответил на это выше, однако мне хотелось бы привести ряд дополнительных аргументов, тем более что существует еще одно возражение против моей точки зрения, которое не было представлено ранее.

Если мы рассмотрим вышеприведенный пример с Сократом, то станет ясно, что он (как, впрочем, и сама постановка проблемы относительно приложимости контрадикторных суждений к одному и тому же) восходит к «Опровержениям софизмов» Аристотеля, где, в том числе, разбираются софизмы *secundum quid* и *simpliciter*. Один из наиболее известных софизмов такого типа — «Эфиоп черен, но бел в отношении (*secundum quid*) зубов, следовательно, эфиоп бел». Мой коллега Д.К.Маслов, основываясь на 25 главе «Опровержений софизмов» выдвинул против моей идеи о релятивистском подходе Боэция к проблеме истины следующее возражение (к сожалению, оно не было опубликовано, но имеется у меня в качестве официального отзыва на мою диссертацию).

Д.К.Маслов пишет следующее: «Выражение *veritas simpliciter* Боэций, в самом деле, как справедливо отмечает А.В. Апполонов, вкладывает в уста своего оппонента, но с самим выражением, Боэций, конечно, не спорит. Возможно Ванстенберген неточно обозначил *simpliciter* как «абсолютную истину», но А.В.Апполонов говорит о несовместимости положений, которые, по его мнению, Ванстенберген ложно приписывает Боэцию: «истинно, что А существует во всех смыслах (*simpliciter*)» и «в некотором смысле (*secundum quid*) А не существует»... Однако никакого противоречия здесь нет, если *simpliciter* понимать как «в общем смысле». Здесь имеет место то, что в Средние века обозначалось как *fallacia secundum quid et simpliciter*, известная из Аристотеля (*De soph. Elench.*, 25): «Противоположности или противоположащие друг другу вещи, утверждение и отрицание не могут быть присущи одному и тому же вообще, однако ничто не мешает, чтобы каждое из них было присуще ему в каком-то отношении... или одно из них — в каком-то отношении, а другое — вообще». Сразу же вслед за тем, как Боэций приводит классический пример, иллюстрирующий опровержение данного софизма — «Сократ есть белый» и «Сократ не есть белый *secundum quid*» — он замечает, что «истину гово-

рит и христианин», возвращаясь, тем самым, к словам своего мысленного оппонента о *veritas simpliciter* христианской веры. Таким образом, то, что А.В. Апполонов прочитывает как ошибку историка (Ванстенбергена), в действительности является способом разрешения противоречий между двумя истинами у Боэция Дакийского».

Свой ответ на это критическое замечание мне хотелось бы предварить следующим рассуждением о вышеупомянутых софизмах, принадлежащим Уильяму Оккаму (мой выбор обусловлен тем, что у Оккама данная проблема разбирается во всей ее полноте, да и вообще, на мой взгляд, мнение Оккама, как наиболее выдающегося логика Средневековья, весьма репрезентативно): «Хотя противоположности, как контрарные, так и контрадикторные, не могут истинно утверждаться об одном и том же, если взяты безо всякого ограничения, однако *иногда*, когда они берутся с ограничением или когда одно берется *quo* [у Боэция — *secundum quid* — А.А.], т.е. с ограничением, а другое — *simpliciter*, т.е. без ограничения, тогда *возможно*, чтобы они подходили одному и тому же. Но поскольку не всегда истинно, что когда нечто берется сперва в посылке с ограничением, а затем, в выводе, — без ограничения, имеет место ошибка, то потому вопрос о том, когда имеет место ошибка, а когда — не имеет, надлежит рассматривать *ad contradictionem*, т.е.: надлежит рассматривать, может ли такому-то [объекту] быть присуще одно и то же без ограничения и с ограничением»¹³⁵.

Итак, во-первых, я хочу заметить, что если Д.К. Маслов прав (а я полагаю, что он прав) в том, что позиция Боэция отчасти почерпнута из «Опровержений софизмов» и соответствующей средневековой логической традиции, то истин философии и теологии действительно две и, ко всему прочему, они являются противоположными (контрадикторными или, по крайней мере, контрарными).

Во-вторых, опять-таки, я полностью согласен с тем, что позиция Боэция обусловлена желанием «разрешить противоречия между двумя истинами». Однако с чем я не могу

согласиться — это с тем, что истина христианской веры есть для Боэция Дакийского *veritas simpliciter* — по крайней мере в том смысле, в каком понимает это выражение, скажем, Фома Аквинский.

Вот что я имею в виду: как показывает приведенный выше фрагмент из комментария Оккама, некоторые контрадикторные предикаты могут быть высказаны об одном и том же субъекте, а некоторые — не могут. Например, можно говорить о том, что эфиоп черен *simpliciter* и бел *secundum quid* зубов, однако нельзя сказать, что кожа эфиопа черна *simpliciter* и бела *secundum quid*. Или, если говорить более обще, нельзя сказать, что чернота как таковая (а не какой-то индивидуальный черный цвет) черна *simpliciter* и бела *secundum quid*. Иначе говоря, перефразируя, опять-таки, Фому Аквинского: теологическая истина, если и постольку, поскольку она есть истина *simpliciter*, не может и не должна иметь никакой противоположности, будь то *secundum quid* или какой-либо еще. Она может иметь противоположность только в том случае, если она не является абсолютной т.е. во-всех-смыслах истиной. Если бы даже Боэций и назвал истину христианской религии *veritas simpliciter* (чего он, впрочем, не делает), то эта его истина не была бы той *veritas simpliciter*, о которой говорит Фома, — поскольку ей может быть что-то противоположно. В конечном счете, дело не в терминах, а в том смысле, какой в эти термины вкладывается.

Кроме того, для меня, несмотря ни на что, представляется абсурдной такая ситуация: Боэция спрашивают, вечен мир, или нет, а он отвечает: безусловно истинно, что мир сотворен и получил бытие после не-бытия, но, тем не менее, физика показывает нам, что мир вечен, и это мнение также истинно. Но совсем не абсурдным мне представляется следующее мнение. Что касается окончательного и полного ответа на вопрос, вечен мир или нет, то он невозможен, поскольку теология, исходя из своих «причин и начал» считает мир обретшим бытие после не-бытия, а философия, исходя из своих причин и начал, считает мир вечным. И то,

и другое суждение истинно в соотношении со своими «причинами и началами», возможно даже, суждение теологии «более достоверно», потому что ее «причины и начала» являются «более высокими», однако оно не есть абсолютное — в смысле *единственно верное и возможное*, поскольку сферы и методы философии и теологии различны, и суждение теолога не отменяет вывода философа.

Заключение. Именно такова, на мой взгляд, позиция Боэция Дакийского относительно отношения истин веры и истин разума. Ее вполне можно назвать теорией «двух истин» хотя бы потому, что истин у Боэция действительно две. Эти истины можно также — по крайней мере, формально — считать противоположными (на этом я не настаиваю, хотя, на мой взгляд, это довольно очевидно). Данная позиция (как бы ее ни называть), в любом случае, не является ортодоксальной (по крайней мере, для XIII в.) по многочисленным соображениям, приведенным выше, хотя основная причина ее неортодоксальности состоит в том, что Боэций утверждает, что суждения веры и разума, будучи истинными, могут не совпадать хотя бы в чем-то.

В конце этого раздела мне хотелось бы показать, как некоторые приведенные выше странности текста *De aeternitate mundi* могут быть объяснены при помощи моей гипотезы. 1. Суждение философов, которые Боэций хочет привести к согласию с догматами христианства — это, конечно же, суждение о вечности мира, однако не *asserta absolute*, а в соответствии со своими «причинами и началами». 2. Агностицизм Боэция связан, на мой взгляд, с его отказом признать за философией абсолютную истину, при этом, впрочем, *в рамках философии* вполне истинным является суждение о вечности мира. 3. То же касается и аргументов *pro et contra* вечности мира. Отдельные аргументы могут обладать доказательной силой в рамках физики, но на более «высоком» уровне, в том числе и на метафизическом, их ценность отнюдь не абсолютна.

Предложенная мною теория, впрочем, не лишена определенных недостатков. Поскольку она основывается исключительно на материале текста *De aeternitate mundi* Боэция Дакийского, то нельзя с полной уверенностью утверждать, что теории «двух истин» — так, как я ее представляю, — придерживался и Сигер Брабантский. Между тем, я полагаю, что представленная мною трактовка теории «двух истин» лучше объясняет некоторые странности и противоречия в текстах Сигера и Боэция, нежели, скажем, теория Жильсона — ван Стеннбергена. Однако, как уже было отмечено выше, полная ясность в данном вопросе, пожалуй, вообще недостижима, поскольку, на мой взгляд, латинские аверроисты сознательно старались изъясняться как можно туманнее в столь шекотливом для них вопросе, как отношение между религией и философией.

3.1.1. Замечания по поводу мнения В.В.Бибихина относительно теории «двух истин» у Боэция Дакийского

В статье «Боэций Датский» в Новой Философской Энциклопедии В.В.Бибихин пишет по поводу трактата *De aeternitate mundi* следующее: «Опережая Канта, Боэций выстраивает два ряда одинаково убедительных доводов в пользу невечности (новизны) и вечности мира. Естественный разум не может выйти из этого тупика, чем пользуются всевозможные путаники. Вера не противоречит разуму и не удваивает истину, когда вводит недоступное для разума сверхприродное измерение «божественного творчества». Непостижимый догмат о начале мира должен быть принят поступком доверия. Подчеркивая свое расхождение с Аверроэсом, Боэций требует от всякого человека признать над собой закон Божественной воли, чья «форма для разума в принципе непрояснима». Разум, которому должна быть предоставлена неограниченная свобода исследования, постигает вечность мира и человека, сплошную закономер-

ность природы, невозможность личного бессмертия и наслаждается в этом мире познанием истины и деланием добра. Вера открывает тварность мира, историчность человека, возможность чуда, бессмертия души и богообщение как высшее блаженство. Истины веры и разума, различные до противоположности, полноправны и взаимодополнительны (simul stant)»¹³⁶.

Касаюсь этого фрагмента, я хотел бы сделать несколько замечаний. Во-первых, я не вижу никаких оснований считать Боэция Дакийского предтечей Канта. Боэций вовсе не «выстраивает два ряда одинаково убедительных доводов в пользу невечности (новизны) и вечности мира»; напротив, он ясно указывает, что аргументы в пользу новизны мира «являются софистическими»¹³⁷: иначе говоря, для него это вообще не аргументы, а банальные софизмы.

Во-вторых, я не знаю, в каком именно сочинении Боэций Дакийский полемизирует с Аверроэсом по поводу «закона Божественной воли» (боюсь, такого сочинения нет). Я вообще не стал бы утверждать, что эта полемика, пусть даже и в скрытом виде, могла иметь место. Аверроэс (по крайней мере, отчасти) и Боэций (безусловно¹³⁸) признавали необходимость религии и теологии — как основы морали и нравственности, но не в каком-то ином смысле.

В-третьих, я не понимаю, как В.В.Бибихин хочет совместить следующие высказывания: «Вера не противоречит разуму и не удваивает истину» и «Истины веры и разума, различные до противоположности, полноправны». Т.е. в первом случае сказано, что вера не противоположна разуму и истина веры не есть истина, отличная от истины разума, а во втором — что вера противоположна разуму и истин все-таки две. Возможно, В.В.Бибихин, также как и латинские аверроисты, является сторонником теории «двух истин»; однако если это так, то ему стоило бы указать, какое из двух вышеприведенных положений является истиной разума, а какая получена из «сверхприродного измерения».

3.2. Научное знание и его роль в человеческой жизни

Как уже было сказано в предшествующем разделе, латинские аверроисты кардинально отделяли философию, или науку (*scientia*), от теологии. С их точки зрения, все проблемы, имеющие разумное решение, должны решаться в рамках философии, а теология «занимается Откровением и чудесами», превышающими человеческое понимание. С точки зрения Боэция Дакийского, искать рациональные обоснования догматам веры — бессмысленное занятие, поскольку философия «опирается на доказательства (*demonstratio*) и достоверные возможностные умозаключения.., а вера — на многочисленные чудеса, а не на умозаключения (ибо то, чего придерживаются на том основании, что оно выведено посредством умозаключений, является не верой, но знанием)»¹³⁹, а «вера не есть знание»¹⁴⁰. Кроме того, претензии некоторых теологов на то, что существует некий класс проблем, которые, хотя и имеют рациональное решение, должны рассматриваться не философами, но теологами, по мнению Боэция, безосновательны: «Те, кто следует общепринятому мнению, утверждают, что существуют вопросы рационального характера, которые не относятся к ведению философа... но те, кто говорит такое, утверждают ложь»¹⁴¹.

Таким образом, к теологии не применимо слово «знание» в смысле «научного знания» (*scientia*), поскольку такое знание является достоянием одной только науки. Данная ситуация обусловлена тем, что научное знание (*scientia*) является выводом демонстративного (аподиктического) силлогизма (*est enim demonstratio syllogismus faciens scire*). В качестве такового оно отлично не только от артикулов веры, но и от вывода диалектического доказательства, каковым является мнение, и от вывода доказательства софистического, каковым является ложное суждение.

Различие между демонстративным и диалектическим доказательствами восходит к Аристотелю: «[Демонстративное] доказательство имеется тогда, когда умозаключение строится из истинных и первых положений, или из таких, знание о которых берет свое начало от тех или иных первых и истинных положений. Диалектическое же умозаключение — это то, которое строится из правдоподобных положений. Истинные и первые положения — те, которые достоверны не через другие положения, но через самих себя... Правдоподобно то, что кажется правильным всем или большинству людей...»¹⁴². Отличие демонстративного доказательства от софистического состоит в том, что последнее использует в качестве посылок положения, которые кажутся правдоподобными, в то время как являются ложными. Различие между диалектическим и демонстративным доказательством состоит также еще и в том, что выводы второго необходимы, а выводы первого — не необходимы, пусть даже, как правило, и истинны.

3.2.1. Эпистемология и проблема универсалий

Наука представляет из себя, таким образом, цепь силлогистически доказанных, необходимых выводов, полученных из первых начал науки. Собственно первые начала (*prima principia*) представляют из себя самоочевидные положения вроде «прямая есть кратчайшее расстояние между двумя точками», «действие следует за бытием», «все движимое движимо чем-то иным» и т.д. Каждая наука имеет свои собственные начала, но есть целая группа общих для всех наук начал, которые рассматривает метафизика. Сюда входят т.н. благородные положения (*dignitates*), они же общие понятия души (*communes conceptiones animi*) и высшие положения (*maximae propositiones*). Как поясняет Бозций Дакийский, «они называются благородными, поскольку достойно доверять им в силу высшей очевидности истины, в них пребывающей..., они называются общими понятиями

души потому, что правильно расположенный разум мгновенно их осознает... а высшими они называются в силу высочайшей действенности, которой обладают в доказательстве и разъяснении всего иного, несомоочевидного»¹⁴³.

По поводу того, откуда человек получает знание первых начал, особенно вышеуказанных благородных положений, в Средние века имелись различные мнения. Так, например, сторонники теории «Божественной иллюминации» полагали, что любое необходимое знание человек получает в результате особого просвещения Божественным светом. Эта точка зрения, особенно популярная среди последователей св. Августина в эпистемологии (Роберт Гроссетест, Бонавентура, Роджер Бэкон, Генрих Гентский, Матфей из Акваспарты и др.), основывалась на том, что человеческий разум сам по себе не в состоянии обрести знания о неизменном и необходимом в силу того, что все чувственно воспринимаемое непрерывно изменяется и не может служить основой ни для чего, кроме правдоподобного мнения. Впрочем, у некоторых сторонников этой точки зрения, например у св. Бонавентуры, Матфея из Акваспарты и позднего Генриха Гентского, теория «Божественной иллюминации» некоторым образом совмещалась с восходящей к Аристотелю теорией абстрагирования. Однако наиболее последовательными защитниками теории абстрагирования, сообразно которой знание начал (и не только их) обретается человеком в результате абстрагирования от чувственно воспринимаемых вещей их неизменных чтойностей и, соответственно, начинается с чувственного опыта и без него невозможно, являлись аристотелики, такие, как Фома Аквинский. Эту же теорию разделяли и латинские аверроисты.

Вкратце теория абстрагирования — в средневековом понимании — может быть в самом общем виде представлена следующим образом. Изначально — в качестве объекта познания — человеку дана индивидуальная вещь, которая доступна исключительно чувственному восприятию. Чувство, воспринимая вещь, получает от нее чувственно вос-

принимаемые формы, или фантазмы (*species sensibiles, intentiones imaginatae, phantasmata* и т.д.). Эти чувственно воспринимаемые формы являются как бы «посредниками» (*media*) для дальнейшего интеллектуального познания, осуществляющегося благодаря двум основным способностям разумной души — действующему и возможностному разуму (*intellectus agens et possibilis*). При этом действующий разум есть то, что сообщает знание, а возможностный — то, что это знание воспринимает. Иначе говоря, действующий разум отвлекает (*abstrahit*) от чувственно воспринимаемых форм умопостигаемые формы (*species intelligibiles, intentiones intelligibiles*), являющиеся своего рода интеллигибельным содержанием этих чувственно воспринимаемых форм, после чего информирует (*informat*) ими возможностный разум, в результате чего и возникает, собственно, знание.

Самым непосредственным образом с проблемой *ratio cognoscendi*, т.е. основы познания, связан и знаменитый средневековый спор об универсалиях. Связь эта обусловлена следующей проблемой: если чувственно воспринимаемые формы репрезентируют индивидуальные чувственно воспринимаемые характеристики познаваемого объекта, то что именно репрезентируют умопостигаемые формы, которые, так же как и чувственно воспринимаемые, являются посредствующим звеном (*media*), но отнюдь не основанием познания (*ratio cognoscendi*) или самим познаваемым объектом? Традиционный ответ на данный вопрос, предполагающий, что *ratio cognoscendi* в случае интеллектуального познания — формы (*formae*) индивидуальных объектов, неизбежно коррелирует с вопросом о том, что именно есть эти умопостигаемые формы, а в конечном счете — с проблемой универсалий.

Как известно, проблема универсалий, по крайней мере, в том виде, в каком она ставилась и решалась в античной и средневековой философии, есть вопрос об онтологическом статусе общего (лат. *universale* — общее)¹⁴⁴. Очевидно, что человек использует такие общие термины, как, например, «лошадь» или «камень». Тем не менее, можно спросить, со-

ответствуют ли этим терминам некие особые реальности, существующие вне человеческого сознания, такие как «лошадь вообще» или «камень вообще» (в средневековой терминологии такие объекты назывались *naturae communes*, «общие природы»), или же, напротив, в действительности существуют только индивидуальные объекты. Средние века предложили два основных пути решения указанной проблемы. Первый из них, номинализм, предполагает, что в экстраментальной реальности существуют исключительно индивидуальные вещи, а общие термины являются только именами (*nomina*), прилагаемые, в силу определенных обстоятельств, к этим индивидуальным вещам. Второй путь получил название «реализм» (от лат. *realis* — реальный); он предполагает, что вне человеческого сознания существуют определенные реальные объекты, которым соответствуют общие термины. При этом реализм подразделяется на два основных направления — умеренный и ультрареализм. Первый предполагает реальное существование общего в индивидуальных вещах, а второй — существование общего вне вещей, в качестве отдельных особых объектов¹⁴⁵.

Позицию латинских аверроистов в вопросе об онтологическом статусе универсалий можно однозначно охарактеризовать как умеренный реализм. Хотя ни Боэций Дакийский, ни Сигер Брабантский не оставили специальных работ, посвященных вопросу об универсалиях, данная проблематика довольно подробно затрагивается в их трактатах по логике и физике. Проследить точку зрения Сигера Брабантского на проблему универсалий можно, например, на основании материала «Логического вопроса» (*Quaestio logicae*), посвященного тому, обозначает ли общий термин (*terminus communis*) только понятия (*conceptus mentis*) или же, помимо того, некую объективную реальность, на основании которой формируется это общее понятие.

Сигер предпосылает решению проблемы следующие исходные положения. 1. «Обозначать», по его мнению, значит формировать понятие о чем-либо; при этом звуком (*vox*)

обозначается тот объект, понятие которого формируется. 2. Звуки обозначают объекты не только в том виде, в котором они существуют, но и так, как они мыслятся, формируя при обозначении понятия не только о самих вещах, но и о способах, сообразно которым они мыслятся. 3. Универсалия потому включает два аспекта (или, как пишет сам Сигер, «в универсалии есть два» (*in universalii sint duo*)¹⁴⁶): то, что есть универсалия (*id quod est universalie*), и саму универсальность (*universalitas ipsa*). При этом «то, что есть универсалия» есть некая природа, но не понятие разума (*id quod universale est natura quaedam est, non conceptus mentis*). Но универсалия как универсалия, т.е. рассмотренная в аспекте универсальности, есть исключительно понятие разума (*universale secundum quod universale est conceptus mentis tantum*). 4. Общий термин обозначает не только *id quod est universale*, но и универсалию в аспекте универсальности (*universale inquantum universale*). Поэтому, отвечая на вопрос, что обозначают общие термины, Сигер утверждает следующее: «Общий термин обозначает два [объекта]: [прежде всего], природу, которая обозначается и понятие о которой формируется, пребывающую вне души и не являющуюся понятием разума. Помимо этого следует рассмотреть также модус мышления этой вещи, в соответствии с которым она обозначается, т.е. формируется ее понятие. В самом деле, звуки обозначают вещь так, как она мыслится, так что они не только формируют при обозначении понятие вещи, но формируют также понятие модусов мышления. То же, что обозначается общим термином — постольку, поскольку речь идет о универсальном и абстрактном модусе мышления — есть... исключительно понятие разума¹⁴⁷».

Иначе говоря, вещь, обозначаемая общим термином, рассматриваемая в соответствии с тем модусом, сообразно которому она обозначается, есть исключительно понятие разума. Но в своем реальном бытии эта вещь не имеет того модуса, сообразно которому она обозначается универсаль-

но и абстрактно: в этом виде она существует только в разуме. Таким образом, сама обозначаемая вещь пребывает вне разума, хотя и существует не так, как мыслится.

Из этих рассуждений Сигера следуют вполне очевидные выводы. Во-первых, *id quod est universale* должно объективно существовать в экстраментальной реальности, как некая общая природа объектов одного рода и вида, являясь основой для образования общих понятий и сигнификатом общих терминов. При этом, однако, в индивидуальных объектах данная общая природа ограничена до единичного благодаря материи как индивидуализирующему началу¹⁴⁸. Так, полагает Сигер, индивидуальное имя, например «Сократ», обозначает человеческую природу в аспекте ее индивидуальности и ограниченности во времени (*Nomen Socrates... significat naturam humanam sub ratione qua determinata et individuata est*). Напротив, рассмотренная в аспекте универсальности (*universale in quantum universale*) указанная общая природа существует только в разуме человека: «Человек и осел обладают универсальностью и абстрагированностью от индивидуальных начал только в своих понятиях, пребывающих в уме; они не существуют универсально и абстрактно по своей природе вне души»¹⁴⁹.

При этом универсалия как реально существующая в индивидах общая природа не может быть отделена от индивидов и не существует без них. Отсюда следует критика сторонников крайнего реализма, в частности Платона, за то, что они допускали самостоятельное существование универсалий как «форм, полностью отделенных от единичных объектов» (*Dicebat enim Plato universale esse formam penitus separata a singularibus*¹⁵⁰). Данная позиция неприемлема для Сигера, во-первых, потому, что в этом случае интеллектуальное познание единичного было бы невозможным; однако для Бранбанца очевидно, что интеллектуальное познание единичного может иметь место и достигается благодаря познанию общего. Отстаивая свою точку зрения, Сигер, вполне в духе умеренного реализма, утверждает, что частное

познается разумом при познании общего потому, что является с ним «одним и тем же» (*cum idem sit cum suo particulari*¹⁵¹); при этом частное «не пребывает в собственной форме, но только в универсалии, поскольку эта универсальная форма сообразно своему [реальному] бытию истинно является частной» (...non <ut> est in forma propria, sed solum in universali, quia haec forma universalis vere est particularis secundum suum esse¹⁵²).

Кроме того, в «Вопросе о том, является ли истинным высказывание «Человек есть живое существо» при не-существовании индивидуальных людей» (*Quaestio utrum haec sit vera: homo est animal nullo homine existente*) Сигер вступает в полемику с платоническим ультрареализмом и по другому поводу. Бранантец оспаривает характерную для платонизма теорию (атрибутируя ее, в том числе, и Альберту Великому), сообразно которой человеческая сущность как таковая может существовать *in re* и без индивидуальных *supposita* (т.е. в том виде, в каком Платон предполагал существование своих идей), на том основании, что в определение человека как человека не включены тот или иной индивид, а также (поскольку части индивидов не являются частями вида) «эта вот» плоть и «эти вот» кости как индивидуальная материя. Из этого следует абсурдный, по мнению Сигера, вывод, сообразно которому «человек вообще» будет существовать и при отсутствии индивидуальных людей, т.е. вид сохранится при полном отсутствии индивидов данного вида. В данном аспекте Сигер проявляет себя как вполне последовательный перипатетик. Не отрицая исходной посылки, а именно того, что к сущности человека как человека не относятся те или иные индивидуальные характеристики, он, тем не менее, отрицает любую возможность того, что сущность человека может существовать вне индивидуальных людей: «Тем не менее, человеческая природа есть нечто такое, что не может существовать без «этой вот» плоти, «этих вот» костей и без того или иного индивида, что ясно показывает Аристотель, полемизируя с Платоном... Следовательно, если будут уст-

ранены все индивиды, без которых не может существовать человеческая природа, то не будет существовать и сама человеческая природа»¹⁵³.

Что касается Бозция Дакийского, то его мнение относительно онтологического статуса общего, изложенное в комментарии к «Физике», предельно близко позиции Сигера Брабантского. Об универсалиях, полагает он, говорится двояко. Во-первых, универсалией называется «смысл» (*ratio*), существующий в душе человека, являющийся средством познания вещи, существующей вне души, рассмотренной в общем, а не индивидуально: «Существуют универсалии двух видов... одна — смысл (*ratio*), существующий в душе и являющийся средством познания вещи вне души, рассмотренной безотносительно [конкретного индивида]..., и эта универсалия следует за частными вещами [в процессе познания], поскольку отвлекается от этих частных вещей разумом в процессе абстрагирования»¹⁵⁴. Во-вторых, универсалией называется «сама реальная природа, существующая вне души» (*ipsa natura realis, existens extra animam*¹⁵⁵). Это есть универсалия, которая по своей природе может существовать в нескольких индивидах: «Такая вот вещь, сущности которой не противоречит обнаруживаться во многом, может существовать вне души, она сама по себе неделима, но делима акцидентально. Она, разделенная по многим *supposita*, не есть вещь, существующая в душе. Форма или сущность (*essentia*) сама по себе едина, но умножается вне души посредством материи во многих *supposita*. В самом деле, форма делится из-за материи, материя — из-за протяженности, количества, делимого самого по себе. И хотя сама форма, которая пребывает в материи, акцидентально индивидуализирована, сама по себе она универсальна, ведь она индивидуализируется благодаря индивидуальности той материи, в которой она пребывает»¹⁵⁶.

Таким образом, интеллектуальное познание неизменных реально существующих родо-видовых форм индивидуальных объектов всегда начинается с чувственного воспри-

ятия, поэтому и познание «первоначал» наук также имеет эмпирическую основу. Однако в вопросе о том, какую именно роль чувственное знание играет при постижении «первоначал», или «благородных положений», у Сигера и Боэция имеются существенные расхождения.

Позиция Боэция Дакийского, насколько можно судить по его комментарию к «Грамматике» Присциана, заключается в следующем: хотя знание «первоначал» обусловлено постижением терминов «первоначал», происходящим благодаря исходному чувственному восприятию, сами «первоначала» присутствуют в душе человека по природе (*sunt a nobis naturaliter habita*¹⁵⁷). Иначе говоря, например, для того, чтобы человек познал принцип «всякое целое больше своей части», он должен из опыта узнать, что такое «целое» и что такое «часть», и только после этого ему станет очевидно, что указанный принцип истинен; при этом, однако, сам этот принцип врожден человеку и не имеет эмпирического происхождения.

Сигер Брабантский, однако, не разделяет такую позицию. Так, он отрицает врожденность первоначал, хотя в данном вопросе полемизирует не со своим коллегой Боэцием, а с Альбертом Великим: «Некоторые утверждают, и такова, как представляется, позиция Альберта, что нашему разуму врождено некое знание, а именно — первоначал, например, некие утверждения или отрицания, которые известны всем... и которые суть инструменты действующего разума¹⁵⁸, благодаря которым он актуализирует разум возможностный. Но эта позиция неверна. Ибо если действующий разум и обладает какими-то инструментами, то это скорее чувственно воспринимаемые формы, а не что-то еще... Итак, я полагаю и утверждаю, что нашему разуму не врождено некое знание умопостигаемого, но он находится в чистой потенции по отношению ко всему умопостигаемому, не обладая в себе врожденным знанием, он мыслит все, что он мыслит благодаря фантазмам»¹⁵⁹. Сигер, таким образом, является в вопросе происхождения человеческого знания куда более ра-

дикальным аристотеликом, нежели Боэций или, скажем, Альберт Великий (более подробно вопрос о познании первоначал у Сигера Брабантского, равно как и некоторые другие его эпистемологические идеи, рассматриваются в разделе 3.3.4.1).

В заключение этого раздела мне хотелось бы представить свои соображения по поводу довольно любопытных и более чем оригинальных идей В.В.Бибихина относительно эпистемологии Боэция Дакийского. Как пишет культуролог, «в онтологической логике Боэция всеобщее (универсальное) погружено в конкретное (частное) как его истина, в которой Боэций видит не соответствие понятию, а излучение сущностной силы (энергии) вещи»¹⁶⁰. Я, признаться, не вполне представляю себе, на основании чего могла возникнуть такая концепция (культуролог, как обычно, не дает никаких ссылок на первоисточник), но то, что хочет сказать В.В.Бибихин, кажется мне довольно ясным: во-первых, он утверждает, что универсалия является истиной вещи; во-вторых, что она является не «соответствием понятию», но «излучением сущностной силы (энергии) вещи».

Касательно этого я хочу заметить следующее: я не вполне понимаю, как универсалия может быть «истиной вещи» и при этом являться «излучением сущностной силы (энергии) вещи». Из вышеприведенных цитат из сочинений Боэция явствует, что универсалии, согласно ему, бывают двух видов: общие понятия в душе и общие природы в вещах. Поскольку речь идет об универсалии, «погруженной в частное», то В.В.Бибихин, вероятно, имеет в виду общую природу. Допустим, культуролог хочет сказать, что универсалия есть истина вещи в том смысле, что на основании «общей природы» вещь получает свое определение и, таким образом, познается. Однако как при этом универсалия — общая природа — может быть «излучением сущностной силы (энергии) вещи», если учесть, что она и есть, собственно, сущность вещи, которая дается в определении и на основании которой формируется понятие о вещи? Что это вообще

за «сущностная энергия» и что ее излучает? Я потратил много часов, пытаясь найти в текстах Боэция хотя бы что-то отдаленно напоминающее словосочетание «сущностная энергия, излучаемая вещью», но, увы, не нашел (возможно, конечно, В.В.Бибихин переводит латинский термин *actus* или *actio* обратно на греческий, получая в итоге термин *ἐνεργεία*, который затем — на непонятных для меня основаниях и непонятно зачем — трактует как «силу» и «энергию», но это только мое скромное предположение).

Кроме того, я хотел бы отметить, что В.В.Бибихин, говоря о соответствии истины понятию (как я понимаю, он считает, что такова была традиционная точка зрения, которую отверг Боэций), плутает в трех соснах: это не истина соответствует понятию, но, как пишет коллега Боэция Сигер Брабантский, *veritas debet esse adaequatio rerum et intellectuum* («истиной должно являться соответствие понятий вещам»¹⁶¹): данная (т.н. корреспондентная) теория истины восходит к Аристотелю и ее правильную формулировку можно обнаружить в любом учебнике по истории философии (даже в учебниках для нефилософских факультетов ВУЗов).

3.2.2. Деление философских дисциплин по Боэцию Дакийскому

Являясь единственным источником достоверного и надежного знания, философия, она же наука, изучает сущее, причем все сущее. Боэций Дакийский пишет по этому поводу: «Как философия учит сущему, так и части философии учат частям сущего, так что во всем универсуме нет ничего, познанию чего не учила бы какая-либо из частей философии»¹⁶². Этот философский универсализм или, если выразиться иначе, философский империализм необходимо следует из приведенных выше суждений о том, что только наука является источником достоверного и рационально обоснованного знания.

Отметив данный аспект учения Боэция Дакийского, далее следует указать, что, подразделяя науки в соответствии с их предметами, первое и основное деление Боэций проводит между словесными и реальными науками (*scientiae sermocinales et reales*). Данное деление восходит, вероятно, к различию между науками тривия и квадрия, однако в целом Боэций принимает классификацию наук, восходящую к Аристотелю. Реальные науки (от *res*, вещь) «учат о вещах естественных, математических и Божественных», причем «это единственные три вида вещей»¹⁶³. О «вещах естественных», основным свойством которых является движение¹⁶⁴, трактует физика. О «математических вещах» трактуют четыре науки квадрия — арифметика, геометрия, астрономия и музыка. О «вещах божественных» трактует метафизика.

Слова Боэция о том, что метафизика занята «Божественными вещами» не следует понимать в том смысле, что она замещает христианскую теологию или как-то с ней связана. В данном случае речь идет о составляющей значительную часть метафизики естественной теологии, которая является знанием о Боге, могущим быть полученным благодаря естественным возможностям человеческого разума. Такая естественная теология, конечно же, принципиально отличается от теологии Откровения, которая учит тому, чего человеческий разум сам по себе достичь не в состоянии. Боэций, как было показано выше, отказывает откровенной теологии в праве именоваться наукой на том основании, что ее положения основаны на вере, вследствие чего между ней и метафизикой как естественной теологией оказывается непреодолимая пропасть.

Роль и задачи науки в человеческой жизни Боэций описывает следующим образом: «Есть некие науки, необходимые для человека в связи с [устроением] жизненных благ и удовлетворения телесных нужд; они называются науками механическими. Другие необходимы для руководства человеческой жизнью, для того, именно, чтобы действие человека было правильным и устремленным к наилучшей и пос-

ледней цели человеческой жизни... И благодаря этим искусствам [человек] обладает познанием о том, как ему надлежит действовать; и я утверждаю, что эти искусства необходимы человеку, поскольку невежде тяжело поступать правильно. Есть и другие науки, необходимые человеку, поскольку благодаря им человек обладает знанием всего, что постигается через созерцание... И я утверждаю, что эти науки необходимы человеку, поскольку без них он не имеет своего совершенства. Ибо человеку недостаточно обладать [только] тем, чем он обладает по природе. Ведь природа оставила человека весьма несовершенным, и представляется, что человек без мудрости есть как бы неразумное животное... Итак, ясно, что одни науки необходимы человеку для устранения неудобств..., другие, — моральные науки, — для действия с целью достижения блага и наслаждения им, третьи — для познания истинного и наслаждения им: для того, чтобы необходимо жить блаженной жизнью. Ибо в этих трех [вещах] состоит блаженная жизнь, а именно — в действии с целью достижения блага и познании истинного и наслаждения тем и другим»¹⁶⁵.

К этому объемному фрагменту добавить практически нечего. Можно отметить только, что и в делении наук на «существующие для другого» и «существующие для самих себя», и в понимании блаженной жизни как сочетанию действия, направленного на благо, познания истины и наслаждения тем и другим, Боэций, в общем и целом, следует Аристотелю. Что же касается некоторых антропологических и этических выводов, которые Боэций делает из этого учения, то они будут рассмотрены далее.

3.2.3. Антропология и этика

В антропологии Боэция важное место отводится традиционному схоластическому учению о трех частях человеческой души — разумной, чувственной и растительной. В соответствии с этим Датчанин указывает, что у человека на-

личествуют три способности: разум, чувство и способность к сохранению организма (питание и рост), высшей из которых является разум. Хотя разумом по природе обладают все люди, далеко не все умеют правильно использовать те блага, которые он дает. «Ибо мы видим, — пишет Боэций, — что некоторые влекомы праздностью жизни, некоторые — гнусными чувственными вожделениями, некоторые — жадной благ фортуны»¹⁶⁶. Все эти люди — «несовершенные индивиды своего вида»¹⁶⁷, поскольку они никогда не достигают высшей цели и высшего блага человеческой жизни.

Высшее же благо и высшая цель человека «должна быть дана человеку сообразно разуму»¹⁶⁸, т.е. именно благодаря разуму человек достигает своей высшей цели. Поскольку у разума две способности — созерцательная и практическая, Боэций указывает, что и высшее благо носит двоякий характер: «Высшее благо, которое возможно для человека сообразно созерцательной способности разума, есть познание истины и наслаждение этим..., [а] высшее благо, которое возможно для человека сообразно практическому разуму, есть действие, направленное на благо и наслаждение этим... И из сказанного можно с очевидностью вывести, что высшее благо, которое возможно для человека, есть познание истины и действие, направленное на благо, и наслаждение тем и другим»¹⁶⁹.

Именно эти три аспекта высшего блага (познание истины, действие, направленное на благо, и наслаждение тем и другим) составляют, как было отмечено выше, счастье человека. И этим счастьем человек обязан разуму и наукам: если он поступает сообразно требованиям разума, т.е. благоразумно, он достигает своей высшей цели и высшего блага; если же он игнорирует блага, предоставляемые разумом и «становится одержим чувственными наслаждениями», он должен скорбеть, «ибо никогда не достигнет своего высшего блага»¹⁷⁰. Разум заслуживает у Боэция крайне высокой оценки: он божественен, ибо «если в человеке есть нечто божественное, то подобает, чтобы таковым был разум»¹⁷¹. Бо-

лее того, философ, т.е. человек, живущий разумно и достигший потому высшей цели человеческой жизни, уподобляется Богу: если Бог, созерцающий свою собственную сущность, «ведет жизнь приятнейшую» (*voluptuosissima*), то философ ведет жизнь «весьма приятную» (*valde voluptuosa*)¹⁷². Разница между Богом и философом состоит, таким образом, только в силе интеллекта. Бог ведет «приятнейшую жизнь» потому, что его разум «обладает величайшей силой в познании, а то мыслимое, которое он мыслит, является благороднейшим»¹⁷³, философ же ведет жизнь «весьма приятную» лишь потому, что не способен созерцать божественную сущность так, как созерцает ее Сам Бог.

Из этой антропологической концепции следуют крайне любопытные этические выводы. По мнению Боэция, необходимо, чтобы все человеческие действия были направлены на указанное высшее благо (т.е. на познание истины, действие, направленное на благо, и наслаждение тем и другим), «дабы они им завершались». «Так, — поясняет Боэций, — в некоем законе все действия правильны и надлежащи, когда они устремлены к цели закона, и лучше те, что ближе к цели закона, а действия, которые не сообразны цели закона, умаляющие [закон] или безразличные (те, именно, которые и не противоположны цели закона и не отвечают его предписаниям), все таковые действия в этом законе — грех, пусть больший или меньший, как может явствовать из сказанного; так и в человеке: все намерения, обдуманые действия и желания человека, которые устремлены к этому высшему благу, каковое возможно для человека..., суть правильные и надлежащие, и когда человек так действует, он действует по природе, поскольку — ради высшего блага, к которому прирожден; и когда он так действует, он упорядочен правильно, ибо упорядочен тогда к наилучшей и последней своей цели. А все действия человека, которые не упорядочены по отношению к этому благу, или которые не таковы, что благодаря им человек становится более стойким и более расположенным к действиям, которые упорядочены по отношению к этому благу, суть в человеке грех»¹⁷⁴.

Еще более конкретно Боэций высказывается далее: «Все люди..., которые живут сообразно более низким способностям, избирающие их действия и наслаждения, которые суть в этих действиях, упорядочены неестественным образом и грешат против естественного порядка. Ведь отклонение человека от естественного порядка есть грех для человека, и поскольку философ не отклоняется от этого порядка, он вследствие этого не грешит против природного порядка...»¹⁷⁵. Философ, таким образом, «исполнен моральных добродетелей» в силу того, что он, во-первых, познал отвратительность порока и благородство добродетели, а потому ему легче, чем невежде, действовать сообразно правильному суждению¹⁷⁶. Во-вторых, тот, кто испытал большее наслаждение, отвергает меньшее. Следовательно, философ, вкусивший интеллектуального наслаждения, отвергает чувственные наслаждения, а именно в неумеренности чувственного наслаждения, полагает Боэций, заключены многочисленные грехи и пороки. В-третьих, по мнению Боэция, в мышлении и созерцании нет греха, поскольку в высшем благе неумеренность и грех невозможны. «И так, заключает Боэций, философ живет, как человек рожден жить и сообразно природному порядку»¹⁷⁷.

Нет сомнений, что перед нами сугубо натуралистическая этика, базирующаяся на допущении существования постижимого человеческим разумом естественного порядка вещей, который является основанием разграничения должного и недолжного, а также всех морально-нравственных норм. Применительно к антропологии естественный порядок заключается в том, что более низкие способности (чувственная и растительная) существуют ради более высокой (разум), а осуществление этой способности — наиболее правильное в естественном порядке человеческое действие. Следовательно, тот, кто живет в соответствии с естественным порядком, никогда не совершает недолжного деяния, поскольку совершение такого возможно только при

«неупорядоченности» человеческой воли. Поскольку же последняя «приводится в порядок» правильным разумением, то философ, который мыслит правильно, просто не может грешить.

Надо отметить, однако, что употребление Боэцием Дакийским термина «грех» может ввести в заблуждение. «Грех» есть понятие сугубо теологическое и обозначает преступление против Бога, нарушение Им установленного Закона. Однако, очевидно, что в рамках этики Боэция говорить о грехе как о преступлении против Бога крайне затруднительно. В самом деле, человек, согласно Боэцию, грешит «против природного порядка», а грех есть «отклонение от естественного порядка»¹⁷⁸. Слова Боэция, можно, конечно, интерпретировать в том смысле, что нарушение природного порядка есть грех перед Богом как создателем этого порядка. Однако Бог Боэция, венчающий и творящий¹⁷⁹ естественный порядок, есть не Бог христианского Откровения, а неподвижный первоначальник Аристотеля. Единственный закон, который он устанавливает, — естественный закон, поэтому даже если рассматривать понятие греха у Боэция как элемент естественной теологии, этика Датчанина не становится от этого менее натуралистической.

Этические позиции Сигера Брабантского нам не столь хорошо известны, поскольку его трактат *De felicitate* («О счастье») ныне считается утерянным. Тем не менее, Б.Нарди, на основании работ Аугустино Нифо, попытался реконструировать содержание трактата и пришел к выводам, что Сигер, равно как и Боэций, представлял себе высшее счастье человека как интеллектуальное постижение Бога, причем допускал, что это высшее счастье возможно уже и в этой, земной жизни¹⁸⁰.

3.3. Бог и мир

Вряд ли будет преувеличением сказать, что картина вселенной, представленная в сочинениях латинских аверроистов, является в целом аристотелевской, хотя в отдельных

аспектах и заметно сильное влияние неоплатонизма. Такая ситуация вполне объяснима, поскольку для Сигера и Боэция основными источниками по философии Аристотеля были, помимо сочинений самого Аристотеля, комментарии Авиценны и Аверроэса, отнюдь не свободные (особенно в случае Авиценны) от неоплатонических элементов. Далее в этом разделе будут рассмотрены отдельные аспекты учения латинских аверроистов о Боге и его отношении к миру, наиболее существенными и примечательными из которых, на наш взгляд, являются проблемы, связанные с доказательством существования Бога, Божественным провидением, всеобщим детерминизмом, вечностью мира, а также учение о разумной душе как единой отделенной от материи субстанции, одной из интеллигенций, т.е. космических разумов.

3.3.1. Доказательство существования Бога в *Impossibilia* Сигера Брабантского

Как и для всех его современников, для Сигера Брабантского вселенная имеет иерархическую структуру, причем на вершине этой иерархии находится Первое Сущее, оно же Первая Причина, т.е. Бог. Доказательство существования Бога, представленное Сигером Брабантским в *Impossibilia*, в основе своей традиционно и не отличается особой оригинальностью. Тем не менее, сам ход рассуждения Сигера достаточно любопытен: в нем совмещается восходящее к Аристотелю доказательство «от причины» с христианским онтологизмом неоплатонического толка, в основе которого лежит идея о том, что существование Бога становится очевидным благодаря анализу самого понятия «Бог». В силу последнего обстоятельства «доказательство» Сигера нельзя назвать доказательством (*demonstratio*) в строгом схоластическом смысле этого слова (если исходить из того, что, согласно известной максиме, *demonstratio est syllogismus faciens scire*, поскольку, как мы покажем далее, в конце концов, никаких силлогизмов философ не строит и рассматривает высказывание «Бог существует» как самоочевидное.

Изначально Сигер ставит перед собой задачу доказать (опять-таки, не столько «доказать» в строгом смысле слова, сколько «разъяснить», *declarare*) три следующих положения: 1) высказывание «Бог существует» истинно; 2) данное высказывание необходимо; 3) данное высказывание самоочевидно. Доказывая первое положение, Брантец исходит из того, что в универсуме имеется некое сущее, которое является причиной для прочих сущих, но при этом причинно не обусловлено никаким иным сущим (в терминологии Сигера — *ens causans tantum non causatum*, дословно — сущее, только причиняющее и не причиненное). Если бы такого сущего не было, то не было бы и тех сущих, которые являются причинами для других, но сами при этом причинно обусловлены, а также тех сущих, которые являются исключительно причинно обусловленными; иначе говоря, без *ens causans tantum non causatum* не было бы вообще ничего. Это *ens causans tantum non causatum* и есть Бог.

Если попробовать записать аргумент Сигера в более строгой логической форме, то получится следующее умозаключение.

1.1 «Для всякого X и Y истинно, что X и Y существуют тогда и только тогда, когда существует A; X и Y существуют, следовательно, существует A»,

где X — причинно обусловленное сущее, являющееся причиной для других сущих; Y — причинно обусловленное сущее, не являющееся причиной для других сущих; A — *ens causans tantum non causatum*, то есть Бог.

Данное «доказательство» существования *ens causans tantum non causatum* выглядит не слишком убедительно. Во-первых, оно не является доказательством в строгом схоластическом смысле слова, поскольку не обладает необходимым характером. Аргумент Сигера основан на контингентных фактах: от существования не-необходимых сущих Брантец восходит к их Первопричине; согласно же известному принципу *ex contingentibus ad necessaria non valet illatio* (от контингентного переход к необходимому невозможен). В связи с

данным обстоятельством, даже если и допустить, как это делает Сигер, что высказывание «Бог существует» истинно, оно не необходимо, а потому, во-первых, его истинность не очевидна «для всех» и может быть поставлена под сомнение, а во-вторых, вывод аргумента Сигера, т.е. утверждение, что Бог существует, не является научным знанием (*scientia*).

Во-вторых, особое отношение между *X* и *У* с одной стороны и *A* с другой, которое постулирует Сигер, совершенно неочевидно. Таким образом, исходная посылка «Для всякого *X* и *У* истинно, что *X* и *У* существуют тогда и только тогда, когда существует *A*» сама требует доказательства. В самом деле, вполне можно предположить, что *X* и *У* могут существовать и без допущения существования *A*. Однако Сигер, в отличие от многих других схоластов, например Фомы Аквинского или Дунса Скота, принципиально не рассматривает возможность возражения, связанного, например, с допущением существования бесконечного ряда причин, каждая из которых причинно обусловлена предшествующей и причинно обуславливает последующую. Отсутствие ответа на это, а также на другие вполне вероятные возражения, наряду с некритическим принятием неочевидного положения в качестве исходной посылки значительно обесценивает «доказательство» Сигера.

Впрочем, похоже, что в задачу Брабантца не входит предоставление строгого доказательства «от причины», с соблюдением всех требований к очевидности и необходимости исходных посылок. Он сам пишет, что доказательство того, что высказывание «Бог существует» необходимо, будет дано далее. Поэтому аргумент 1.1 вполне может быть расценен, с одной стороны, как определенного рода гипотеза, основанная на контингентных фактах, а с другой — как попытка прояснения понятия «Бог»: в дальнейшем Сигер постоянно будет определять Бога как *ens causans tantum non causatum*.

Как бы то ни было, показав таким образом, что высказывание «Бог существует» истинно, Сигер приводит ряд аргументов в пользу того, что оно необходимо. Иначе говоря,

он хочет показать, что заключать о существовании Бога можно не только на основании контингентных фактов, как это имеет место при доказательстве «от причины». Для того чтобы доказательство существования Бога приобрело необходимую строгость, доказательство «от причины» должно, по мнению философа, быть дополнено и скорректировано.

Первый аргумент Сигера заключается в том, что если бы Бог, *ens causans tantum non causatum*, мог не существовать, было бы возможно, чтобы не существовало ничего. Поскольку же возможное иногда случается, то «иногда было бы ничто». Но если иногда есть ничто (или, говоря иначе, иногда ничего нет), то из этого следует, что когда-то в прошлом также было ничто (ничего не было). Но если когда-то в прошлом было ничто, то и в настоящий момент нет ничего, ибо «ничто возникает только благодаря чему-то, что является чем-то» (*non fit aliquid nisi per illud quod aliquid est*). Однако же постольку, поскольку в данный момент универсум существует, то необходимо должно существовать *ens causans tantum non causatum*¹⁸¹.

Если записать аргумент более строго, то он будет иметь следующую форму:

2.1 «Если не существует А, то возможно N; если возможно N, то невозможно Q; Q существует, следовательно, существует А», где А — *ens causans tantum non causatum*, то есть Бог, N — ничто, Q — что-либо (любой реально существующий объект).

Данный аргумент заслуживает весьма пристального внимания. Во-первых, он действительно имеет необходимый характер; по крайней мере, это касается посылки «если возможно N, то невозможно Q» (в самом деле, при допущении возможности ничто — по крайней мере, в прошлом (*si aliquando nihil esset, aliquando nihil fuit*) — трудно оправдать существование «чего-либо» в данный момент, поскольку *non fit aliquid nisi per illud quod aliquid est*). Во-вторых, нельзя не заметить, что ход рассуждения Сигера отчасти предвосхи-

щает знаменитый вопрос Лейбница о том, почему существует нечто, а не ничто: Сигер, так же как и Лейбниц, видит *необходимое* основание существования универсума в Боге.

С другой стороны, нельзя не отметить, что высказывание «Если не существует А, то возможно N» не очевидно, поскольку предполагает безусловную истинность высказывания «N невозможно тогда и только тогда, когда существует А». Даже если мы примем, что аргумент 1.1, который, как по всей видимости, полагает Сигер, должен обосновывать истинность данной посылки, безусловно истинен и заменим X и Y из 1.1 на Q из 2.1, то полученное в результате высказывание «Q существует тогда и только тогда, когда существует А», не будет эквивалентно высказыванию «N невозможно тогда и только тогда, когда существует А», даже при том, что N является, по сути дела, отрицанием Q. Для того чтобы указанные высказывания были эквивалентны, требуется, чтобы первое из них имело следующий вид: «Q возможно тогда и только тогда, когда существует А»; но поскольку речь в 1.1 идет о контингентных фактах, то это невозможно.

Таким образом, аргумент Сигера не выглядит идеальным ни с точки зрения формы, ни с точки зрения содержания. Истинность исходной посылки 2.1 («Если не существует А, то возможно N») формально не следует из аргумента 1.1, даже если допустить истинность его заключения. С другой, содержательной, стороны, как уже было отмечено выше, определенные отношения между А и X и Y в 1.1 и А и N в 1.2, постулируемые в обоих аргументах (если допустить, что связь между посылкой «Если не существует А, то возможно N» из аргумента 2.1 и аргументом 1.1 отсутствует), не очевидны (по крайней мере, их очевидность не следует из самих умозаключений Сигера).

Второе основание необходимости существования Бога Сигер видит в следующем. «Необходимое», по мнению Бранбанца, может пониматься трояким образом. Во-первых, нечто необходимо, хотя и имеет в качестве причины что-то не-необходимое: например, животному для сохранения

жизни необходимо питаться. Во-вторых, нечто необходимо в силу необходимой причины: так затмение Солнца происходит в силу необходимого движения Луны. В-третьих, имеется «необходимое» безусловно и не имеющее причины своей необходимости (*necessarium simpliciter et sine causa*): это то, что не зависит в своем бытии как от причины от чего-то внешнего или внутреннего, а то, также чье небытие не может иметь места ни при каких обстоятельствах. Однако *ens causans tantum non causatum* является именно таким «необходимым», поскольку оно «есть Первое, и исключительно причина, и никоим образом не причиненное». Поэтому в своем существовании Бог не зависит ни от чего внутреннего или внешнего, ведь в противном случае Он не был бы Первой Причиной, которая является причиной и только причиной, и его небытие при определенных обстоятельствах было бы возможно.

Нетрудно заметить, что в этом втором аргументе Сигера уже отчетливо прослеживаются основные принципы онтологизма. На основании ранее данного определения (Бог есть *ens causans tantum non causatum*) Сигер легко доказывает, что существование Бога необходимо: сущее, которое не является причинно обусловленным, не может не существовать, поскольку его бытие не зависит ни от какой причины — как внешней, так и внутренней. При этом, впрочем, Сигер «не замечает», с одной стороны, что не очевидно, во-первых, что Бог есть *ens causans tantum non causatum*, а во-вторых, что (по крайней мере, из I.1) не следует, что такое сущее вообще существует в реальности.

Как бы то ни было, далее Сигер приходит к заключению, что *ens causans tantum non causatum* не является ни акциденцией, ни силой-в-теле, ни телом; напротив, оно просто и неделимо на части (Брабантец указывает, что это так потому, что акциденция зависит в своем бытии от своего субъекта, а сила-в-теле и само тело от своих количественных частей; Бог же в своем бытии не зависит ни от чего, ни от внешнего, ни от внутреннего).

Наконец, учитывая все вышеприведенные рассуждения, Брананец приходит к выводу о том, что высказывание «Бог существует» является самоочевидным (*propositio per se nota*), или аналитическим. Самоочевидными Сигер, в соответствии со схоластической традицией, называет «те начала (*principia*), которые постигаются после того, как постигнуты [их] термины, постольку, поскольку понятие предиката включено в понятие субъекта»¹⁸². Иначе говоря, философ хочет сказать следующее: если бытие Бога как *ens causans tantum non causatum* не зависит ни от чего и не имеет никакой причины, то понятие «существования» включено в понятие «Бог», и после того, как мы постигаем значение термина «Бог» как *ens causans tantum non causatum*, мы с необходимостью приходим к выводу, что Он существует. Разъясняя свою мысль, Сигер прибегает к различению между сущностью вещи и ее существованием. Все, отличное от Первой Причины, или Бога, существует по его мнению, таким образом, что само по себе не обладает достаточной причиной (*causa sufficiens*) своего существования, так что во всяком причинно обусловленном сущем его сущность (*quod est*) отлична от существования (*esse*). *Esse* причинно обусловленных сущих происходит не от их *quod est* как от *causa sufficientia*, напротив, они зависят в своем бытии от *ens causans tantum non causatum*. То же, что Бог по своей сущности есть Свое Собственное Бытие (*suum esse*), ясно, по мнению Сигера, из того, что в противном случае Он обладал бы некоей причиной своего существования. Но поскольку Бог есть *ens causans tantum non causatum*, то это невозможно.

Кроме того, Сигер отмечает, что *ens causans tantum non causatum* есть «начало и первое безусловно» (*principium et primum simpliciter*), постольку поскольку по отношению к нему нет «никакого порядка предшествующего, ни негативного, ни привативного, ни позитивного актуально или потенциально (*non habet aliquid ordinem prioris ad ipsum, nec negative dictum, nec privative, nec positive actu vel potentia*)»¹⁸³. Т.е. Сигер хочет сказать, что существованию Бога не пред-

шествует 1) ничто; 2) 1) некая «лишенность» или «нехватка» (*privatio*) чего-либо; 3) материальная потенция; 3) актуальное действие некоей действующей причины. Таким образом, поясняет Сигер, высказывание «*nihil est ante Deum*» (с латыни эта фраза дословно переводится как «ничто есть до Бога») следует понимать именно в том смысле, что «до Бога нет ничего», а не в том смысле, что Богу в каком-либо из указанных порядков предшествует некое «ничто».

Из всего этого и следует окончательный вывод Сигера, представляющий из себя, по сути дела, манифест онтологизма: «На этом основании исследователю становится ясно, что Бог обладает величайшей и чистейшей необходимостью в существовании; ибо как может утратить бытие то, что является бытием [по своей сущности]» (*Ex quo consideranti apparet maxima et pura necessitas eius in essendo. Quomodo enim esse deseret quod esse est*). Данное высказывание Сигера сильно отдаляет его от аристотелизма (по крайней мере, латинского), зато весьма сближает с христианским платонизмом, например, с Бонавентурой, автором весьма сходного высказывания: «Само бытие [Бога] очевидно в себе настолько, что не может быть помыслено как не-бытие» (*ipsum esse adeo in se certissimum, quod non potest cogitari non esse*)¹⁸⁴.

В конце концов, Сигер вполне закономерно и последовательно приходит к утверждению, что сам вопрос о существовании Бога является излишним, по крайней мере, для «мудрых»; этот вопрос не есть *quaestio*, т.е. нечто такое, что требует решения, основанного на доказательстве: «Это не является познаваемым [посредством доказательства], но самоочевидно для мудрых»¹⁸⁵. Следовательно, и знание о существовании Бога не является научным знанием (*scientia*) в строгом смысле слова, поскольку *scientia* есть вывод демонстративного силлогизма, а Сигер, в конце концов, склонен принимать существование Бога как «начало», некую аксиому, не требующую доказательства и служащую исходным моментом для других доказательств. Таким образом, начав, как вполне «ортодоксальный» аристотелик, с дока-

зательства «от причины», Сигер в вопросе о существовании Бога приходит, в конечном счете, к выводам, для латинского аристотелизма весьма не характерным. В качестве дополнительного штриха к общей картине можно отметить и то обстоятельство, что «доказательства» Сигера совмещают в себе многие положения, оспариваемые Фомой Аквинским, который в вопросе о бытии Божиим представляется более последовательным сторонником Стагирита. Так, Аквинат пишет, что его оппоненты придерживаются следующих воззрений: «Подобное рассмотрение, в котором предпринимается доказательство бытия Божия, может показаться кому-то излишним; некоторые утверждают, что бытие Бога самоочевидно, так что противоположное [т.е. небытие Бога] просто немислимо. Доказать, что Бог есть, нельзя, [поскольку это аксиома]. Обосновывается это мнение следующими [соображениями]... Самоочевидными называются те [вещи], которые становятся известны тотчас, как стали известны [значения соответствующих] терминов; например, узнав, что такое целое и что такое часть, мы тотчас узнаем, что всякое целое больше своей части. Таково же и высказывание «Бог есть»... К тому же, наичевиднейшими следует считать положения, в которых сказуемое тождественно подлежащему, как например, «Человек есть человек», либо в которых сказуемые включаются в определения подлежащих, например, «Человек есть живое существо». Но в Боге... обнаруживается, в отличие от других, что его бытие есть его сущность... Таким образом, когда говорят «Бог есть», предикат либо тождественен субъекту, либо, во всяком случае, заключен в определении субъекта»¹⁸⁶. Хотя традиционно (и вполне оправдано) считается, что указанными оппонентами для Фомы были прежде всего традиционалисты-августинианцы, все вышеприведенные положения могут быть обнаружены и у Сигера Брабантского.

В заключение можно сказать, что хотя у нас нет никаких свидетельств того, что вышеприведенная аргументация Сигера оказала какое-то существенное влияние на творче-

ство более поздних авторов. нельзя не отметить, что в целом по приблизительно тому же пути пошел в своем *De Primo Principio* Иоанн Дунс Скот. При всем различии философских систем этих мыслителей, Дунс Скот, доказывая существование Бога, так же как и Сигер, начинает с того контингентного факта, что имеются некие причинно обусловленные сущие, затем, как и Сигер, переходит к исследованию *возможности* существования этих сущих, добываясь таким образом того, что аргументы приобретают необходимый характер, после чего, опять-таки как и Сигер, показывает необходимость и самоочевидность существования Первого Сущего, являющегося Первой и Необходимой Причиной существования вселенной¹⁸⁷.

3.3.2. Проблема детерминизма, будущих контингентных событий и божественного провидения

Под «детерминизмом» здесь и далее понимается философское учение, признающее необходимость причинно-следственных связей в отдельных случаях. Под «всеобщим детерминизмом» здесь и далее понимается философское учение, признающее, что все причинно-следственные связи носят необходимый характер. Под «будущими контингентными событиями» понимаются такие события («события» в самом широком смысле слова), которые могут как осуществиться в будущем, так и не осуществиться, т.е. носят «контингентный», т.е. не-необходимый характер.

Вынесенные в заголовок раздела проблемы служили объектом пристального внимания не только латинских авероистов, но и практически всех средневековых авторов. Основной «болевой точкой» в данном случае являются значительные сложности в сочетании отдельных положений христианской догматики и некоторых аспектов философского учения Аристотеля и других мыслителей — как античных, так и средневековых. Вряд ли будет преувеличением сказать, что античных философов мало занимал вопрос о свободе

воли: если отдельные мыслители и рассматривали эту проблему, то, как правило, в контексте иных исследований. Напротив, в Средние Века появляются многочисленные сочинения, посвященные свободе выбора, что вполне объяснимо, ибо человек, согласно христианскому учению, достигает блаженства в вечной жизни преимущественно благодаря заслугам перед Богом, совершая богоугодные дела и не совершая богопротивных; но очевидно, что при устранении свободы выбора и при обусловленности всех действий человека необходимостью, не остается ни заслуг, ни преступлений перед Богом, и, соответственно, воздаяния в грядущей жизни.

Таким образом, христианское учение с одной стороны является антидетерминистским в отношении свободы воли человека, но с другой стороны оно является детерминистским в вопросе о Божественном предопределении и благодати: поскольку человек в силу изначальной греховности своей природы не может спастись без Божественной благодати, то, в конечном счете, именно Бог предопределяет одних людей к спасению, а других к гибели. Проблема, связанная с сочетанием указанных позиций, была со всей остротой поставлена еще Августином¹⁸⁸ и к XIII в. этой остроты не утратила, но напротив, была усугублена еще и полуфилософским — полутеологическим (все зависит от того, в каком аспекте и с какой точки зрения этот вопрос рассматривать) вопросом о Божественном знании, связанным, в том числе, с тем, что Бог для того, чтобы предопределить одних людей к спасению, а других — к наказанию, должен обладать необходимым знанием о не-необходимых контингентных событиях (данная проблема, впрочем, является проблемой только для тех философов и теологов, которые не занимают строго детерминистской позиции и не отрицают свободу воли, а также всякую контингентность вообще: Лютер, к примеру, с его «Рабством воли», наверняка счел бы эту проблему псевдопроблемой).

Кроме того, в XIII в. проблема детерминизма и индетерминизма обрела новое измерение. В вошедших в научный оборот сочинениях античных и арабских авторов неоднократно утверждалось и доказывалось, что события, происходящие в подлунном мире, причинно обусловлены тем, что происходит в мире надлунном. Иными словами, все, что имеет место на Земле, включая действия человеческого индивидуума, признавалось зависимым от воздействий и влияний небесных тел. Всплеск интереса к естественным наукам в эпоху Высокой Схоластики породил не только европейскую астрономию, но и астрологию, адепты которой нередко утверждали, что небесные явления с *необходимостью* определяют жизнь на Земле и, соответственно, характер действий отдельных людей. Детерминизм такого характера не только отрицал свободу воли, но и ставил под вопрос возможность Бога вмешиваться в естественный ход вещей.

Именно во всеобщем детерминизме такого рода и были заподозрены латинские аверроисты: еще в конце 60-х гг. Бонавентура в уже упоминавшейся проповеди *De donis Spiritus Sanctus* говорит о тех, кто отрицает свободу воли, подчиняя ее необходимости движения небесных тел, как о главных врагах мудрости, Священного Писания и науки, а одно из положений, осужденных в 1270 г. (положение №4) гласит: «Все, что происходит в подлунном мире, подчинено необходимости небесных тел». Впрочем, нельзя совершенно определенно утверждать, что в обоих случаях имелся в виду Сигер, Бозций или кто-либо из их последователей: и Бонавентура, и авторы Осуждения не называют имен, поэтому вполне можно предположить, что указанное положение защищалось вовсе не «группой Сигера», а кем-то еще. Тем не менее, идея о том, что всеобщий детерминизм является одним из элементов философии латинских аверроистов, была принята многими историками. Так, П.П.Гайденко пишет в своей работе «Волюнтаривная метафизика и новоевропейская культура», что «трактаты Сигера «О вечности мира» и «О необходимости и взаимосвязи причин»¹⁸⁹ были

направлены против догмата творения и христианского учения о свободе воли»¹⁹⁰. Далее П.П.Гайденко упоминает «Аристотеля и аверроистов с их учением о необходимом характере Божественной деятельности, из которого вытекал также детерминизм природного мира» и «детерминизм, характерный для греческой и арабской мысли, прежде всего, аристотелевское понятие Бога как актуального самомышления, мыслящего самого себя ума, из вечного совершенства которого с необходимостью вытекает бытие и сущность всех вещей»¹⁹¹.

Между тем, ничего даже отдаленно напоминающего всеобщий детерминизм, у латинских аверроистов обнаружить нельзя (его, впрочем, нет и у Аристотеля: здесь вполне уместны первые слова Сигера из трактата «О необходимости и контингентности причин»: «Изучающему и понимающему учение Аристотеля совершенно очевидно, что, согласно его мысли, не все происходит по необходимости»¹⁹²). Можно обнаружить прямо противоположное: как Сигер (см. приведенную выше цитату), так и Боэций, пишущий в комментарии к «Физике», что *aliquid potest fieri pure ex casu* («не-что может произойти чисто случайным образом»¹⁹³, как раз упорно отрицают те тезисы, которые приписывает им П.П.Гайденко (к сожалению, не приводя ни одной ссылки на первоисточники); более того, как мы постараемся показать далее, значительная часть вышеупомянутого трактата Сигера, равно как и отдельные «Вопросы» также упомянутого выше комментария Боэция, посвящены именно полемике со всеобщим детерминизмом.

Однако если латинские аверроисты отвергают всеобщий детерминизм, в отдельных вопросах они выражают вполне детерминистскую позицию, причем явно расходясь с учением христианской Церкви. Прежде всего, это относится к детерминированности воли Бога. Наиболее явно это выражает Боэций Дакийский: «Первоначало от века обладает одной волей и иной обладать не может. Это доказывается: все, что обладает одной волей и может обладать дру-

гой, переменчиво: таков, например, человек. Но Бог, или Первоначало, должен быть неизменным; следовательно, и т.д.»¹⁹⁴. Далее Боэций пишет, что «Поскольку волимое происходит от воли сообразно форме воли, и Первоначало от века обладало одной волей и иначе быть не может, так следствия Первоначала... необходимы и не могут быть иными»¹⁹⁵. Следует заметить, однако, что данные слова Боэция вовсе не означают, что он принимает учение о всеобщем детерминизме. Для того чтобы разъяснить, что имеется в виду в данном случае, мы приводим далее краткий анализ трактата Сигера Брабантского *De necessitate et contingentia causarum* («О необходимости и контингентности причин»), поскольку в нем последовательно излагаются те же идеи, сторонником которых является и Боэций Дакийский.

Во вселенной, утверждает Сигер, не существует единого порядка «причина-следствие», но имеет место многообразие таких порядков. Первый порядок — это порядок Первой Причины, т.е. Бога, по отношению к первой интеллигенции. Бог в данном случае является сущностной (*per se*), непосредственной и необходимой причиной. Сущностной причиной Бог является в данном случае потому, что «ничто не причиняет акцидентально, поскольку никакая причина не может соучаствовать в произведении следствия»¹⁹⁶. Первая Причина необходима в отношении своего первого следствия потому, что сущностная причина, действие которой не может быть прервано и которая не действует с помощью иной причины, действие которой может быть прервано, есть необходимая причина своего следствия. Непосредственной причиной в данном случае Бог является потому, что никакая иная причина не соучаствует в причиняющем действии. В связи с этим, утверждает Сигер далее, как только допускается существование Первой Причины, тут же полагается и существование первой интеллигенции, которая является ее первым следствием; и это следствие всегда было, есть и будет вместе со своей причиной. Первая интеллигенция, та-

ким образом, существует необходимо и совечна Богу; она хотя и тварна, но, тем не менее, вечна в силу приведенных выше оснований.

Второй порядок причин — порядок Первой Причины по отношению к другим интеллигенциям, или отделенным субстанциям, небесным сферам и их движению, и вообще ко всему, что неподвержено возникновению и уничтожению. В этом порядке также наличествует строгая необходимость, и все вышеуказанное начинает существовать и существует вместе с Первой Причиной. Однако, указывает Сигер, в данном случае первая причина уже не является полностью непосредственной причиной, поскольку от единой простой вещи непосредственно не следует ничего, кроме единого; если же имеет место некий порядок в последующих вторичных причинах, то множественность может иметь место (*ab uno simplici non procedat nisi unum immediate, et non multa, nisi quodam ordinem*)¹⁹⁷.

Третий порядок — порядок Первой Причины по отношению к положениям (*situs*) небесных тел, т.е. к тому, что небесные тела тогда-то и тогда-то занимают такое-то и такое-то место. В данном порядке, утверждает Сигер, хотя и присутствует строгая необходимость, но нет непосредственности в причинении, равно как нет и одновременности наличия данных событий и существования Первой Причины, поскольку имеет место определенный порядок движения. Однако, подчеркивает Сигер, в целом сочетания небесных тел и их перемещение по небу определяются не собственными движителями этих тел (т.е. отделенными субстанциями, или интеллигенциями), но Первой Причиной. Четвертый порядок — порядок небесных тел по отношению к тем действиям, которые они производят в вещах подлунного мира; этот порядок многообразен, поскольку действия осуществляются различными способами. Во-первых, определенное сочетание небесных тел может быть по отношению к вещам подлунного сущностной, необходимой и непосредственной причиной. И тогда, как только имеет место эта

причина, имеет место и следствие, производимое непосредственно с помощью движения. Во-вторых, определенное сочетание небесных тел может быть по отношению к вещам подлунного сущностной, но не необходимой причиной, и ее действие будет иметь место «в большинстве случаев» (*ut in pluribus*), поскольку данное действие может быть прервано благодаря «непредрасположенности» материи вещей подлунного мира к принятию такового действия. В-третьих, определенное сочетание небесных тел может быть по отношению к вещам подлунного мира акцидентальной причиной. В этом случае к обстоятельствам, могущим прервать действие указанного сочетания небесных тел добавляется и противодействие другой, более сильной, причины. Сигер указывает также, что Бог как Первая Причина также имеет отношение к данному порядку причина-следствие: он выступает в данном случае не как непосредственная, но как объединяющая причина (*causa uniens*), поскольку небесные тела в своих движениях зависят от Бога как от сущностной и необходимой Первой Причины.

Пятый порядок — порядок причин подлунного мира по отношению к своим следствиям. В данном порядке, полагает Сигер, сохраняется принцип, характерный для вышеуказанного четвертого порядка: иногда данные причины по отношению к своим следствиям выступают как сущностные и необходимые, иногда — как сущностные и не-необходимые, иногда — как акцидентальные. Однако поскольку вещи подлунного мира являются наиболее подверженными переменам, чаще всего в данном порядке действуют причины второго и третьего типа. Сигер, впрочем, склонен подчеркивать то обстоятельство, что на взаимодействие в причинении (*concausatio*, или *concurrentia*) причин подлунного мира оказывают влияние в качестве причин небесные тела (*inferiora enim ex superioribus causantur*), точно так же, как причиняющее действие небесных тел по отношению к вещам подлунного мира зависит от причиняющего действия Первой Причины.

«Из сказанного ясно, — утверждает Сигер далее, — что те, кто говорит, что все будущие события, которые произойдут, произойдут необходимо, ошибается»¹⁹⁸. Однако Брантец считает необходимым детально разобрать аргумент своих оппонентов. Аргумент этот таков: любое следствие, в соотнесении с Первой Причиной, происходит от нее, как от сущностной причины, которой в ее причиняющем действии ничто не содействует. Следовательно, причиняющее действие этой причины не может быть прервано. Однако все, что происходит от сущностной причины, чье причиняющее действие не может быть прервано, происходит необходимо. Но в соотнесении с Первой Причиной все совершается именно таким образом. Следовательно, благодаря самому существованию Первой Причины в свое время все, что должно произойти, произойдет необходимо. Итак, хотя будущие контингентные события в соотнесении с некими своими причинами не необходимо из них следуют, тем не менее, в соотнесении с Первой Причиной или со всеобщей взаимосвязью причин, они необходимо следуют из самого существования первой причины.

Однако, полагает Сигер, этот аргумент неверен и сторонники так понимаемого всеобщего детерминизма заблуждаются: хотя первая причина не является причиной, чье причиняющее действие может быть прервано, она, тем не менее, не является непосредственной причиной контингентных событий в подлунном мире и производит более низкие следствия при посредстве вторичных причин. Но причиняющее действие этих вторичных причин не является непрерываемым. Поэтому даже в соотнесении с первой причиной контингентное событие не будет необходимым прежде, чем оно произойдет. Кроме того, полагает Сигер, если бы все происходило по необходимости, то все контингентные будущие события не могли бы иметь причин, чье причиняющее действие было прерываемым, и непрерываемым причиняющим действием обладала бы не только Первая Причина, но и любая другая. Однако это безусловно противоречит опыту

и наблюдению, поскольку очевидно, что причиняющее действие отдельных причин *может быть* прервано, пусть даже *de facto* оно прерванным и не является.

Суммируя свою позицию по данному вопросу, Сигер утверждает следующее. Из будущих контингентных событий необходимы только те, что происходят от существенных причин, чье причиняющее действие не может быть прервано, причем не только от Первой Причины, но и от вторичных. Но поскольку не все будущие контингентные события обладают такими причинами, но, напротив, у многих контингентных событий имеются акцидентальные причины, чье действие может быть прервано, пусть даже оно и не прервано *de facto*, то не все происходит необходимо. «Ибо, утверждает Сигер, — из будущих [контингентных событий] некоторые называются необходимым не только потому, что они произойдут и не будут обстоять как-то иначе, но потому, что не смогут не произойти и обстоять как-то иначе. Но для будущих [контингентных событий] не является невозможным обстоять иначе и не происходить, а потому не все происходит по необходимости»¹⁹⁹. Сказанного Сигером вполне достаточно для того, чтобы прояснить приведенные выше слова Боэция Дакийского: действительно, все, что производится Богом как непосредственной причиной, носит необходимый характер; но вещи и события подлунного мира производятся Богом при посредстве вторичных причин, причиняющее действие которых может быть прервано, следовательно, всеобщий детерминизм невозможен.

Следствия, которые выводит Сигер из этой своей теории, имеют непосредственное отношение к вопросу о Божественном провидении. «Поэтому, — пишет Брабантец, — и для Божественного провидения будущие события не являются необходимыми, поскольку Божественное провидение есть не что иное, как практическое основание порядка и взаимосвязи причин и отношений наличествующего к причиняемому. Но из такового многое, что происходит, не следует с необходимостью, поскольку это [т.е. необходимость] не включено в его понятие, или смысл»²⁰⁰.

Попутно Сигер вступает в полемику с теми теологами и философами, которые для того, чтобы сохранить, с одной стороны, необходимость и безошибочность Божественного знания, которым Бог обладает извечно, а с другой — избежать всеобщего детерминизма, прибегали к следующей оригинальной теории: Божественное провидение провидит о некоем будущем событии не только то, что оно *произойдет*, но и то, *как* оно произойдет, контингентно или необходимо, а потому будущие контингентные события произойдут, в соотношении с божественным провидением, необходимо, но при этом контингентно.

Любопытный факт заключается в следующем: среди вероятных оппонентов Сигера в данном вопросе оказывается и Бозций Дакийский. Его рассуждение о Божественном предопределении, представленное в комментарии к «Физике» практически тождественно оспариваемому Сигером аргументу. «Я утверждаю, — пишет Бозций, — что как все происходит, так оно и предопределено от века. И основание тому: все, что произойдет в мире после настоящего мгновения, имеет достаточные причины, по которым оно произойдет, поскольку если это бы было иначе, то нечто совершалось бы без достаточных причин. И как все, что произойдет в мире после настоящего мгновения, обладает в настоящем достаточными причинами или причинами причин, благодаря которым это произойдет, точно так же оно обладало [достаточными причинами] от века. Но сущие, которые суть в мире, от века обладающие достаточными причинами своего возникновения называются предопределенными от века. И это положение самоочевидно. Но из этого не следует, что все, что происходит, происходит по необходимости. В самом деле, точно так же, как все, что происходит в мире, предопределено от века, так от века предопределено и то, что это произойдет и то, какие именно действия приведут к таковому. Но многое из того, что происходит, происходит в силу причин, чье причиняющее действие может быть прервано, а потому не все происходит по

необходимости»²⁰¹. И далее: «Происходит все, что от века пред-знаемо Богом, и форма происхождения соответствует форме пред-знания»²⁰². Отвечая на этот аргумент, Сигер пишет: «Если [в данном случае] предполагается, что такое произойдет не необходимо, но что осуществление такого необходимо будет контингентным, так что если оно произойдет, то произойдет необходимо контингентно, то они правы. Но они говорят не об этом, поскольку их мысль заключается в допущении необходимости и безошибочности в отношении осуществления таковых будущих [контингентных событий], на основании того, что безошибочное [Божественное] провидение провидит, что они произойдут. И если вышесказанное подразумевает, что таковые будущие события происходят контингентно в соотношении с некими их причинами, чье причиняющее действие может быть прервано, но происходят необходимо в соотношении с провидением и всей взаимосвязью причин, то это равно утверждению, что они происходят безусловно необходимо, что ложно. А если имеется в виду, что они безусловно контингентны, не только в соотношении с некоей причиной, но и в соотношении с Божественным провидением и взаимосвязью причин, то вносится противоречие: необходимо, чтобы А возникло и, однако, возникло контингентно. Впрочем, ничего подобного вышеуказанные [авторы] не утверждают, а имеют в виду только то, что вследствие безошибочности Божественного провидения в осуществлении всех будущих событий наличествует необходимость. Но так говорить нельзя, поскольку, как уже сказано, необходимости на все будущие [контингентные] события не налагает ни взаимосвязь причин, ни порядок и отношение к ним наличествующих [причин], ни практический разум этого порядка, [т.е. Божественное провидение] ни тому подобное»²⁰³.

Заключение. Основные выводы данного раздела могут быть представлены следующим образом. 1. Обвинение латинских аверроистов во всеобщем детерминизме явно надумано. Ни Сигер, ни Боэций не утверждали ничего подоб-

ного, напротив всячески оспаривали данную позицию. 2. Если Сигер Брабантский, последовательно придерживаясь своей исходной позиции, приходит, в конечном счете, к отрицанию необходимости Божественного предопределения и провидения, то его коллега Бозций Дакийский не торопится с такими выводами и потому значительно более близок к ортодоксальному учению христианской Церкви, нежели Сигер. 3. В сочинениях Сигера Брабантского, хотя и неявно, но обнаруживается осужденный в 1270 г. тезис, сообразно которому «Действием человека не руководит Божественное провидение».

3.3.3. Вечность мира

Проблема вечности мира есть, по сути дела, вопрос о том, имеет ли вселенная начало. Для большинства античных философов мир вечен в силу того, что ничто не может возникнуть из ничего. Это положение применительно к вселенной предполагает, что если мира когда-либо не было, то не было ничего, поскольку мир, или вселенная, объемлет все. Но это «ничто» не может быть причиной мира. Следовательно, сам факт существования мира доказывает, что мир существовал всегда; мир вечен, ибо не имеет причины своего существования. Несколько иную позицию занимали представители неоплатонической традиции, также считавшие, что мир вечен, но вечен не в силу того, что не имеет причины, а в силу того, что, в соответствии с учением Платона об эманации, имеет вечную и неизменную причину. Данную позицию можно представить следующим образом. Если Бог вечен и совершенен, то он неизменен. Но если Бог является причиной мира, то он не может в силу своей неизменности когда-либо не являться таковой причиной; следовательно, мир создается Богом вечно и существует всегда, когда существует Бог; следовательно, мир вечен. Данное учение, правда, с некоторыми вариациями, было воспринято большинством арабских мыслителей, в частности, Авиценной и Аверроэсом.

Христианское учение по данному вопросу однозначно: вселенная не вечна, но имела начало; мир сотворен Богом, а не является Его эманацией в неоплатоническом смысле, и не существовал до того, как начал существовать. Однако и среди христианских авторов находились такие, кто по философским мотивам принимал, в той или иной мере, учение о вечности мира. Ориген, например, сочувственно относился к пониманию мира как вечной эманации Бога; в чем-то подобном можно заподозрить и Скота Эриугену; наконец, такой мыслитель, как Давид из Динанта, склонялся, похоже, к некоей форме пантеизма, отождествляя мир и Бога.

Сигер Брабантский, по крайней мере, в ранних сочинениях, также принимал, пусть и с некоторыми оговорками, учение о вечности мира. Наиболее радикально его позиция выражена в «Вопросе о том, является ли истинным высказывание «человек есть живое существо» при не-существовании людей», в котором, в том числе, рассматривается вопрос, может ли быть истинным указанное высказывание, если допустить, что человек как вид еще не существует (т.е. до сотворения человека Богом). Сигер склонен рассматривать саму такую ситуацию, когда человек как вид не существует, как невозможную. Поскольку в философской системе Аристотеля виды вечны, так же как и мир, то невозможно, чтобы вида «человек» когда-либо не существовало. «Имеется противоречие, — пишет Сигер, — в том, чтобы допускать несуществование [вида] «человек», поскольку имеются сущие, в чье определение не входит «безусловное существование», например, индивиды возникающих и гибнущих [вещей], и допущение несуществования чего-то такого не противоречит их определениям; но не так обстоит дело с человеческой природой..., поскольку «несуществование» противоречит ее природе»²⁰⁴.

Еще более неоднозначно Сигер выражает эту свою позицию в трактате «О вечности мира». Он пишет следующее: «Ясно, в каком смысле Философ считал человеческий вид вечным, но имеющим причину: не в том смысле, что он яв-

дается вечным, существуя абстрагированно от человеческих индивидов, и потому имеет причину; и не в том смысле он вечен и имеет причину, что существует в некоем вечном имеющем причину индивиде, как вид неба или интеллигенции; но в том смысле, что индивиды человеческого вида рождаются один за другим — и так вечно, и вид обладает бытием и обладает причиной благодаря бытию и причиняющему действию любого индивида. И это значит, что человеческий вид есть всегда и не начал существовать при том, что [до начала своего существования] совершенно не существовал. Ибо говорить о том, что человеческий вид начал существовать при том, что [до начала своего существования] совершенно не существовал — значит утверждать, что [некогда] начал существовать некий его индивид, до которого не было ни одного индивида данного вида»²⁰⁵.

Эти слова Сигера не вызывают сомнения, по крайней мере, в его точке зрения на сотворение первого человека: Бранантец полагает, что такое творение совершенно невозможно и что люди (как представители вида «человек») существовали всегда. Этот тот самый тезис, который был осужден в 1270 г. (тезис № 6: «Никогда не было первого человека»). Ясно также, что если вечно существует один из видов, принадлежащих миру, то существует вечно и сам мир. Поэтому тезис № 5 Осуждения 1270 г. («Мир вечен») также вполне может быть атрибутирован Сигеру.

Менее категорично, но также вполне определенно Сигер высказывается в комментарии к III книге «О душе», разбирая вопрос о вечности разумной души. Бранантец полагает, что для всякого нового действия действующей причины требуется, чтобы в данной причине произошло определенное изменение. Если Бог является причиной мира (что несомненно), то для того, чтобы мир получил от Бога бытие после небытия, требуется, чтобы Бог изменил свою волю. Но это невозможно, поскольку Бог неизменен. И хотя этот вывод не-необходим, он предпочтительнее аргументации противников вечности мира.

Философская позиция Бозция Дакийского по поводу вечности мира отчасти уже была затронута выше в связи с проблемой теории «двух истин». Однако более отчетливо она выражена в комментарии к «Физике», поэтому представляется нелишним привести несколько фрагментов из этого комментария. «Первоматерия, — пишет Бозций, — не создана внове и не является созданным внове, но совечна Первоначалу. И доказательство тому: первоматерия не может быть следствием природной [причины], ибо любое природное действие предполагает причину.. И так следует, что она является непосредственным следствием Первоначала. А если кто-нибудь скажет, что некое действующее может произвести новое следствие или потому, что новой является субстанция действующего, или потому, что в действующем имеется некая новая сила, или положение.., или расположенность, или поскольку прежде [произведению следствия] мешало препятствие, а затем оно было устранено, или имело место изменение, например, наступление часа, когда [нечто], всегда [до того] неизменное, пожелало действовать, при том, что прежде не действовало... [то поскольку] ничто из этого не обнаруживается в Первоначале, [следует ответить], что материя не создана внове»²⁰⁶.

Примерно то же самое Бозций говорит и о том, может ли быть новым первое движение. «Некоторые утверждают, что первое движение не может быть новым, и прилагают [следующий] аргумент: следствие не может наступать за своей достаточной причиной после [определенной] длительности... ведь если причина достаточна, вместе с ее [существованием] имеется и следствие. Теперь: первое движение обладает достаточной причиной, а потому они утверждают, что первое движение не может быть новым... Кроме того, они утверждают, что нет никакого аргумента, доказывающего, что первое движение — новое... И то, что они утверждают, они утверждают настолько, насколько основываются на разуме и доказательствах; и с помощью рациональных аргументов нельзя доказать, что первое движение является но-

вым»²⁰⁷. Правда, Бозций, верный своей теории «двух истин» тут же оговаривается: «Я утверждаю, однако, что первое движение может быть новым, но доказать это невозможно, поскольку чудо недоказуемо, ибо в противном случае оно не было бы чудом»²⁰⁸. Тем не менее, несмотря на эту оговорку, философская позиция Бозция Дакийского в вопросе о вечности мира сомнений не вызывает.

Учение латинских авероистов о вечности мира не могло не вызвать критики со стороны теологов-ортодоксов. Любопытно, однако, что Фома Аквинский, безусловный приверженец ортодоксии и один из главных оппонентов Сигера в вопросах, связанных с монопсихизмом и теорией «двух истин», в вопросе о вечности мира занял позицию, которая показалась сомнительной и двусмысленной большинству его коллег — парижских (и не только парижских) теологов (сомнительной настолько, что Аквинат сам попал под огонь критики). Как христианский теолог, Фома, конечно же, не разделял точку зрения Сигера. Однако он не видел рациональных аргументов, с помощью которых ее можно было бы опровергнуть. С другой стороны, доводы в пользу вечности мира он также расценивал как вероятностные или софистические, но не как необходимые. Такая позиция Аквината, которую вполне можно назвать философским агностицизмом, представлена во многих его сочинениях, например в «Сумме Теологии», где он, в частности, пишет следующее: «То, что мир существовал не всегда, утверждается одной только верой, и не может быть доказано демонстративным доказательством, как выше сказано и о таинстве Троицы. И причина этого в том, что новизна мира не может получить доказательства *ex parte* самого мира. Ведь основание доказательства — *quod quid est*. Но все в соответствии со своим видом отвлечено от «здесь и теперь»; вследствие чего говорится, что универсалии суть везде и всегда. Отсюда невозможно доказать, что человек, небо или камень существовали не всегда. Равным образом [доказательство невозможно] и *ex parte* действующей причины, которая дей-

ствуется соответственно воле. Ведь Божественную волю невозможно исследовать разумом, разве что [такое исследование] возможно по отношению к тому, что желаемо Богом абсолютно необходимо. Но, как уже сказано, Его желания по отношению к творениям не таковы²⁰⁹».

Фома, однако, не ограничился констатацией факта, что учение о вечности мира нельзя опровергнуть философскими средствами. Он взялся за последовательное опровержение аргументов теологов-традиционалистов, которые пытались эту задачу осуществить. Именно этому посвящен его трактат *De aeternitate mundi* («О вечности мира»), написанном, вероятно, как раз во время аверроистского кризиса. В самом его начале Фома указывает, что высказывание «мир не вечен» может быть истинным потому, что 1) отсутствует совечная Богу материя; 2) сама сущность творения включает небытие, и для любого творения невозможно (самопротиворечиво) существовать вечно. Признавая, что первое безусловно истинно в том смысле, что не может существовать ничего вечного и, при этом, не созданного Богом, ибо утверждение противного «есть отвратительнейшее заблуждение не только с точки зрения веры, но и с точки зрения философов»²¹⁰, Фома, тем не менее, не считает, что можно философски доказать, что Бог не может сотворить нечто вечное.

Что же касается второго, то здесь Фома обращается к теории метафизической причинности. В самом деле, для того, чтобы возникло указанное противоречие, необходимо, чтобы действующая причина, т.е. Бог, предшествовала следствию, т.е. миру, по длительности (т.е. чтобы между началом и концом действия имелся некий временной или какой-либо другой промежуток). Однако если в случае физических причин необходимо, чтобы начало движения предшествовало его завершению, нет никаких оснований предполагать, что то же самое имеет место в случае метафизических причин, в частности в случае Божественной воли. Поэтому, считает Фома, мы не можем утверждать, что учение о вечности мира может быть опровергнуто с помощью

философских аргументов. Из этого, однако, не следует и то, что данное учение может быть философски доказано. Поэтому, считает Фома, мы должны принять учение Церкви и отказаться от философских поисков в данном вопросе: «Божественная воля может быть открыта человеку через Откровение, на которое опирается вера. Поэтому то, что мир начал существовать — положение веры, не имеющее доказательства, и о котором не может быть научного знания»²¹¹.

Любопытно, что Фома, по всей видимости, уделил больше внимания доказательству того, что учение о вечности мира не может быть опровергнуто философскими средствами, нежели того, что данное учение недоказуемо. Сам он объяснял это тем, что не следует давать неверующим поводов для насмешек, выставляя в защиту положений веры софистические аргументы, которые могут быть легко опровергнуты²¹². Нельзя, однако, сказать, что такая позиция Фомы вызывала понимание в лагере теологов-традиционалистов: Аквината подозревали в капитуляции перед лицом языческой мысли, тем более, что кое-где его аргументация совпадала с аргументами Сигера Брабантского и Боэция Дакийского (прежде всего это относилось к теории метафизической причинности и к невозможности философского исследования Божественной воли). Надо сказать, что отчасти традиционалисты были правы, поскольку в указанном аспекте явно сказывалась зависимость творчества Фомы от Аристотеля и его комментаторов. С другой стороны, явно не правы те историки (Ф. ван Стеенберген и Д. Уипел), которые пытаются отождествить позиции Фомы и латинских аверроистов по данной проблеме на том основании, что и тот и другие апеллируют к вере и учению Церкви. Как неоднократно было показано выше, Фома никогда не признавал того, что «правильная» философия может придти к выводам о вечности мира, напротив, у Боэция Дакийского мы неоднократно находим утверждения о том, что как раз «правильная» философия необходимо приходит к учению о со-вечности мира Богу.

Заключение. Из сказанного вполне очевидно, что *философская* позиция латинских аверроистов по поводу вечности мира однозначна — мир, по их мнению, вечен. То обстоятельство, что Бозций Дакийский, например, сочетает — в известных рамках — эту позицию с агностицизмом, отнюдь не свидетельствует — в силу указанных выше обстоятельств — о том, что его точка зрения каким-либо образом близка к томизму и вообще к ортодоксии в самом широком смысле слова.

3.3.4. Монопсихизм

Здесь и далее под монопсихизмом понимается философское учение, согласно которому все индивиды вида «человек» обладают единым всеобщим разумом. Известно, что это учение было достаточно популярно на Факультете Искусств Парижского университета: об этом свидетельствуют, в частности, слова Фомы Аквинского из трактата «О единстве разума против аверроистов», о том, что «заблуждение относительно разума, берущее начало из слов Аверроэса» распространилось «среди многих»²¹³, и высказывание Альберта Великого из «Пятнадцати проблем» о «многих парижских [магистрах]», которые «следуют софизмам» в вопросе о единстве человеческого разума²¹⁴.

Наиболее известным сторонником монопсихизма из числа преподавателей Факультета Искусств является, несомненно, Сигер Брабантский. В своих дошедших до нас сочинениях, посвященных проблемам психологии и антропологии, Брабантец неоднократно недвусмысленно высказывается в пользу данной доктрины; показательным является также то, что именно он становится основным оппонентом Фомы Аквинского в трактате «О единстве разума...», и то, что его имя современники наиболее часто связывают с учением о единстве человеческого разума.

Монопсихизм, по крайней мере, античный и средневековый, есть результат экзегезы текстов Аристотеля. Истоки проблемы можно кратко представить следующим образом.

Вечная вселенная Аристотеля состоит из двух частей: неба и подлунного мира. Все, что связано с небом, неуничтожимо и вечно. Так, вечны небесные тела, небесные сферы и нематериальные двигатели, или отделенные от материи субстанции, благодаря которым данные сферы движутся вечным круговым движением. В подлунном мире, напротив, все индивидуальные вещи подвержены возникновению и уничтожению, а вечны только виды и первоматерия. Так, хотя отдельные люди смертны, человечество как вид существует вечно. Различие индивидов одного вида имеет место благодаря различию материй (иначе говоря, материя есть принцип индивидуации), а потому все индивиды подлунного мира образованы соединением материи, репрезентирующей то, что есть в вещи индивидуального, и формы, репрезентирующей видовую природу (надо отметить, что при такой постановке вопроса нематериальные двигатели небесных сфер, будучи единичностями, но при этом лишённые материи, должны, по всей видимости, отличаться друг от друга не индивидуальными характеристиками, но по виду).

Человек, как и все индивиды подлунного мира, состоит из формы и материи — души и тела. Душа как форма есть при этом то, что является началом определенного специфического действия. Так, например, мы видим, что человек питается и растет, следовательно, мы можем сделать вывод, что у него наличествует растительная (вегетативная) душа²¹⁵. Эта душа является формой не только для человека, но и для растений и животных. С животными человека роднит и чувственная (сенсетивная) душа. Благодаря ей человек наделен чувственным восприятием, имагинативной и эстимативной способностями (т.е. воображением²¹⁶ и инстинктом). Указанные формы являются материальными: они настолько связаны с материей, что не существуют вне материи, осуществляют свои специфические действия исключительно посредством материальных органов и уничтожаются при уничтожении того целого, которое образуется в результате соединения данной формы и соответствующей материи.

Однако видовой формой человека, отличающей его от иных живых существ подлунного мира, является разум. Разум, или разумная душа, есть, по Аристотелю, субстанциальная форма тела человека именно как человека, а мышление является специфическим действием, свойственным человеку как человеку, которое обусловлено разумной душой. При этом, однако, разум нематериален, а потому число разумов человеческих индивидов не может умножаться в соответствии с умножением материи, т.е. их тел. Наконец, имеется знаменитое высказывание Аристотеля, в соответствии с которым, «один только разум привходит извне и один только он является божественным» (*De gener. anim.* II, 3 (736b 27–28)). Таким образом, возникает проблема: если принципом индивидуации является материя, то откуда берутся, если берутся, индивидуальные разумные души, учитывая, что по Аристотелю мышление есть нематериальная активность, никак не связанная с каким-либо телесным органом? А если разум «привходит извне» и «является божественным», то как он при этом может быть формой человека и видовым совершенством?

Аристотель не дал четкого ответа на эти вопросы, и это обстоятельство породило разнообразные интерпретации его учения. Магистральных путей, однако, было два. Как точно замечает Ф. ван Стеенберген, «существует только два возможных выхода из тупика, в котором пребывает психология Аристотеля. Можно остаться в рамках метафизики Аристотеля и прийти, таким образом, к монопсихизму. Это путь Аверроэса. Или же можно исходить из психологических разработок трактатов «О душе» и «Этики», но скорректировать недостатки метафизики Стагирита, обратившись к учению о творщей причине. Это — путь Фомы Аквинского»²¹⁷.

Упомянутое ван Стеенбергенем решение Аверроэса (оно важно для нас, поскольку Сигер Брабантский практически полностью принимает учение арабского философа) вкратце можно изложить следующим образом. Если мышление есть нематериальная активность, то разум должен

быть по своей природе нематериальным, т.е. отделенной от материи субстанцией. Но любая отделенная субстанция может быть только единственным представителем своего вида, поскольку принципом индивидуации является материя. Следовательно, заключает Аверроэс, у всего человеческого вида может быть только одна разумная душа, один разум, который мыслит во всех людях. Что же касается того, что индивидуальному человеку представляется, будто бы мыслит именно он, то это, с точки зрения Аверроэса, иллюзия, происходящая оттого, что всеобщий разум использует как исходный материал для мышления чувственные восприятия «этого вот» индивидуального человека. При этом, понятно, ни о каком субстанциальном единении всеобщего разума и отдельного человека не может идти и речи: разум «совершенствует», или «оформляет», тело не по субстанции, но по своей деятельности, поскольку в противном случае он не мог бы быть отделенным по бытию²¹⁸.

3.3.4.1. Трактат Сигера Брабантского «Комментарий к III книге «О Душе»»

Сигер Брабантский, как было сказано выше, практически полностью принял концепцию Аверроэса. В своей первой работе, посвященной проблемам психологии («вопросы», или комментарий к III книге «О Душе» Аристотеля — *Quaestiones in tertium De anima*), написанной, по мнению большинства историков, в 1267–69 гг., Сигер исходит из приведенного выше положения Аристотеля о том, что «разум приходит извне», *ab extrinseco*. В первом же вопросе упомянутых *Quaestiones* (Укоренена ли разумная часть души в той же субстанции, что растительная и чувственная?) Сигер решительно отвергает саму возможность того, что разум образует с чувственной и растительной душой единую и простую субстанцию. «На вопрос, — пишет Сигер, — надлежит ответить, что разум не укоренен вместе с чувственной и растительной [способностью] в одной и той же простой

душе — так, как в одной простой душе укоренены чувственная и растительная [способности]; напротив, он укоренен вместе с ними в одной составной душе. Поэтому разум — в силу того, что он прост, — привходя [извне], в своем привхождении объединяется с растительной и чувственной [способностями], и, объединенные таким образом, они образуют не простую единую душу, но составную»²¹⁹. Основание для такой точки зрения Сигер видит в том, что «способность, укорененная в нематериальной форме, нетождественна способности, укорененной в материальной форме»²²⁰. Это, полагает он, настолько самоочевидно, что не требует доказательства. Что же касается нематериальности разума, то Сигер ссылается на авторитет Аристотеля: разум является простым, нематериальным, несмешанным и субстанцией потому, что так сказал Стагирит (*Probatio, quoniam tertio De anima dicitur, quod intellectus simplex est et immaterialis et substantia et impermixtus*). Однако нельзя сказать, что в данном вопросе Сигер ограничивается исключительно ссылкой на авторитеты. Разум, с его точки зрения, нематериален в силу того, что он, оперируя общими понятиями, обладает нематериальной активностью, не имеет материального органа (*actio sive operatio intellectus... separata est et nec utitur organo*) и не требует для своей деятельности, т.е. мышления, наличия материальных объектов в том смысле, в каком их требует для своей деятельности чувство (например, зрение может воспринимать только материальные, телесные объекты и в отсутствие таковых не функционирует)²²¹.

Можно сказать, таким образом, что с самого начала своего трактата Сигер утверждает дуализм тела и души, однако данный дуализм не является дуализмом окказионалистского типа, подразумевающим, что разум сам по себе никоим образом не может взаимодействовать с телом и никак от него не зависит. Как мы покажем далее, психофизический дуализм Сигера не исключает того, что материальные объекты (вернее, их чувственные образы — *species*, или *intentiones imaginatae* или *phantasmata*) являются необходимым исход-

ным материалом для мышления: с них начинается познавательная деятельность, но впоследствии она может протекать уже и без их непосредственного наличия²²².

Решив вопрос об отношении разума к иным способностям души, Сигер переходит к исследованию разума самого по себе. Разум сам по себе, с его точки зрения, вечен. «А если спрашивают, создан ли разум внове или же он вечен, то ответ ясен из слов Аристотеля: разум произведен от века, но не внове. В самом деле, Аристотель утверждает, что все, что произведено Первой Причиной непосредственно, произведено не внове, но от века... Поэтому, если бы у Аристотеля спросили, создан ли разум вечным или не-вечным, он ответил бы, что разум создан вечным, как и мир, и что разум, являющийся двигателем человеческого вида, сотворен от века как единый, а не умножающийся в соответствии с умножением индивидов»²²³.

Характерно, что в данном вопросе Сигер проводит аналогию между вечным существованием мира и вечным существованием разума как между непосредственным следствиями Первой Причины, т.е. Бога. Из этого ясно, что Брантец, по крайней мере, на данном этапе своего творчества, полностью принимает концепцию, характерную для арабских перипатетиков (Авиценны и Аверроэса, например), утверждавших, что кроме индивидов подлунного мира все, произведенное (неважно, непосредственно или опосредованно²²⁴) Богом, Ему совечно: ибо Бог обладает неизменной волей, а потому не может иногда творить, а иногда — не творить; поскольку же Бог вечен, то вечно и Его творение. Любопытно также, что в вопросе о вечности разума Сигер открыто (что, в целом, для него не характерно) вступает в полемику с католической теологией. «Противного мнения, — пишет Сигер, — придерживается Августин, который утверждает, что душа изливается [в человеческое тело] в акте творения и в этом излиянии творится. И ясно, что то, что творится излиянием, творится внове. Следовательно, разум сотворен внове и не вечен»²²⁵. Аргумент, в том виде, в

каком он представлен Сигером, можно и дополнить: речь идет о волевом акте Бога, который по своей собственной воле особым актом творения творит индивидуальную душу каждого человеческого индивида.

Но, отмечает Брабантец далее, аргументы Аристотеля (речь идет, конечно же, об аверроистской интерпретации психологии Стагирита), доказывающие вечность разума, более приемлемы: «Но я утверждаю, что хотя позиция Аристотеля не необходима... она, тем не менее, более вероятна, нежели позиция Августина, поскольку мы не можем исследовать новизну или вечность, произведенную волей Первой Причины, т.е. мы не можем представить форму Его [т.е. Бога] воли. Поэтому надлежит, чтобы мы исследовали новизну или вечность такового произведенного, исходя из его собственной природы: так, чтобы постигли что-то, что возникло [т.е. то, что не вечно], по своей природе требует быть произведенным внове. Но все, что производится непосредственно Первой Причиной, как это произведенное, т.е. разум, не обладает по своей собственной природе возможностью быть произведенным внове, но требует быть произведенным от века. В самом деле, все, что обладает способностью, благодаря которой может быть во всем будущем, обладало и способностью, благодаря которой могло быть и во всем прошлом. Но это произведенное, т.е. разум, что обладает способностью, благодаря которой может быть во всем будущем. Следовательно, оно обладает способностью, благодаря которой может быть и во всем прошлом. И так разум, насколько это относится к его природе, создан от века, а не внове. Потому-то данная позиция Аристотеля более вероятна, чем позиция Августина»²²⁶.

В данном противопоставлении угадывается и противопоставление характерного для арабской перипатетической (прежде всего, аверроистской) традиции детерминизма в отношении Божественной воли и христианского волюнтаризма, о чем уже было сказано выше. Сигер явно склонен отрицать наличие у Бога какой-либо «новой» воли (по край-

ней мере, он отрицает возможность того, что эта «новая» воля может быть познана человеком), делая акцент на неизменность Божественной активности, связанной с неизменностью Божественной природы.

Такое открытое предпочтение философского учения Аристотеля в аверроистской интерпретации догматам веры не могло остаться незамеченным для современных Сигеру теологов. И, вероятно, именно с приведенными выше словами Бранбанца связано следующее замечание Фомы Аквинского, обращенное к некоему оппоненту, в котором без труда угадывается Сигер: «И он говорит потом: «Это есть аргумент, посредством которого католики, как представляется, обосновывают свою позицию», применяя [термин] «позиция» по отношению к догмату веры!»²²⁷.

Итак, Сигер приходит к выводу о том, что если мы принимаем, что разум есть непосредственное творение Бога, то он вечен. Философ, тем не менее, указывает, что первое еще требуется доказать: ведь можно предположить, что разум возникает естественным образом (*generabilis est*), а не непосредственно творится Богом; кроме того, следует исследовать, является ли он тленным (*corruptibilis est*), или нет.

Главным оппонентом Сигера в данном вопросе становится Александр Афродисийский, ибо он, по мнению Бранбанца, «единственный из толкователей Аристотеля предпологал, что разум возникает естественным образом... и что он возникает в момент рождения человека» (... *inter omnes expositores Aristotelis solus Alexander posuit intellectum esse generabilem... et... quando generatur homo, simul generatur intellectus in ipso*)²²⁸. Сам Сигер решительно отвергает данную позицию, что вполне понятно: он не может принять того, что разум является благороднейшей, но все же материальной формой (*intellectus est nobilissimam formam materialem constitutam in optimo gradu mixtionis*), которая к тому же лишь по степени совершенства отлична от растительной и чувственной души. Учение Александра Афродисийского ставит разум в один ряд с чувствами, обладающи-

ми материальной активностью, что делает, по мнению Сигера, необъяснимым наличие мышления, которое по сути своей с материей не связано.

Неудивительно, что Сигер, полемизируя с Александром, исходит именно из принятого им положения о нематериальном характере мышления. Основываясь на утверждении Аристотеля о том, что разум «приходит извне», он указывает, что 1) если бы разум возникал естественным образом (*generabilis sit*), то он был бы материальным, а не «несмешанным и отделенным», и не был бы отделен от чувственной и растительной способности как «вечное от тленного».

Вопрос о том, является ли разум тленным (*corruptibilis est*), т.е. может ли он прекратить существовать, Сигер решает, исходя из принятого ранее. Сам по себе разум тленен (*intellectus de se est corruptibilis*), как тленно само по себе все тварное. Однако нельзя предположить, что разум прекратит существовать в будущем, поскольку он все-таки вечен — потому, что того хочет Бог (*Dico quod intellectus habet hoc ex influentia Primae Causae... scilicet quod sit perpetuus*)²²⁹. В самом деле, допустив, что у Бога не может — в силу Его неизменности — быть никакой новой воли, Сигер неизбежно приходит к выводу, что поскольку разум был сотворен и сохранялся в существовании «от века», то он так и будет вечно поддерживаться в существовании Богом.

Еще один вопрос, который Сигер рассматривает в отношении природы разума самого по себе, это вопрос о том, состоит ли разум из материи и формы. Здесь философ вступает в полемику со сторонниками всеобщего гилеморфизма, такими как, например, Бонавентура. Основной аргумент оппонентов Сигера, за которым легко просматривается знаменитый принцип Бонавентуры *potentia et materia convertibiles sunt*, таков: человеческий разум актуально мыслит не всегда и способен как принять определенное знание, так и не принимать его; следовательно, в разуме имеется элемент потенциальности; но потенциальность, прежде всего рецептивная потенциальность²³⁰, связана с материей (*intellectus habet*

potentiam receptivam per naturam materiae); следовательно, разум составлен из материи и формы. Отвечая на это, Сигер указывает: «Актуально умопостигаемые [вещи] суть формы без материи, а то, что постигается разумом, потенциально является материальными формами... Следовательно, поскольку разум сам по себе актуально умопостигаем и постигает сам себя актуально, ясно, что в нем нет материи: в самом деле, если бы в нем была материя, он был бы постигаем не актуально, но потенциально»²³¹. Традиционное возражение сторонников всеобщего гилеморфизма, согласно которым умопостигаемости препятствует не материя, подлежащая форме субстанциальности (*materia subiecta substantialitati*), а только материя, подлежащая форме телесности (*materia subiecta corporeitati*), Сигер отвергает как несостоятельное: с его точки зрения, говорить о таком различии материй — бессмысленно, поскольку той и другой форме подлечит одна и та же материя²³². Брабантец, тем не менее, признает наличие в разуме определенной потенциальности и определенного составления (*compositio*), которое впрочем, не является составлением из формы и материи, а составлением из двух форм — материальной и актуальной, по принципу формы рода, который является как бы материей (*quasi materia*) для формы вида.

Далее Сигер затрагивает одну из важнейших проблем средневековой психологии, а именно, проблему отношения разума к телу и взаимодействия их между собой. Первый вопрос, рассматриваемый им в этом контексте — вопрос о том, является ли разум совершенством тела *quantum ad substantiam* (т.е. по своей субстанции). Разум, утверждает Сигер, является совершенством тела, но не *quantum ad substantiam*, а *quantum ad suam potestatem* (т.е. по своему могуществу, или действию). Если бы он был совершенством тела *quantum ad substantiam*, то он действовал бы исключительно в теле и использовал для своих действий телесный орган; кроме того, он не мог бы быть отделен от тела. Иначе говоря, разум не находится в теле, если речь идет о мышлении,

но связан с телом, если речь идет о том, что он движет тело. Любопытно, что в данном аспекте Сигер изменяет своему аристотелизму и прибегает к излюбленной метафоре платоников: «Аристотель говорит, что если разум есть акт тела как мореплаватель — акт корабля, тогда он отделен, ибо ясно, что он есть акт тела не по своей субстанции, но по своему действию (*potestas*)»²³³.

Далее Сигер рассматривает «способ бытия разума в теле», и здесь предметом его исследования становится следующая проблема: пребывает ли разум во всех частях тела. В «Решении» Брабантец продолжает намеченную ранее линию. Если мы, пишет он, предположим, что разум совершенствует тело по своей субстанции, то придем к выводу, что он пребывает во всех частях тела, «совершенствуя» их акцидентально, а целое — *per se* (т.е. сущностно), и это мнение «вполне разумно». Однако ответ на исходный вопрос самого Сигера иной. Поскольку разум «совершенствует» тело не *secundum substantiam*, но *secundum potestatem*, он «совершенствует» его благодаря двум своим способностям: мышлению и волеию. «И тогда, — пишет он далее, — разум не пребывает во всякой части тела сообразно тому действию, каковым является мышление. И поэтому то, что мыслит в теле, т.е. разум..., не пользуется неким материальным органом, но [тело] соединяется с действующим [в нем разумом] благодаря той части, которой является фантазия... А сообразно другому своему действию [т.е. волеию] разум пребывает в теле, т.е. является тем, что движет тело, или двигателем тела. И в этом смысле разум пребывает в любой части тела: поскольку движет любую его часть акцидентально, а целое — сущностно (*per se*)»²³⁴.

Далее Сигер обращается к проблеме, которая, собственно, и является ключевой для монопсихизма, — вопросу о том, един ли разум у всех людей. Аргументы в пользу того, что разум только один, Сигер приводит следующие: 1) никакая нематериальная форма, единая по виду, не умножается по числу; но разум является единой по виду материаль-

ной формой; следовательно, он не множественен по числу; 2) аргумент Аверроэса: если бы число разумов соответствовало числу людей, разум был бы силой-в-теле; но разум не является силой-в-теле, следовательно, он не исчисляется сообразно числу людей. Аргументы против этой позиции, которые приводит Сигер, таковы: 1) число двигателей небесных сфер (т.е. различных по виду отделенных от материи интеллигенций) соответствует числу сфер, так же может быть и в случае людей (аргумент довольно традиционен: нечто подобное можно обнаружить уже у Альберта Великого); 2) если бы у всех людей был единый разум, то любой человек обладал бы знаниями любого другого человека (данный аргумент также традиционен: он встречается у Альберта Великого, впоследствии его воспроизводит Фома Аквинский).

Решение Сигера таково. Во-первых, Сигер указывает, что если бы было установлено, что разум является совершенством тела *secundum substantiam*, то следовало бы, что он может умножаться сообразно числу тел и вопрос был бы снят; но поскольку разум является совершенством *secundum potestatem*, то вопрос остается. Далее Бранантец предлагает рассмотреть природу разума в двух аспектах — как отделенную и постольку, поскольку разум соединяется с нами (*inquantum copulatur nobis*). Касясь первого аспекта, Сигер утверждает следующее: «По своей [отделенной] природе разум не может умножаться по числу. Ибо [в VII книге «Метафизики»] сказано, что порождающее не порождает много по числу и единое по виду иначе как благодаря материи. Кроме того, деление рода качественно, а деление вида — количественно. В самом деле, если бы было много миров, было бы много движителей, а если бы было много движителей, то они обладали бы и материей. И из сказанного выше следует, что разум, будучи нематериальным, по своей природе не может умножаться по числу»²³⁵.

Касясь вопроса о природе разума *inquantum copulatur nobis*, Сигер указывает, что разум соединяется с человеком не так, как чувство. «Чувство, — пишет он, — соединяется с

человеком благодаря той своей части, которой является материя, а разум — благодаря той своей части, которая является формой. Поэтому, поскольку чувство соединено с нами, с нами соединяется чувственно воспринимаемое. В случае разума имеет место обратная ситуация: постольку, поскольку мы обладаем умопостигаемыми формами, постольку разум соединяется с нами... Поэтому заметь, что разум, по своей природе пребывая в потенции к [восприятию] чувственно воспринимаемых форм (*intentiones imaginatae*)... благодаря тому, что актуально соединяется с ними, актуально соединяется и с нами. И вследствие этого, поскольку таковые чувственно воспринимаемые формы исчисляются сообразно числу людей, то благодаря этим формам разум исчисляем в нас. И не подумай, что единый разум присутствует в двух, трех или тысяче людей ранее, чем в них присутствуют чувственно воспринимаемые формы, но наоборот. Поэтому благодаря тому, что с нами соединяются эти чувственно воспринимаемые формы, которые впоследствии оказываются актуально мыслимыми, с нами соединяется и разум; и благодаря различию этих чувственно воспринимаемых форм в различных людях [у различных людей] различен и разум, хотя он и един по своей субстанции и его способность [также] едина. И об этом хочет сказать Аверроэс, утверждая, что созерцательный разум един во всем в отношении получающего, но различен в отношении получаемого»²³⁶.

Основываясь на этом, Сигер отвечает на второй аргумент против единства разума: «Когда говорится, что если разум един во всех людях, то когда один из них обретает знание, обретают знание и все остальные.., то это было бы верно в том случае, если бы разум по субстанции был бы во всех людях прежде, нежели чувственно воспринимаемые формы. Но это ложно. Напротив, чувственно воспринимаемые формы присутствуют в людях раньше, нежели разум. И поскольку они различны в соответствии с различием людей, то у разных людей — различный разум»²³⁷.

На первое вышеприведенное возражение Сигер отвечает следующим образом: разум, в отличие от прочих интеллигенций (т.е. душ небесных сфер), потому обладает многими движимыми объектами, что у тех движимые объекты нетленны, а у него — тленны.

Таким образом, Сигер вполне однозначно утверждает, что разум — один по числу, а множественен он лишь постольку, поскольку соединяется с *intentiones imaginatae* отдельных людей. Разум при этом — одна из космических интеллигенций, отделенная от материи субстанция, сотворенная Богом и совечная ему. В этом своем учении Сигер очевиднейшим образом следует Аверроэсу, на которого постоянно ссылается и у которого заимствует ряд аргументов. При этом ложной представляется интерпретация аверроистского учения о душе, предложенное Э.Реннаном, Г.Леем и др. и воспроизведенное Б.Э.Быховским, который пишет, в частности: «Рациональный замысел аверроистского учения о единстве и вечности разума был ясен еще Реннану: «Человечество непрерывно живущее — таков, по-видимому, смысл аверроистской теории единосущности разума»²³⁸. Индивидуальная духовная дифференциация сочетается с преемственностью поколений. Интеллект вечен, поскольку «свою функцию он осуществляет в ряде человеческих поколений»²³⁹. «Мысль его [индивида] не умирает с его физической смертью, а становится достоянием грядущих поколений»²⁴⁰»²⁴¹. На мой взгляд, ясно, что ни о каком «непрерывно живущем человечестве» и «преемственности поколений» в учении Аверроэса и Сигера о едином разуме не идет и речи; все, что хотят сказать эти мыслители, — это то, что низшая интеллигенция, являющаяся душой сферы луны, мыслит, используя получаемые людьми чувственные восприятия как определенного рода исходный материал. Всеобщий разум мыслит, пока жив хотя бы один человек; но поскольку человеческий род существует вечно, то люди извечно предоставляют разуму требующиеся для его мышления *intentiones imaginatae*. Поэтому нельзя говорить также и

о «мыслях индивида», ибо мыслит не сам индивид, а указанная низшая интеллигенция: индивиду принадлежат только *intentiones imaginatae*, чувственно воспринимаемые формы, а собственно понятия (*intellecta*) принадлежат единому разуму.

Данное учение Сигера явно вступает в противоречие с основными догматами христианства, в частности с догматом о бессмертии *индивидуальной* души и загробном воздаянии. Поэтому неудивительно, что перед Сигером встает следующий вопрос: может ли отделенная от тела после смерти душа страдать от телесного огня (т.е. претерпевать посмертное наказание за грехи)? Поскольку как философ Сигер исходит из того, что у человеческого рода только одна душа, которая вечна, бессмертна и в принципе отделена от индивидуального человеческого тела *secundum substantiam*, он полагает, что этот вопрос вряд ли относится к философии (*quaestio non multum philosophica*), а исследование данной проблемы, им осуществленное, с одной стороны, походит на изощренное издевательство, а с другой — вполне вписывается в рамки уже упоминавшейся теории «двух истин». «Как нам представляется, — пишет Сигер, — Аристотель ничего не сообщает по этому поводу, ибо мы не нашли ни одного места [в его сочинениях], где он говорил бы о душе в состоянии отделения. Однако он приводит слова Пифагора, который утверждал, что огонь находится в центре Земли, поскольку ему, как благороднейшему телу, должно соответствовать благороднейшее место. И потому, исходя из того, что центр есть середина, он говорил, что огонь заключен в центре Земли и являет собой темницу, в которой претерпевают наказания осужденные Юпитером. А говорил он о том, что середина является благороднейшим местом потому, что, как мы видим, сердце живого существа находится в центре живого существа; но известно, что сердце находится в благороднейшем месте, поскольку есть благороднейший орган живого существа. А Аристотель опровергал его и утверждал, что огонь не находится в центре Земли. А опровергал он их [т.е. пифагорейцев] аргумент на основании того,

что [термин] «середина» имеет два значения... Но он не опровергал то, что осужденные могут претерпевать мучения»²⁴². Исследования Сигера по данному поводу хорошо резюмирует Ф. ван Стеенберген: «В мире Аверроэса вопрос о наказании в грядущей жизни не может быть даже поставлен, и вопрос об адском огне — псевдопроблема»²⁴³.

Однако представленное Сигером учение вызывало у слушателей его лекций определенные возражения. Эти возражения (или сомнения, *dubia*, как он их сам называет) были включены Сигером в текст трактата вместе с попытками на эти возражения ответить.

Первое из этих «сомнений» таково. Как именно разум соединяется с нами? Если через материю, то он является силой-в-теле. Но эта точка зрения опровергнута Сигером ранее. Если же разум соединяется через форму, как утверждает Брабантец, то возникает следующая трудность: «Понятия (*intellecta*) в том смысле, в каком они являются понятиями, в нас не находятся, т.е. не присутствуют в [каком-либо] органе нашей субстанции, [но присутствуют в нас] только в виде чувственно воспринимаемых форм»²⁴⁴. А потому, заключает оппонент Сигера, «если разум не соединяется с нами ни через материю и ни через форму, то и вообще никоим образом»²⁴⁵.

Второе возражение: каким образом различные люди могут мыслить различное? При том, что *intentiones imaginatae* у всех людей разные (ибо они в чувстве каждого человека), понятия (ибо они в разуме) должны быть одними и теми же. «В самом деле, понятия — понятия одного разума, хотя чувственно воспринимаемые формы исчисляются сообразно числу различных людей. И поскольку, как представляется, умопостигаемые формы не могут исчисляться сообразно числу людей, то, как разум один у всех [людей], так и понятия, пребывающие в нем будут одним, и так то, что разумеет Платон будет тем же, что разумеет Сократ»²⁴⁶.

Третье возражение: каким образом происходит восприятие разумом *intentiones* и процесс абстрагирования? «Спрашивается, поскольку для акта познания требуются

intentiones, воспринятые в возможностном разуме, которые ранее были *intentiones imaginatae*..., то происходит ли [их] восприятие и абстрагирование [от *intentiones imaginatae*] благодаря тому, что разум соединяется с нами или же это соответствует также и его собственной природе?»²⁴⁷.

Ответ на первое возражение, который попытался представить Сигер, таков (он в целом повторяет ход его предшествующего рассуждения). 1. Разум безусловно соединяется с индивидуальными людьми, ведь в противном случае абстрактное мышление было бы невозможно. 2. Разум соединяется с индивидуальными людьми благодаря тому, что мыслит с помощью *intentiones imaginatae*; мысля при их посредстве, разум актуально соединяется с индивидуальными людьми. 3. Различные понятия у разных людей возникают только благодаря различию указанных *intentiones imaginatae*. 4. На вопрос о том, как именно разум соединяется с индивидами, соединяясь с их *intentiones imaginatae*, следует ответить: разум соединяется с индивидами потому, что мыслит, соединяясь с их *intentiones imaginatae*. 5. Но этот ответ неудовлетворителен, поскольку разум мыслит благодаря *intentiones imaginatae* не как таковым, но постольку, поскольку от них абстрагируются общие понятия. На этом по не вполне понятным причинам Сигер останавливается и возвращается к своему исходному тезису: «Разум соединяется с нами благодаря *intentiones imaginatae*, которые актуально с нами соединяются». Иначе говоря, ответ Сигера на возражение выглядит следующим образом: люди мыслят (т.е. используют абстрактные понятия), но если бы единый разум с ними не соединялся, то они не могли бы мыслить; поскольку же разум может соединяться с индивидами только с помощью *intentiones imaginatae*, следует, что он соединяется с ними таковым образом. Ясно, что однозначный ответ на поставленный перед ним вопрос, о том, как именно происходит указанное соединение, Сигер не дает, и это очевидным образом ослабляет его теорию.

Еще более слабым выглядит ответ на второе возражение: «На второй вопрос, когда спрашивается, благодаря чему различно мышление разных людей, отвечаю: благодаря различию понятий. А когда говорят, что понятия суть понятия одного разума, отвечаю: хотя они и понятия разума, безусловно единого самого по себе, они, тем не менее, суть понятия «этого вот» разума сообразно тому, что соединяются с «этим вот» [человеком], а не в безотносительном смысле. Равным образом и когда разум соединяется с другим [человеком]. Поэтому разум сам по себе, насколько это относится к его собственной природе, одним и тем же способом соединяется с любым человеком. Поэтому если бы имело место мышление, которое соответствовало бы ему как таковому, оно соответствовало бы и каждому человеку. Но поскольку он мыслит *intentiones imaginatae*, соединенных с различными людьми и различающимися сообразно различию людей, то и мышление у различных людей различно»²⁴⁸. Очевидно, что загнанный своим оппонентом в угол, Сигер вынужденно вводит понятие «этот вот разум», так что в итоге получается, что каждый человек обладает «как бы» своим собственным разумом, несмотря на то, что разум все-таки един и «одним и тем же способом соединяется с любым человеком». Единый разум, таким образом, теряет свое единство, более того, он лишается возможности мыслить «едино» и мыслит только «частно», т.е. настолько, насколько в каждом конкретном случае ему позволяют мыслить *intentiones imaginatae* индивидуальных людей. Такое учение уже довольно трудно называть «монопсихизмом».

Очевидно, что третье возражение не столько угрожает самой теории монопсихизма, сколько является уточняющим вопросом. Поэтому Сигер не испытывает значительных проблем с ответом на него: «На третье... отвечаю, что действующий разум не может произвести понятия в возможностном иначе, как благодаря чувственно воспринимаемым формам... Я утверждаю, что разумная душа в потенции соединима с человеческим видом потому, что по природе ее

активной способности она действует только с тем, что соединено с нами. Но таковы *intentiones imaginatae*. И потому я утверждаю, что для того, чтобы мыслить отличное от себя, ей [т.е. разумной душе] необходимы *intentiones imaginatae*»²⁴⁹. Представив основные идеи, связанные с учением о душе, Сигер излагает далее свою теорию познания. Выше уже было сказано о том, что разум, по мнению Брананца, обладает двумя основными способностями, которые он называет действующим и возможным разумом. Говоря о том, что это — не две различные субстанции, но две способности единой субстанции, Сигер подчеркивает отличие своего учения от многочисленных теорий, утверждавших как отделенность действующего разума от возможностного (Александр Афродисийский, Роджер Бэкон, Адам из Марча и др.), так и их сущностное единство в качестве формы тела (Альберт Великий, Фома Аквинский и др.): «Не следует думать, что возможностный разум соединен с материей, а действующий есть отделенная от нас субстанция, напротив, как утверждает Аристотель, отделен как действующий, так и возможностный разум»²⁵⁰. В функции действующего разума, как отмечалось выше, полагает Сигер, входит собственно абстрагирование универсальных понятий от частных *intentiones imaginatae* и «информирование» ими разума возможностного. Действующий разум при этом не познает и не мыслит: «Нельзя утверждать, что действующий разум, созерцая фантазмы, которые присутствуют в органе [т.е. в телесном органе человека, отвечающем за имагинативную способность, или воображение], как [некие] образцы, создает для себя... универсальные понятия. Ибо, согласно Аверроэсу, действующий разум не познает ничего, напротив, познает только возможностный»²⁵¹.

Из того, что действующий разум соединяется с человеком и мылит только благодаря чувственно воспринимаемым *intentiones imaginatae*, следует, если можно так выразиться, «радикальный эмпиризм» Сигера. Как было показано ранее, Брананец решительно отвергает любую возможность

того, чтобы разум обладал каким-либо врожденным знанием: «Отвечаю и придерживаюсь мнения, что нашему разуму не врождено никакого знания умопостигаемых вещей, но он находится в чистой потенции по отношению ко всему умопостигаемому, не имея никакого врожденного знания, а все, что он постигает, он постигает благодаря фантазмам. А когда его потенция к знанию актуализируется, то это происходит не потому, что ему врождено знание чего-либо умопостигаемого, а потому, что разум от своего создателя или же по своей природе обладает естественной потенцией, посредством которой познает природу любого предоставляемого ему умопостигаемого. И эта потенция есть материальный или возможностный разум. А предоставление умопостигаемого происходит с помощью чувственно воспринимаемых форм и действующего разума»²⁵². Особые трудности Сигер испытывает в вопросе о познании первоначал, или первых принципов познания. Поскольку концепция Бранбанца исключает врожденность любого знания, ему довольно трудно ответить на вопрос, который его гипотетический оппонент формулирует следующим образом: если мы хотим чему-то научиться, то мы должны знать хотя бы что-то из того, чему мы учимся, ведь в противном случае обучение было бы невозможно; следовательно, необходимо должно существовать какое-то пред-знание, или врожденное знание. Пытаясь решить эту проблему, Сигер указывает, что познание первых принципов происходит иначе, чем познание всего прочего: они более очевидны и являются как бы первым познанным (*primum scitum*), а прочее — вторым (*secundum scitum*): «Точно так же, как в случае зрения... имеется нечто по природе предназначено для того, чтобы стать первым видимым и обладает наивысшей познаваемостью, посредством чего зрение познает все остальное (т.е. свет, который обладая наибольшей видимостью, первым и сам по себе видится зрением, а все остальное — благодаря его посредствованию), так же и в случае разума: нечто, данное ему, обладает наивысшей познаваемостью, и относительно такового он заблуж-

даться не может. Ибо того требует природа познающего: чтобы существовало нечто умопостигаемое, посредством которого разум восходит к познанию прочего, и таковы первоначала, однако не потому, что их знание врождено разуму. Поэтому разум не находится в потенции к первоначалам как к прочему, но постигает их легче, чем все остальное, поскольку они обладают большей познаваемостью для разума, нежели прочее. И так ясно, что разуму врождена только естественная способность к познанию всего умопостигаемого, однако благодаря ей он легче и раньше постигает первоначала, посредствующие [при дальнейшем познании], нежели все остальное»²⁵³. Основываясь на этом, Сигер отвечает на приведенное выше возражение: знание, приобретаемое в процессе обучения, есть знание не первоначал, но заключений, т.е. знание не *prima scita*, но *secunda scita*, поэтому сама проблема поставлена не совсем верно. Такое решение, впрочем, может вызвать определенные возражения: даже если мы допускаем, что знание первоначал обретается человеком «наиболее легко», это все-таки не объясняет, например то, откуда человек знает, что это — первоначала, осознает их в качестве таковых, отличает одно от другого и т.д., поэтому считать решение Сигера окончательным и неопровержимым довольно сложно.

В одном из основных проблем схоластической эпистемологии, а именно, в вопросе о том, мыслит ли разум единичные объекты, а если мыслит, то каким образом, Сигер придерживается следующей точки зрения: «Первично и сам по себе» разум не познает единичное. Это, с его точки зрения, очевидно потому, что разум, будучи нематериальным и отделенным от тела познает только себе подобное, т.е. универсалии, которые суть нематериальные умопостигаемые формы, абстрагированные от их носителей — индивидуальных *intentiones imaginatae*. Разум, таким образом, не познает единичное как единичное, но это не значит, что он не познает его вовсе: «Я не утверждаю, что частное никоим образом не познается разумом: такое имеет место у тех, кто ут-

верждает, что универсалия отлична от единичного, как говорил Платон (в самом деле, Платон утверждал, что универсалия есть форма, полностью отделенная от единичных [вещей])... Я же, напротив, утверждаю, что поскольку универсалия есть одно и то же со своим единичным, то благодаря познанию универсального познается частное, но не в собственной форме, а лишь в общем, поскольку эта универсальная форма по своему бытию воистину есть частное, ведь частное не имеет иной, кроме универсальной, формы. Поэтому-то Аристотель и говорит, что у частного нет собственного имени, собственной формы и собственного для него познания»²⁵⁴. Отсюда вполне закономерна и позиция Сигера в вопросе о статусе универсалий: Брабантец, безусловно, придерживается умеренного реализма, полагая, что общее существует объективно, но не вне индивидуальных вещей, а образуя с ними единое целое.

3.3.4.2. Критика учения Сигера, изложенного в трактате «Комментарий к III книге «О Душе»»

Идеи, изложенные в трактате Сигера, безусловно, не могли не вызвать жесткой реакции со стороны теологов. В самом деле, монопсихизм, отрицая бессмертие индивидуальных человеческих душ, представлял из себя явную угрозу для христианской религии. Одним из первых на это указал Бонавентура. В проповеди *De donis Spiritus Sanctus* («О дарах Св. Духа») (1268) он пишет: «Имеются три заблуждения в науках, которых следует остерегаться и которые изгоняют [из наук] Священное Писание, христианскую веру и всякую мудрость. Первое обращено против причины бытия, второе — против смысла познания, третье — против порядка жизни... И третье — это [учение] о единстве человеческого разума, предполагающее, что у всех [людей] один разум... И согласно третьему заблуждению, нет разницы [между людьми] в заслуге и воздаянии, если одна душа у Христа и предателя Иуды... Все это ложно... и все это ере-

тично. Но третье заблуждение наиболее прискорбно... Некоторые безумцы плохо понимают о разуме: поэтому одни говорят, что он есть огонь, другие — что он вода; но они опровергнуты философами. То же, что разум един у всех людей — это против основ различия и индивидуальности, ибо в различных людях разум обладает различным бытием, следовательно, он обладает собственными, различными и индивидуальными началами своей сущности. Что же до того, что говорят другие — что одна интеллигенция распространяет [свет познания] на всех людей, то это невозможно, ибо это не в состоянии сделать ни одно творение: поэтому таков только Бог»²⁵⁵.

Проповедь Бонавентуры носила скорее эмоциональный, нежели учено-схоластический характер: опровержением монопсихизма «на научной основе» занялись Альберт Великий и его ученик Фома Аквинский. Альберт Великий, похоже, был знаком с сочинениями Сигера поверхностно (по крайней мере, это относится к тому периоду, когда он писал трактат «О пятнадцати проблемах»), поэтому, вступая в полемику с монопсихизмом в указанном трактате, он не столько оспаривает отдельные его положения, сколько стремится показать, что монопсихизм не приемлем с философской точки зрения потому, что никто из философов не принимал этого учения. Перечисляя мнения перипатетиков²⁵⁶, Альберт указывает, что существуют три основные точки зрения на природу человеческой души и ни одна из них не предполагает, что человеческий разум един по числу у всех людей. Поэтому, заключает Альберт, «из всех [приведенных] позиций ясно, что [положение] о том, что разум у всех людей един по бытию, ложно [не только с точки зрения теологии], но также и с точки зрения философии. И то, [что точка зрения, представленная сторонниками монопсихизма] совершенно неразумна, следует также из того, что общее понятие души, которое греки называют аксиомой, различно по бытию во многих [людях]..., и то бытие, которое оно имеет в одном, в другом не имеет... Следовательно, то, что

утверждают [сторонники монопсихизма] ложно не только с точки зрения теологов, но и с точки зрения философии, а причиной таких мнений является незнание философии, поскольку многие парижские магистры следуют не философии, но софизмам»²⁵⁷.

Критику монопсихизма с философских позиций, начатую Альбертом Великим, продолжил его ученик Фома Аквинский. Фома, в отличие от Альберта, который к 1270 г. уже длительное время жил в Кельне и знал о событиях на Факультете Искусств Парижского Университета только из вторых рук, бывал в Париже довольно часто и, безусловно, был знаком с творчеством латинских аверроистов из первоисточников. Отсюда и более детальная и развернутая, сравнительно с «Пятнадцатью проблемами» Альберта, критика монопсихизма, представленная в трактате «О единстве разума против аверроистов».

С самого начала трактата Фома указывает, что он вступает в полемику с аверроистами как философ, не как теолог. Любому, кто знает христианский Закон, включая и самих аверроистов, и так понятно, что монопсихизм несовместим с учением о личном бессмертии и воздаянии в посмертном существовании, а потому ложен с точки зрения учения Церкви. Но поскольку аверроисты настаивают на том, что, несмотря на это, их аргументы истинны с точки зрения философии²⁵⁸, Фома собирается показать ложность монопсихизма именно с философской точки зрения. Основной мишенью критики Фомы является упоминавшиеся выше тезисы об отделенности возможного разума по бытию и о его единстве, однако попутно Фома атакует и некоторые другие аспекты учения Сигера и его коллег с Факультета Искусств. Понимая, что данное учение имеет в своей основе аверроистскую интерпретацию сочинений Аристотеля, Фома сначала обращается к текстам Стагирита и его комментаторов, показывая, что позиция последователей Аверроэса не имеет ничего общего с истинным перипатетизмом и что Аверроэс был не столько комментатором Ари-

стотеля, сколько «губителем перипатетической философии». Проводя такой историко-философский анализ, Аквинат преследует несколько целей. Во-первых, он опровергает аверроистскую позицию *per auctoritates*, т.е. с помощью авторитетных высказываний Аристотеля и других древних философов. Во-вторых, он «реабilitирует» учение Аристотеля, скомпрометированное в глазах большинства теологов аверроистской интерпретацией. Надо отметить, что прочтение Аристотеля, предложенное Фомой, выглядит в аспектах, касающихся учения о душе как о форме тела и о разуме как о нематериальной активности таковой формы, более обоснованным и аргументированным, нежели прочтение Сигера. Однако в вопросе о том, что Аристотель думал по поводу статуса души после отделения от тела²⁵⁹, Аквинат испытывает определенные трудности. Не находя у Аристотеля непосредственного подтверждения своей интерпретации, Фома то ссылается на некие полумифические «дополнительные книги» «Метафизики», то прямо признает, что у Стагирита нет ясного мнения по этому поводу. Учитывая, что к последнему обстоятельству апеллирует в своих интересах также и Сигер Брабантский, то признать, что Аквинат безусловно и полностью побеждает своих оппонентов на ниве экзегезы перипатетических текстов было бы преувеличением (это, впрочем, неудивительно, если учесть, что Фома, в конечном счете, пытается приписать Аристотелю свою собственную психологию, которая весьма отлична от психологии Стагирита).

Помимо экзегезы Аристотеля, Фома представляет и свое собственное учение о душе, среди основных положений которого могут быть названы следующие. Человек есть единичная субстанция, состоящая из материи и формы. Материей является тело, а формой — душа; при этом тело и душа являются не двумя разными субстанциями, а двумя элементами единой субстанции — человека; их можно называть «неполными субстанциями». Все действия, осуществляемые человеком, есть действия человека как составной

субстанции, хотя начала этих действий обусловлены субстанциальной формой человека — его душой. Данное обстоятельство объясняет взаимосвязь между психическими и физическими явлениями, а также зависимость интеллектуального познания от чувственного (в этом пункте Фома особенно явно расходится с платонико-августинианской традицией, рассматривающей душу как самостоятельную субстанцию и «самого человека»). Хотя душа является формой материи (*forma materiae*) и субстанциально едина с телом, она не является материальной формой (*forma materialis*), т.е. такой формой, которая не может существовать вне материи. На это указывает то, что определенная активность души (мышление) не связано с материей и не имеет телесного органа в том смысле, в каком органом зрения является глаз²⁶⁰. Разумная душа не имеет естественного происхождения, т.е. не выводится из потенции материи, как растительная и животная души. Она непосредственно творится Богом в тот самый момент, когда завершается биологический процесс, приводящий к возникновению нового индивида человеческого вида. Наконец, Фома указывает, что единство души и тела естественно, поэтому их разъединение после смерти — неестественно (*praeter naturam*); данное неестественное состояние, тем не менее, не будет длиться вечно, поскольку (здесь Фома обращается к теологии) Откровение возвещает воскресение мертвых.

Исходя из указанных принципов, Фома подвергает критике учение о душе Сигера Брабантского. Прежде всего (в III главе трактата), Аквинат представляет аргументы, доказывающие, что разумная душа является субстанциальной формой человека и опровергает возражения аверроистов (§§ 60–82). Фома приводит три основных довода в защиту своей позиции: 1) учение Сигера не может объяснить тот очевидный факт, что «этот вот» единичный человек мыслит; 2) то, что разумная душа является формой тела, явствует из того, что она является основанием видового совершенства человека (§ 77); 3) учение Сигера разрушает начала моральной философии и противоречит практике человеческого общежития (§ 79).

Далее (§§ 83–120) Фома приступает к критике учения о единстве возможностного разума, причем сначала (§§ 84–94) он показывает, что принятие данного учения приводит к абсурдным выводам и порождает неразрешимые с философской точки зрения проблемы, а затем (§§ 95–120) опровергает возражения аверроистов против множественности разумов. Абсурдные выводы, следующие из учения о единственности разума, таковы: 1) существует только одно мыслящее существо; 2) только оно одно наделено собственной волей; 3) имеет место только один акт мышления, причем одного и того же объекта.

Основные возражения, опровергаемые Фомой, таковы.

1. Один из главных аргументов Сигера, в соответствии с которым, нематериальная форма не может умножаться сообразно умножению материальных субстратов, т.е. тел (§ 95). Ответ Фомы очевиден: принципом индивидуации для души является не материя, а сама ее сущность, а умножение душ происходит благодаря непосредственным божественным актам творения.

2. Аргумент, основанный на идентичности понятий как объектов мышления (§ 103). Фома отвергает этот аргумент, исходя из того, что объектами разума являются не понятия в разуме, а чьей-то сущности, или сущности, вещей, абстрагируемые разумом. Можно отметить, что здесь Фома последовательно отстаивает эпистемологический реализм, допускающий возможность знания о чувственно воспринимаемых вещах, в пику идеализму Платона (последний непосредственно упомянут в § 105).

3. Аргумент, основанный на ограниченности числа отделенных субстанций, число которых во вселенной Аверроэса совпадает с числом небесных сфер, двигателями которых они являются. Фома отвергает этот аргумент по нескольким основаниям, прибегая, в том числе, к экзегезе текстов Аристотеля (§§ 110–112).

4. Аргумент «от актуальной бесконечности»: если бы существовали бессмертные индивидуальные души, то, учитывая, что по Аристотелю мир вечен, родилось бы и умерло

бесконечное число людей и, соответственно, от тел отделилось бы бесконечное число душ, которые существовали бы одновременно, что невозможно (§113). Этот аргумент Фома опровергает просто: поскольку не доказано, что мир вечен, то он как католик не принимает учение Аристотеля и Аверроэса о вечности мира.

3.3.4.3. Трактат Сигера Брабантского «О разумной душе»

После критики со стороны теологов, таких как Фома и Альберт, и особенно после осуждения 1270 г., Сигер не мог не изменить своей позиции в вопросе о природе разумной души. Свидетельством тому — трактат *De anima intellectiva* («О разумной душе»), написанный приблизительно в середине 70-х годов XIII столетия²⁶¹. Однако вопрос о том, насколько изменилась позиция Сигера (прежде всего это касается монопсихизма), остается дискуссионным. Если одни историки философии (П.Мандонне, Б.Нарди, Э.Жильсон и др.) придерживаются точки зрения, согласно которой Сигер Брабантский хоть и изменил под давлением критики отдельные аспекты своего учения о душе, он, тем не менее, сохранил в неприкосновенности его сущностные элементы, то другие историки (Ф. ван Стеенберген, Э.Махони, А.Циммерманн) предпочитают говорить о «томистской эволюции» Сигера. С их точки зрения Брабантец принял критику Фомы Аквинского, признал свои «заблуждения» и отказался от них. Так, Ф. ван Стеенберген пишет, что «В *De anima intellectiva* его [т.е. Сигера] колебания стали более явными, он увидел, что монопсихизм наталкивается на непреодолимые трудности; и в конце концов он остался приверженцем учения христианской церкви»²⁶², а Э.Махони вообще утверждает, что в *De anima intellectiva* Сигер отказывается от монопсихизма: «Сигер переходит на сторону множественности разума и выдвигает философские аргументы, а не просто обращение к религиозному учению и авторитету, чтобы обосновать принятие этой множественности»²⁶³.

Для решения данной проблемы следует обратиться к собственно тексту *De anima intellectiva* и попытаться рассмотреть его в целом, а не интерпретировать трактат на основании отдельных высказываний, чем, на наш взгляд, грешат сторонники теории «томистской эволюции» Сигера.

Трактат разбит на десять глав, или «вопросов», каждый из которых посвящен отдельной проблеме. В первой главе Сигер исследует, что мы должны понимать под именем «душа». Его ответ вполне очевиден и традиционен: «Следует знать, что под именем «душа» мы должны понимать то, благодаря чему живет одушевленное тело. В самом деле, одушевленное [тело] отлично от неодушевленного благодаря жизни, т.е. тому, что одушевленное тело живет, а неодушевленное — нет. А жизнью одушевленного тела мы называем питание, рост, размножение с помощью семени, чувство, например зрение и слух, желание, мышление, локальное перемещение; и [все это] — благодаря себе самому, а не [чему-то] внешнему. Поэтому если некоему телу принадлежит что-либо из сказанного, то мы говорим, что оно живет и одушевлено, а душа есть то, что является началом и причиной вышеуказанного в одушевленных телах. И так ясно первое из искомого, т.е. что мы должны понимать под именем «душа»: это есть то, благодаря чему живет живое, или начало и причина жизни в одушевленных телах»²⁶⁴.

Второй вопрос, который ставит Сигер («Что есть душа?») уже более сложен: из учения Брабантца, изложенного в «Комментарии к III книге «О душе»» необходимо следовал вывод, что разумная душа не является формой тела, и именно на это несоответствие позиции Сигера учению Аристотеля и указывал Фома Аквинский в трактате «О единстве разума против аверроистов». В *De anima intellectiva* Сигер с самого начала прямо заявляет, что душа является формой тела: «Следует знать, что душа есть первый акт, форма, или совершенство естественного тела, способного жить»²⁶⁵. Значит ли это, что Сигер «учел критику Фомы» и полностью принял доктрину о душе как форме тела в томистской ин-

терпретации? Отнюдь нет. В третьем вопросе (Каким именно образом разумная душа является совершенством и формой тела?) Сигер разъясняет, что он имеет в виду.

Тезис, исходно представленный Сигером таков: «Представляется, что разумная душа есть акт тела таким образом, что дает бытие телу, как форма [печати] — воску, таким образом, что едина с ним по бытию и отделена от него лишь по действию»²⁶⁶. Промежуточное решение Сигером этого вопроса следующее: «Разумная душа познается только по своему действию, а именно — мышлению. Но мышление некоторым образом соединено с материей, а некоторым образом — отделено. Ибо если бы мышление не было некоторым образом соединено с материей, не было бы истинным утверждение: «Этот человек познает». Также мышление некоторым образом отделено от материи, поскольку не пребывает в телесном органе, как зрение — в глазу, как утверждает Философ. Следовательно, разумная душа некоторым образом едина с телом, а некоторым образом отделена. Потому-то и сам философ иногда говорит, что разум отделен от тела и не соединен в материи с умопостигаемым, а иногда показывает, что разум является актом тела и соединен с количеством: и таким-то вот образом разумная душа соединена с телом и отделена от него»²⁶⁷.

Далее Сигер разбирает позиции «двух выдающихся в философии мужей»²⁶⁸ — Альберта Великого и Фомы Аквинского. С точки зрения Брабантца, оба они придерживаются мнения, что разумная душа едина с телом по бытию, но отделена по действию, поскольку для осуществления своего действия не нуждается в материальном органе.

Аргумент Альберта в передаче Сигера выглядит следующим образом: «Поскольку в человеке способность к росту и чувству относятся к той же форме-в-субстанции, что и способность к мышлению, и поскольку ясно, что субстанция, к которой относится способность роста и чувства, дает бытие материи и телу, то и субстанция, к которой относится способность мышления, даст бытие материи и телу. Но суб-

станция, к которой относится способность мышления, мы называем разумной душой. Следовательно, разумная душа дает бытие материи и телу»²⁶⁹.

Аргумент Фомы Сигер представляет следующим образом: «Мышление осуществляется благодаря самому разуму. Но мышление атрибутируется не разуму, но и самому человеку. [обладающему разумом]. Но этого не было бы в случае, если разумная душа была отделена по бытию от материи и тела. Поэтому Философ во II книге «О душе» говорит, что душа есть то, благодаря чему мы мыслим, и заключает, что она есть акт и совершенство тела»²⁷⁰.

Однако, считает Сигер, эти мнения не совпадают с учением Аристотеля и некорректны с философской точки зрения. Некоторые из общих аргументов, приводимых Брананцем, таковы: 1) не может быть такого, чтобы некая субстанция была соединена с материей, а ее способность — отделена; 2) если субстанция разумной души имеет единое с материей бытие, тогда, поскольку мышление пребывает в субстанции разумной души, оно обладает бытием в определенной части тела, что отрицается Аристотелем; 3) ничто не действует посредством отделенной от него субстанции, и ничто не действует посредством отделенной от него способности. Так что если мышление разумной души рассматривается как отделенное от тела и материи при том, что ее субстанция считается соединенной с ними, нет никаких оснований полагать, что нечто материальное мыслит; 4) если бы человек мыслил потому, что субстанция разумной души давало бы бытие материи или телу, то мышление могло бы быть атрибутировано не только человеку, но и телу, что ложно и что отрицается Аристотелем.

Конкретные возражения Сигера против аргументов Альберта и Фомы таковы. Альберт, полагает Брананец, неоправданно допускает, что разумная способность относится к той же субстанции, что и способности чувства и роста (это положение Сигер признавал ошибочным еще в «Комментарии к III книге «О Душе»»; как мы видим, он несколько

не изменил своего мнения; однако в случае «томистской эволюции» Сигер необходимо должен был бы его пересмотреть, поскольку учение о том, что все три способности (растительная, чувственная и разумная) принадлежат одной субстанции — разумной душе — одно из основных положений психологии Аквината). Указанный принцип учения о душе Альберта настолько неприемлем для Сигера, что он считает возможным даже открыто заявить о несовпадении мнения Аристотеля и христианской догматики: «Это [т.е. мнение Альберта] ложно с точки зрения Аристотеля и его комментатора Темистия... А мы исследуем здесь только точку зрения философов и, прежде всего, Аристотеля, даже если Философ, возможно, и расходится с истиной и тем, что передано о душе в Откровении, и что не может быть доказано с помощью естественных аргументов. Но нас в данном случае не волнуют чудеса Божии, поскольку о естественном мы рассуждаем естественным образом»²⁷¹. Мнение Фомы ложно, с точки зрения Сигера, во-первых, по приведенным выше общим основаниям (если бы мыслило «материальное составное», т.е. «этот вот» человек, мыслило бы тело и разум обладал бы материальным органом, чего Сигер допустить не может), а во-вторых, потому, что оно не доказывает что-либо, а только ставит вопрос о том, как было бы возможно, чтобы мыслило «материальное составное» при отделенности души по бытию. Однако этот вопрос предполагает, по мнению Сигера, абсолютно недоказуемое и даже ложное допущение о мышлении «материального составного», а потому он вообще лишен всякого смысла.

Мнение же самого Сигера, вернее, как он выражается, «мнение философов» заключается в следующем. «Разумная душа отделена от тела по бытию... но едина с ним по действию, поскольку ничего не может мыслить без тела и фантазмов, настолько, что чувственно воспринимаемые фантазмы не только необходимы для изначального обретения познания и науки, но даже тот, кто обладает знанием вещей, не может рассуждать без неких чувственных и имагинатив-

ных форм, удерживаемых [в памяти]: свидетельством тому является то, что при повреждении некоей части тела, а именно имагинативного органа, человек, ранее обладавший знанием, его лишается. Но этого не было бы, если бы разум не зависел в мышлении от тела»²⁷².

Сигер, таким образом, полностью воспроизводит свою позицию, заявленную в «Комментарии к III книге «О душе»». Ни о какой «томистской эволюции» здесь не может идти и речи: Брабантец прямо полемизирует с Фомой по основополагающим принципам психологии, отстаивая свое учение об отделенности разума от тела по бытию и отрицая возможность того, что три основные способности человеческой души могут совмещаться в единой субстанции.

Кроме того, в этой же главе Сигер еще раз упоминает метафору, согласно которой разум является формой тела так же, как мореплаватель — формой корабля, и признает это положение истинным; но следует напомнить, что именно это утверждение становится объектом наиболее острой критики со стороны Фомы Аквинского в трактате «О единстве разума против аверроистов». Если Фома не соглашался с тем, что при принятии подобного положения будет истинным утверждение «этот вот» человек мыслит²⁷³, то Сигер убежден в обратном. «И из сказанного ясно, каким именно образом мышление атрибутируется не только разуму, но и самому человеку. Это происходит не потому, что мышление находится в теле, и не потому, что в теле находятся фантазмы. Но человек мыслит потому, что... разум в мышлении является по своей природе внутренним действующим по отношению к телу, а действия внутренних действующих, неважно, связаны они с движением или нет, атрибутируются всему составному из внутреннего действующего и того, в чем оно так внутренне действует. Более того, философы называют внутренние движители или те [движители], которые внутренне действуют по отношению к чему-либо формами и совершенствами такового»²⁷⁴.

Рассмотрев вопрос о том, в каком именно смысле разум следует считать формой тела, Сигер переходит к следующей теме: является ли разумная душа разрушимой или неразрушимой, а также вечна ли она в будущем. Здесь мы также не встретим ничего нового по сравнению с «Комментарием к III книге «О душе»», однако акцент повествования несколько смещается, причем не в последнюю очередь в связи с полемикой с Альбертом Великим и Фомой Аквинским. Если в «Комментарии...» Сигер просто обосновывал неразрушимость и вечность разумной души, то в *De anima intellectiva* он подчеркивает, что разумная душа может быть вечной только в том случае, если она не соединена по бытию с телом: «К сущности того, чему надлежит быть разрушимым или смертным, должен принадлежать такой субъект, который изменяется от бытия такой вещью к небытию. И таковым является составное из материи и формы, которое уничтожается само по себе, или же форма-материи, которая уничтожается акцидентально в связи с изменением к противоположному субъектной материи. Но природа, свободная от материи и общего субъекта, который указанным образом изменяется от противоположности к противоположности, не является уничтожимой и смертной по своей сущности, поскольку к ее сущности не принадлежит указанный субъект, и не является уничтожимой и смертной акцидентальным образом, поскольку не обладает бытием в таковом субъекте»²⁷⁵.

Что же касается весьма болезненного для ортодоксии вопроса о вечности разумной души в прошлом, положительное решение которого — один из важнейших элементов монопсихизма, представленного в «Комментарии к III книге «О душе»», то и здесь Сигер своей позиции не меняет: «Разумная душа сама по себе есть вечное сущее, хотя и имеющее причину, и я считаю, что разумная душа сама по себе существовала всегда. И это так, поскольку в ее определение включено [понятие] «существовать вечно», поскольку она лишена материи»²⁷⁶. При этом Сигер, впрочем, как и в «Ком-

ментарии...», указывает на тварный характер разумной души: «Согласно Аристотелю, разумная душа, хотя и вечна в прошлом и будущем, она все-таки имеет причину.. и вечное существование она имеет не от себя, но от иного [т.е. от Бога]»²⁷⁷. Однако и здесь Сигер проявляет свою вовсе не ортодоксальную позицию. С его точки зрения, нельзя говорить, что разумная душа когда-то была ничем, т.е. нельзя себе представить ее несуществующей когда-то в прошлом. Иными словами, Сигер утверждает, что душа, хотя и является Божиим творением, Ему, тем не менее, совечна. Ясно, что и в этом случае говорить о приверженности Сигера доктрине Фомы Аквинского просто слепо.

Еще менее (если это вообще возможно) «томистской» является позиция Сигера по вопросу отделения души от тела. Его монопсихизм проявляется здесь в полной мере. Если, как уже было отмечено, для ортодоксов типа Фомы Аквинского отделение индивидуальной человеческой души от тела в результате смерти человека есть ее переход в новое состояние, то для Сигера как последовательного сторонника монопсихизма смерть отдельного человеческого индивида в положении единого разума не меняет практически ничего. В *De anima intellectiva* он еще раз подтверждает свою позицию: «Душа, отделенная от тела [«этого вот» человека], хотя и не является его актом, тем не менее, не отделяется от тела полностью и сохраняет [свое существование], поскольку даже если она и не является актом «этого вот» погибшего тела, она является актом другого тела, поскольку, согласно точке зрения Философа, вид человеческий вечен, равно как и его совершенство, которым является разумная душа... Поскольку же она не зависит в своей деятельности от «этого вот» тела как от телесного органа, в котором обладает бытием, мышление не должно погибнуть с гибелью «этого вот» тела, но должно сохраниться»²⁷⁸. Душа, заключает Сигер, не может быть, таким образом, быть полностью отделенной от тела, и ясно, что данное его заключение идет вразрез с требованиями христианской догматики.

Из проведенного выше анализа первых шести глав трактата очевидно, что учение Сигера о душе практически не изменилось со времен «Комментария...»; более того, в этих главах Брантец активно защищает монопсихизм от критики со стороны теологов и даже сам атакует как несостоятельные с философской точки зрения теории Альберта Великого и Фомы Аквинского, признавая, впрочем, что с точки зрения Откровения и сверхразумного знания их идеи и могут быть верны. Однако сторонники теории о «томистской эволюции» Сигера «не замечают» (трудно сказать, намеренно или по неведению) указанные шесть глав, а свои выводы основывают на материале VII главы, посвященной вопросу о возможности умножения разумных душ в связи с умножением человеческих тел; в связи с этим мы считаем необходимым представить детальный анализ этой главы, с тем чтобы показать, что и в данном случае не наблюдается никакой «томистской эволюции» творчества Брантеца.

В самом начале главы Сигер оговаривается, что будет излагать далее учение философов, а не истину, причем истиной он называет учение Церкви о множественности индивидуальных душ. Сам этот факт наводит на определенные размышления: если даже и допустить, что Сигер действительно «эволюционировал» в сторону учения Фомы, то зачем ему потребовались подобные оговорки? Ответ на вопрос становится ясным из дальнейшего, поскольку Брантец приводит ряд аргументов, в соответствии с которыми разумная душа может быть только одна.

Первый аргумент *per viam philosophiae* очевиден: если принципом индивидуации является материя, то субстанция, отделенная от материи, а такова разумная душа, не может умножаться сообразно умножению материальных тел. Второй аргумент является вариацией первого: никакая самосущая природа, чье бытие отделено от материи, а потому индивидуализирующаяся сама через себя, не может обладать многими индивидами одного вида.

Третий аргумент дополняет второй: для наличия множественности индивидов одного вида требуется, чтобы этот вид был связан с количественностью и протяженностью («белос» делится на многое не потому, что оно «белое», но потому, что количественно и протяжено»²⁷⁹). Однако природа, отделенная от количества и протяженности (а такова разумная душа) не может обладать многими индивидами.

Четвертый аргумент также является вариацией на тему принципа индивидуации. Ссылаясь на Аристотеля, Сигер утверждает, что если бы существовало множество индивидуальных душ, принадлежащих к одному виду, они обладали бы материей, «поскольку единое по виду и многое по числу обладает материей». Но поскольку по утверждению Аристотеля разум отделен от тела и является нематериальной способностью, он не может не быть единым и по числу и по виду.

Пятый аргумент, приводимый Сигером, связанный с проблемой актуальной бесконечности, уже упоминался выше (см. раздел 3.3.4.2).

Перечислив эти аргументы, Сигер приводит и список философских аргументов в пользу противного, т.е. в пользу множественности душ, причем эти аргументы в той или иной степени повторяют аргументы Фомы Аквинского из трактата «О единстве разума против аверроистов», хотя в данном случае Сигер и не называет имени Аквината. После этого Брананец заключает: «Поэтому я говорю, что вследствие трудности опровержения указанных аргументов, равно как и некоторых других, меня длительное время одолевали сомнения, как решить эту проблему с помощью естественного разума и что думал об этом вопросе Философ; но при таких сомнениях следует держаться веры, которая превосходит всякое человеческое разумение»²⁸⁰.

Можно ли из всего сказанного Сигером сделать вывод, что он примкнул к учению Фомы Аквинского? На мой взгляд, никоим образом нельзя. Во-первых, и это совершенно очевидно из текста, даже если Сигер и испытывает определенные колебания в решении проблемы множественности разумных человеческих душ, он вовсе не встает на сторо-

ну Фомы Аквинского. Признание сложности вопроса и фактический отказ от его решения еще не означает принятие учения Фомы, который этот вопрос решал, и вполне определенным образом. Более того, даже если бы Сигер признал множественность разумных душ, это вовсе не сделало бы его томистом, как не был томистом, скажем, Роджер Бэкон, который, хотя и признавал множественность разумных душ, был далек от философии томизма не менее, чем Сигер Брабантский. «Томистская эволюция» Сигера, если бы она имела место, должна предполагать принятие основополагающих тезисов психологии Фомы, а эти тезисы, как видно из первых шести глав трактата *De anima intellectiva*, Сигер не только не принимал, но решительно оспаривал. Наконец, философский агностицизм (а в данном случае мы имеем дело именно с ним) означает только и исключительно агностицизм, а вовсе не позитивное принятие какого-либо учения: в самом деле, очевидно, что философский агностицизм того же Фомы Аквинского в вопросе о вечности мира вовсе не означает принятие им как философского учения вечности мира, так и принятие библейского креационизма как философского учения.

Заключение. Из сказанного в данном разделе можно сделать следующие основные выводы. 1. Сигер Брабантский в течение всей своей творческой деятельности последовательно придерживался теории монопсихизма, причем исходная его позиция была инспирирована творчеством Аверроэса. 2. После Осуждения 1270 г. и критики со стороны Альберта Великого, Фомы Аквинского и др. Сигер несколько смягчил свою позицию, прибегнув к теории «двух истин», и не столь откровенно заявлял о своих философских предпочтениях, продолжая, тем не менее, проводить линию, наметленную в своих ранних произведениях. Кроме того, испытал определенные трудности с доказательством некоторых положений монопсихизма (в частности, в связи с вопросом об умножении разумных душ сообразно умножению человеческих тел). Сигер признал невозможность рационального знания относительно данных положений.

4. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В третьем разделе были рассмотрены некоторые, важнейшие, на мой взгляд, частные положения философского учения латинских аверроистов. Из представленных в нем тезисов представителей «группы Сигера» лишь незначительное число может считаться ортодоксальными, в то время как подавляющее большинство, безусловно, противоречит основным догматам христианской религии. В настоящем заключении я намереваюсь представить краткий суммарный обзор этих тезисов в контексте Осуждения 1277 г. — для того, чтобы лишний раз подчеркнуть гетеродоксальность латинского аверроизма и обоснованность (в этом аспекте) Осуждения. Кроме того, я собираюсь показать, что приверженность латинских аверроистов гетеродоксальным принципам в значительной степени была инспирирована их приверженностью учению Аверроэса, дополнив и завершив тем самым исследование, начатое во втором и третьем разделах.

Как я уже отмечал выше, вопрос о *полной* ортодоксальности учения латинских аверроистов никем из серьезных историков никогда не ставился. Тем не менее, как я также отмечал выше, существует особое мнение отечественного культуролога В.В.Бибихина, с точки зрения которого «никакого нечестия в сочинениях Боэция Дакийского нет», а Осуждение 1277 г. «признается ныне недоразумением». Далее я постараюсь доказать, что это мнение совершенно некорректно и происходит от полного незнания первоисточников. С этой целью я приведу отдельные положения, осужденные в 1277 г. с указанием того, кто именно из латинских аверроистов придерживался этих положений; я также постараюсь указать, почему именно эти положения являются неортодоксальными.

Прежде всего, однако, мне хотелось бы сделать несколько замечаний. Во-первых, поскольку я вполне допускаю, что могут существовать различные мнения о том, что следует

считать ортодоксией, а что — ересью, я сразу хочу оговориться: я называю здесь гетеродоксальными те положения, которые считает (считала — применительно к нашему случаю с латинскими аверроистами) таковыми Католическая Церковь, поскольку, в конечном счете, именно она определяет, что ортодоксально с точки зрения католицизма, а что — нет.

Во-вторых, я хочу отметить, что Осуждение 1277 г. не следует оценивать как направленное исключительно против латинских аверроистов: оно включает многие положения, которые явно чужды философии Сигера и его коллег. Так, например, латинским аверроистам никоим образом не может быть приписано положение *Quod nihil est credendum, nisi per se notum, vel ex per se notis possit declarare* (4/37)²⁸¹ (Следует верить только в то, что самоочевидно или может быть доказано на основании самоочевидных положений) или *Quod intellectus, quando vult, dimittit corpus, et quando vult, induit* (132/8) (Разум, когда желает, оставляет тело, а когда желает — возвращается в него).

Кроме того, в Осуждении содержатся отдельные положения, которые не обнаруживаются в сочинениях латинских аверроистов, но вполне могут рассматриваться как выводы из их отдельных теорий. Таково, например, положение *Quod scientia magistri et discipuli est una numero; ratio autem, quod intellectus sic unus est: quia forma non multiplicatur, nisi quia educitur de potentia materiae* (148/117) (Знание учителя и ученика есть нумерически одно и то же знание; это так потому, что разум един, ибо форма [численно] умножается только в том случае, когда она выводится из потенции материи).

Однако даже при исключении положений указанных типов, в списке Осуждения содержится значительное число гетеродоксальных тезисов, явно принадлежащих латинским аверроистам. Далее я перечислю только некоторые из них.

Quod non est excellentior status, quam vacare philosophiae (1/40) (Нет более превосходного состояния [для человека], чем посвятить жизнь философии). Тезис явно почерпнут из сочинения Боэция Дакийского «О высшем благе, или о жиз-

ни философа» (см. об этом раздел 3.2.3). Ясно, что мысль о том, что жизнь философа, как человека, занятого интеллектуальной деятельностью, — высшее благо и наилучшее состояние, никак не может быть названа ортодоксальной, поскольку не оставляет места для утверждения, что наилучшим (и вообще сколько-нибудь хорошим) состоянием является жизнь, например, святого, святость которого никак не связана напрямую с рациональным поиском истины.

Quod omne bonum, quod homini possibile est, consistit in virtutibus intellectualibus (170/144) (Все благо, которое возможно для человека заключается в интеллектуальных добродетелях). Практически дословная цитата из вышеупомянутого трактата Боэция²⁸².

Quod homo ordinatus quantum ad intellectum et affectum, sicut potest sufficienter esse per virtutes intellectuales et alias morales, de quibus loquitur Philosophus in Ethicis, est sufficienter dispositus ad felicitatem aeternam (171/157) (Человек, достаточным образом расположенный к разумению и действию посредством интеллектуальных и моральных добродетелей, о которых говорит Философ в «Этике», достаточным образом подготовлен к вечному блаженству). Тезис явно коррелирует с идеями Боэция Дакийского из трактата «О высшем благе, или о жизни философа»²⁸³. Гетеродоксальность его очевидна, поскольку идеалы христианской жизни подменяются идеалами жизни философской.

Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum (2/154) (Только философы являются мудрыми мира). Тезис также почерпнут из трактата Боэция «О вечности мира» (*Philosophi, qui fuerunt et sunt sapientes mundi*, т.е. «Философы были и есть мудрые мира»²⁸⁴). Правда, Боэций не пишет о том, что «только» философы являются мудрыми мира, но, с другой стороны, он не говорит ни о каких других «мудрых».

Quod nulla quaestio est disputabilis per rationem, quam philosophus non debeat disputare et determinare, quia rationes accipiuntur a rebus. Philosophia autem omnes res habet considerare secundum diversas sui partes (6/145) (Нет такого вопроса, име-

ющего рациональное решение, который не должен был бы ставиться и решаться философом, поскольку рациональные аргументы берутся от вещей, но философия, сообразно различным своим частям, должна рассматривать все вещи). Практически дословная цитата из трактата «О вечности мира» Боэция Дакийского. О том, почему данное положение является гетеродоксальным, подробно говорится в разделах 3.2.1, 3.2.2 и 3.2.3.

Quod Deus non potest immediate cognoscere contingentia, nisi per particularem causam et proximam (14/56) (Бог не может познавать контингентное непосредственно, разве что через частную и ближайшую причину [этого контингентного]). *Quod causa prima non habet scientiam futurorum contingentium* (15/177) (Первая причина не обладает знанием будущих контингентных событий). Эти тезисы, связанные с отрицанием (по крайней мере, частичным) Божественного провидения, обнаруживаются в сочинениях Сигера Брабантского (см. раздел 3.3.2).

Quod id, quod de se determinatur ut Deus, vel semper agit, vel nunquam; et quod multa sunt aeterna (18/52) (То, что является от-себя-детерминированным, например, Бог, действует либо всегда, либо никогда; кроме того, существует много вечных [вещей]); *Quod Deum necesse est facere, quidquid immediate fit ab ipso* (20/53) (Бог необходимо создает все, что создает непосредственно); *Quod Deus non potest irregulariter, id est, alio modo, quam movet, movere aliquid, quia in eo non est diversitas voluntatis* (23/50) (Бог не может нерегулярно, т.е. иным образом, нежели движет, двигать что-либо, поскольку в Нем нет различия воли); *Quod Deus est causa necessaria primae intelligentiae, qua posita ponitur effectus, et sunt simul duratione* (34/58) (Бог есть необходимая причина первой интеллигенции, поскольку как только эта причина имеет место, имеет место и ее следствие, и они равны по длительности); *Quod omnia separata coaeterna sunt primo principio* (39/5) (Все отделенные субстанции совечны Первоначалу). Все эти тезисы, касающиеся отношения между Богом и миром, явно обна-

руживаются в сочинениях Сигера и Боэция (см. разделы 3.3.2, 3.3.3 и 3.3.4) и гетеродоксальны хотя бы уже в силу того, что отрицают свободу Божественной воли и утверждают вечность творения.

Quod substantiae separatae, quia non habent materiam, per quam prius sit in potentia quam in actu, et sunt a causa eodem modo se habente: ideo sunt aeternae (41/72); (Отделенные субстанции являются вечными, поскольку они не обладают материей, благодаря которой они могли бы быть прежде в потенции, нежели в акте, и суть следствия неизменной причины); *Quod Deus non potest multiplicare individua sub una specie sine materia* (42/96); (Бог не может умножить число индивидов одного вида, если они не обладают материей); *Quod intellectus est unus numero omnium, licet enim separetur a corpore hoc, non tamen ab omni* (117/32) (Разум у всех людей один по числу, и пусть даже он и отделим от «этого вот» тела, он, однако, не может быть отделим от всех). *Quod nulla forma ab extrinseco veniens potest facere unum cum materia. Quod enim separabile est, cum eo, quod est corruptibile, unum non facit* (121/111) (Никакая форма, привходящая извне, не может образовать одно с материей; ибо отделимое [от материи] не составляет одно с тем, что подвержено уничтожению). *Quod ex sensitivo et intellectivo in homine non fit unum per essentiam, nisi sicut ex intelligentia et orbe, hoc est, unum per operationem* (122/13) (Из чувственной и разумной частей души человека не образуется единое по сущности, разве как из интеллигенции и небесной сферы, т.е. по действию). *Quod intellectus non est forma corporis, nisi sicut nauta navis, nec est perfectio essentialis hominis* (123/7) (Разум не является формой тела, разве как мореплаватель — формой корабля, и не есть сущностное совершенство человека). *Quod intellectus humanus est aeternus, quia est causa eodem modo semper se habente, et quia non habet materiam, per quam prius sit in potentia quam in actu* (130/31) (Разум человека вечен, поскольку является следствием неизменной причины и поскольку не имеет материи, благодаря которой пребывал бы в потенции прежде, чем в акте). *Quod*

intellectus speculativus simpliciter est aeternus et incorruptibilis; respectu vero huius hominis corrumpitur corruptis phantasmatibus in eo (131/125) (Спекулятивный разум безусловно вечен и неуничтожим; однако в отношении «этого вот» человека уничтожается при уничтожении в нем фантазмов). Все это — монопсихистские или околомонапсихистские тезисы, явно обнаруживающиеся в работах Сигера Брабантского (см. раздел 3.3.4). Гетеродоксальность же монопсихизма, на мой взгляд, совершенно очевидна.

Quod mundus est aeternus quantum ad omnes species in eo contentas, et quod tempus est aeternum, et motus, et materia, et agens, et suspiciens (85/87) (Мир вечен в отношении всех видов, в нем содержащихся, вечны время, движение, материя, действующее и претерпевающее); *Quod impossibile est solvere rationes Philosophi de aeternitate mundi, nisi dicamus, quod voluntas primi implicat impossibilia* (89/89) (Опровергнуть аргументы Философа в пользу вечности мира невозможно: разве что мы скажем, что воля Первоначала заключает [в себе способность совершать] невозможное). Данные тезисы в пользу вечности мира — и в силу этого явно гетеродоксальные — обнаруживаются как у Сигера, так и у Бозция (см. раздел 3.3.3).

Quod creatio non est possibilis, quamvis contrarium tenendum sit secundum fidem (189/184) (Творение невозможно, хотя противного следует придерживаться на основании веры). *Quod naturalis philosophus debet negare simpliciter mundi novitatem, quia innititur causis naturalibus, et rationibus naturalibus. Fidelis autem potest negare mundi aeternitatem, quia innititur causis supernaturalibus* (191/90) (Физик должен безусловно отрицать новизну мира, поскольку основывается на естественных причинах и естественных аргументах. Но верующий может отрицать вечность мира, поскольку основывается на сверхъестественных причинах). *Quod resurrectio futura non debet concedi a philosopho, quia impossibile est eam investigari per rationem — Error, quia etiam philosophus debet captivare intellectum in obsequium Christi* (216/18) (Будущее воскресение не должно признаваться философом, поскольку его невозможно

исследовать разумом; заблуждение, поскольку даже философ должен подчинять разум Христу). Данные тезисы и их гетеродоксальность подробно разобраны в разделе 3.1.

Как уже было показано в разделе 2.1, некоторые из основополагающих общих аспектов философии Аверроэса (догматическая приверженность принципам аристотелизма и игнорирование требований учения богооткровенных религий) несомненно были приняты представителями «группы Сигера», в связи с чем их можно обоснованно считать аверроистами. Далее будет представлен краткий обзор частных положений учения Аверроэса, неортодоксальных с точки зрения христианства, которые также были восприняты латинскими аверроистами. Список данных положений может быть более или менее обширным; я, однако, считаю необходимым упомянуть только те из них, которые коррелируют с рассмотренными в рамках настоящего исследования философскими идеями латинских аверроистов.

В числе средневековых мыслителей, которые провели детальную работу по выявлению в сочинениях античных и арабоязычных философов тезисов, несовместимых с христианским учением, одним из первых был Эгидий Римский, автор трактата *De erroribus philosophorum* («О заблуждениях философов») и один из непосредственных участников событий, связанных с «аверроистским кризисом». В указанном трактате он не только указал на отдельные «заблуждения» того или иного философа, но и попытался представить истоки этих «заблуждений» и взаимосвязь между ними. Это обстоятельство и послужило причиной того, что я счел возможным дать список «заблуждений» Аверроэса на основании материалов трактата Эгидия Римского.

Эгидий Римский вполне обоснованно заключает, что одним из основных источников «заблуждений» перипатетика Аверроэса является творчество самого Стагирита. Рассматривая греческого философа как «отца всех философских заблуждений», Эгидий начинает свой трактат с краткой сводки его «ошибок». При этом он старается выявить ос-

новное, наиболее существенное положение философского учения Аристотеля, из которого, по его мнению, может следовать все остальное, поскольку «из одного принципиального заблуждения следует множество ошибок»²⁸⁵.

Этим «принципиальным заблуждением» в случае Аристотеля является принцип «новым может быть только то движение, которому предшествует иное движение» и, соответственно, учение о том, что движение вечно. Из этого принципа следует, во-первых, вечность времени, во-вторых, вечность мира, в-третьих, вечность видов этого мира, в-четвертых, невозможность существования первого человека. Эгидий перечисляет и другие заблуждения Аристотеля (например, ограниченность Божественного могущества — Бог не может создать иной мир — и невозможность воскресения), но основными являются вышеуказанные. Причина принятия Аристотелем указанного основного тезиса, по мнению Эгидия (и здесь с ним трудно не согласиться), состоит в том, что Стагирит не принимал идею творения как «произведения без участия движения». Незнакомство Аристотеля с креационизмом влечет, по мнению Эгидия, как радикальные философские ошибки, так и непрочность основ его философского учения о вечности мира, поскольку «основанные на движении, аргументы... против того, что мир имел начало и против того, о чем учит вера, совершенно софистичны»²⁸⁶.

Заблуждения Аверроэса, по мнению Эгидия, добавляются к заблуждениям Аристотеля. Аверроэс, полагает он, «принял все ошибочные положения Философа, причем [отстаивал их] с еще большим рвением, и настойчивее оспаривал суждения тех, кто считал, что мир имеет начало. И, без сомнения, надо вести полемику скорее с ним, нежели с Философом, поскольку Аверроэс явно атаковал нашу веру»²⁸⁷. Последнее, на что обращает внимание Эгидий, вполне понятно и объяснимо: Аверроэс, в отличие от Аристотеля, жил в эпоху господства монотеистической религии, основанной на принципах креационизма, а потому, отстаив-

вая философское учение Стагирита, в отдельных случаях был вынужден четко и ясно противопоставлять свою (в значительной степени — аристотелевскую) позицию основным догматам и положениям креационизма.

Среди заблуждений арабского философа, помимо тех, которые были переняты им у Аристотеля, Эгидий Римский упоминает в числе прочих также следующие: 1) Бог не обладает провидением относительно отдельных частных вещей; 2) разумная душа не умножается благодаря умножению тел, но едина по числу; 3) отношение между разумной душой и телом подобны отношению между небом и движущей его интеллигенции.

Из материалов предшествующих разделов достаточно очевидно, что латинские аверроисты переняли все перечисленные выше «заблуждения» Аристотеля и Аверроэса, более того, в отдельных случаях указанные принципы (учение о вечности мира, монопсихизм) стали для их философии основополагающими. Несмотря на то, что в некоторых случаях учение латинских аверроистов отклоняется от учения собственно Аверроэса, в целом можно говорить о четкой аверроистской тенденции в творчестве представителей «группы Сигера».

При этом следует отметить также, что зачастую несомненно аристотелевские принципы, такие как вечность мира, отсутствие Божественного провидения и т.д., перенимались латинскими аверроистами не непосредственно из сочинений Стагирита, но опосредованно, в том числе и через комментарии Аверроэса, и в его интерпретации, которая иногда весьма далека от изначальной аристотелевской мысли.

Так, например, хотя учение о вечности мира фигурирует и у Аристотеля и у Аверроэса, в том и в другом случае оно имеет совершенно различные основания. Как уже отмечалось, у Аверроэса мир вечен в силу того, что его творит вечный Бог, природа и действия которого неизменны, и при этом Бог является причиной мира; напротив, Аристотелю действительно ничего не известно о творении, и с его точки

зрения мир вечен в силу того, что не имеет причины своего существования: он просто есть всегда. Однако очевидно, что латинские аверроисты следуют в учении о вечности мира не столько за Аристотелем, сколько за Аверроэсом, поскольку принимают (см. разделы 3.3.3 и 3.3.4) принцип неизменности Божественной воли, рассматривают Бога как действующую причину (*causa efficiens*) и т.д.

Далее: учение об отсутствии Божественного провидения (по крайней мере, так, как оно представлено у Сигера Брабантского) также носит не вполне аристотелистский характер. В самом деле, Бог Аристотеля не познает никаких индивидуальных вещей и вообще ничего, кроме себя самого, поэтому-то он и не провидит о мире и человеке. Однако позиция Сигера, и тем более Боэция Дакийского, отнюдь не такая. Скорее уж в ней чувствуется влияние Аверроэса или какого-то иного арабоязычного комментатора, например, Авиценны, допускаявших (в той или иной степени), что Бог, созерцая свою сущность, так или иначе, постигает все (или, по крайней мере, некоторые) вещи вселенной (впрочем, следует отметить, что вопрос о том, что именно думал по этом поводу Аверроэс, крайне сложен и заслуживает отдельного исследования).

Однако главным философским принципом, перенятым латинскими аверроистами у Ибн-Рушда, как уже неоднократно отмечалось, был рационализм, причем, если так можно выразиться, догматический рационализм. Данная форма рационализма позволяла латинским аверроистам, с одной стороны, отстаивать независимость философского учения Аристотеля от теологии, но не позволяла это учение изменять, поскольку последнее принималось догматически. В рамках этого доктринально ограниченного рационализма собственно рациональным считалось только то, что сказал Философ или его комментаторы, и именно такой рационализм, а не рационализм вообще представлял собой опасность для католической теологии^{2**}.

Подводя итог настоящему исследованию, можно сделать следующие основные выводы.

В 60-х — 70-х гг. XIII в. в Парижском Университете сформировалась группа философов-единомышленников, поставивших перед собой цель возродить во всей полноте философию Аристотеля, которая рассматривалась ими как высшая мудрость и совершенное научное знание. Кроме того, на мировоззрение представителей данной группы значительное, а иногда и определяющее влияние оказала комментаторская деятельность Аверроэса. Прежде всего, это влияние выразилось в догматическом и некритическом принятии основоположений философии Аристотеля. Помимо этого, латинские последователи Аверроэса в определенных случаях приняли ту интерпретацию учения Стагирита, которая была предложена арабским философом. Тем не менее, латинские аверроисты проявляли в рамках аристотелевской философии достаточную оригинальность; прежде всего это было обусловлено тем, что, несмотря на их искреннее желание «вернуться к истинному Аристотелю», их философия включала изначально чуждые перипатетизму платонические и неоплатонические элементы. Кроме того, в вопросе об отношении веры и разума латинские аверроисты представили теорию «двух истин», которую можно рассматривать как их наиболее оригинальное и самобытное достижение.

Данная теория, представленная, прежде всего, в сочинении Боэция Дакийского *De aeternitate mundi*, была направлена на то, чтобы сохранить независимость философских исследований от требований христианской догматики, не вступая с ней при этом в открытый конфликт. В рамках этой теории предполагалось, что сферы веры и разума, теологии и философии настолько различны, что между ними нет никаких точек соприкосновения. Поэтому определенные положения философии (например, единственность разумной души) могут быть истинными как *философские* положения, но ложными с точки зрения теологии, которая опирается не на естественные возможности человеческого разума, но на сверхъестественное Откровение. При этом философ как

философ, полагали латинские аверроисты, должен был отстаивать свою точку зрения, не сообразуясь с требованиями догматики, хотя и допускать при этом, что в рамках *теологических* принципов и объяснительных схем *философская* точка зрения может оказываться ложной. Такая позиция явно вела к релятивизации истины, поэтому латинские аверроисты нередко занимали агностическую позицию, если речь заходила об абсолютной, а не относительной (т.е. философской или теологической) истине.

В своем философском учении латинские аверроисты исходили, прежде всего, из перипатетической доктрины вечности мира. Не допуская, как и Аристотель и Аверроэс, что какое-либо движение может быть новым, если ему не предшествует иное движение, аверроисты учили о том, что мир не был сотворен в том смысле, в каком творение предполагается библейским креационизмом. С другой стороны, аверроисты полагали, что мир, хотя и совечен Богу и не имеет начала во времени, обладает причиной, которой является Бог, и в этом смысле он имеет начало, т.е. причинно обусловлен. Объясняя эту позицию и отстаивая временную безначальность мира, Сигер Брабантский и Боэций Дакийский учили, следуя за Аверроэсом, о неизменности творческой воли Бога, который, будучи совершеннейшим существом, не претерпевает никаких изменений, в связи с чем Его воля сотворить мир и действия, в которых эта воля находит воплощение, неизменны, а потому мир, как непосредственное Божие творение, также вечен.

Из положения о вечности мира следует и учение аверроистов о неизменности и вечности видов (таких, например, как вид «человек») а также — в определенной степени — монопсихизм Сигера Брабантского, позаимствованный, как и некоторые иные идеи, из философского наследия Аверроэса. В рамках монопсихизма предполагается, что разумная душа является одним из непосредственных творений Бога, а потому также совечна Ему. Единство этой разумной души доказывается Сигером Брабантским на основании принципа, согласно которому мышление является

нематериальной активностью и никак не соотносится с материальными органами и материей вообще. Из этого Брабантец делает вывод о том, что поскольку в философской системе Аристотеля принципом индивидуации является материя, то существование множества индивидуальных душ невозможно. Отсюда следует отрицание личного бессмертия и загробного воздаяния.

В непосредственной связи с этим находятся и антропологические идеи Боэция Дакийского, отстаивавшего, помимо прочего, положение, согласно которому человек достигает своего наивысшего блага и счастья не в жизни грядущей, но в жизни земной, причем таковым высшим благом Боэций считает познание истины и совершение благих действий, а идеалом человека становится философ, который один только и может этого высшего блага достигнуть.

Данные положения учения латинских аверроистов очевиднейшим образом вступали в противоречие с основными догматами христианства (креационизм, учение об индивидуальном бессмертии и воздаянии, спасении как единственной и высшей цели человеческой жизни). При этом нет сомнения, что эти, а также некоторые иные аспекты учения латинских аверроистов (например, учение Сигера Брабантского об отсутствии Божественного провидения) были инспирированы их общей позицией, которую можно охарактеризовать как догматический, или доктринально ограниченный рационализм. Данную позицию можно называть рационализмом, поскольку в своих философских исследованиях латинские аверроисты опирались исключительно на способности человеческого разума и кардинально отрицали возможность привнесения в философию каких-либо иррациональных элементов (к таковым они относили, например, возможность вмешательства Бога в естественный ход вещей и вообще все то, что могло быть связано с богооткровенной теологией). С другой стороны, этот рационализм был доктринально ограничен, поскольку «рациональным» признавалось только то, что укладывалось в рамки аристотелев-

ской картины мира, а противное отвергалось именно как иррациональное. Так, Сигер Брабантский, отстаивая единственность разумной души и зная о существовании *философских* аргументов в пользу противного, иногда склонен объявить их иррациональными и относящимися к теологии, нежели опровергать, признав *философскими*.

Следует особо отметить, что латинские аверроисты, несмотря на явную неортодоксальность своего учения, никогда (или почти никогда) открыто не выступали против Католической Церкви. Отчасти это можно объяснить соображениями осторожности; однако следует отметить также, что латинские аверроисты не были ни антиклерикалами (Бозций был монахом, а Сигер — священником), ни атеистами, ни еретиками в узком смысле слова (если под ересью понимать *теологическое* учение, отличное от ортодоксального); более того, они, по всей видимости, вообще не видели никакой необходимости в активном сопротивлении современному им социальному устройству или христианской религии.

Роль латинского аверроизма в истории философии, таким образом, имеет двойственный характер. С одной стороны, латинские аверроисты, основываясь на своей теории «двух истин», способствовали автономизации философского знания, выведению его из зависимости от теологии и христианской догматики, и надо сказать, что их деятельность в этом направлении, поддержанная впоследствии Жаном Жакенским, Марсилием Падуанским, Анжело д'Ареццо, Аугустино Нифо и другими мыслителями, привела, в конечном счете, к возникновению чисто светской философии и науки. С другой стороны, догматическое отношение к учению Аристотеля и Аверроэса, паническая боязнь излишней самостоятельности в творчестве, сама попытка вернуться в давно ушедшее философское прошлое, вряд ли могут рассматриваться как значительное достижение Сигера Брабантского, Бозция Дакийского и их коллег с Факультета Искусств.

Библиография

Сочинения латинских аверроистов

1. *Baeumker C.* Die «Impossibilia» des Siger von Brabant. Münster, 1898.
2. *Buzàn B.* Siger de Brabant. Ecrits de logique, de morale et de physique. Philosophes Médiévaux, 14, Louvain-Paris, 1974.
3. *Buzàn B.* Siger de Brabant. Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi, éd. critique, Philosophes Médiévaux, 13, Louvain-Paris, 1972.
4. *Boethii Daci De Generatione; Boethii Daci Physica*, ed. Sajó G. Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi. Vol. V.1–2. 1972–1974.
5. *Boethii Daci Modi significandi*, ed. Pinborg J. & Roos H., Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi. Vol. IV. 1969.
6. *Boethii Daci Quaestiones super IV librum Meteorologicorum*, ed. Fioravanti G., Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi. Vol. VIII. 1976.
7. *Boethii Daci Topica & Opuscula*, ed. Pinborg J. & Green-Pedersen N.J., Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi. Vol. VI.1–2. 1976.
8. *Boetius Dacus.* Tractatus de aeternitate mundi, Berlin, ed. G. Sajó, 1964.
9. *Delhaye P.* Siger de Brabant. Questions sur la Physique d'Aristote. Texte inédit, Les Philosophes Belges, 15, Louvain, 1941.
10. *Duin J.J.* La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant. Philosophes Médiévaux, 3, Louvain-Paris, 1954.
11. *Grabmann M.* Mittelalterliches Geistesleben, B. II, München. 1936. S. 200–224.
12. *Grabmann M.* Die opuscula «De summo bono sive de vita philosophi» und «De sompniis» des Boethius von Dacien // Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age, 6 (1932). P. 287–317; Mittelalterliches Geistesleben, B. II, München, 1936. S. 200–224.
13. *Graiff C.A.* Siger de Brabant. Questions sur la Métaphysique. Philosophes Médiévaux, 1, Louvain-Paris, 1948.
14. *Mandonnet P.* Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle. Fribourg, 1899. Vol. 1–2.
15. *Maurer A.* Siger of Brabant's De necessitate et contingentia causarum // Medieval Studies, 12, 1950.
16. *Marlasca A.* Les Quaestiones super librum de causis de Siger de Brabant, Philosophes Médiévaux, 12, Louvain-Paris, 1972.
17. *Sajó G.* Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie De mundi aeternitate, Budapest, 1954.
18. *Steenberghen F. van.* Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites. Louvain, 1931–1942.

19. *Venebusch J.* Die Questiones metaphysice tres des Siger von Brabant. Archiv. für Geschichte des Philosophie, 48, 1966. P. 163–189.
20. *Zimmermann A.* Die Quaestiones des Siger von Brabant zur Physik des Aristoteles. Cologne, 1956.

Переводы

21. *Бозций Дакийский.* Сочинения. М., УРС'С, 2001, 256 с.
22. *Boethius of Dacia.* Treatises. Toronto, 1987.

Источники

23. *Аверроэс.* Опровержение опровержения. СПб., Алетея, 1999, 688 с.
24. *Авиценна.* Книга Знания. М., Эксмо-Пресс, 1999, 752 с.
25. *Аристотель.* Сочинения: в 4-х т. М., Мысль, 1976–83.
26. *Фома Аквинский.* Сочинения. М., УРС'С, 2002, 230 с.
27. *Фома Аквинский.* Сумма против язычников. Книга первая. Долгопрудный, Вестком, 2000, 464 с.
28. *Raymundi Lulli Opera Omnia*, ed. I. Salzinger: in 8 vol. Mainz, 1721–1742.
29. *The Opus Maius of Roger Bacon*, ed. J.H. Briges: in 3 vol. Oxford, 1897–1900.
30. *Thomas Aquinas.* Summa theologica: in 6 vol. Roma, 1984.

Исследования

31. *Апполонов А.В.* Бозций Дакийский и латинский аверроизм XIII столетия // Бозций Дакийский. Сочинения. М., УРС'С, 2001. С. v–liii.
32. *Апполонов А.В.* Латинский аверроизм — миф или реальность // Z (Журнал философского факультета МГУ), 3, 2000. С. 5–15.
33. *Бибихин В.В.* Предисловие к публикации «Бозций Датский. О высшем благе; О вечности Мира» // Вопросы философии, 1994. № 5. С. 122–123.
34. *Быховский Б.Э.* Сигер Брабантский. М., Мысль, 1979. 184 с.
35. *Гайденко В.П., Смирнов Г.А.* Западноевропейская наука в Средние века. М., Наука, 1989. 352 с.
36. *Гайденко П.П.* Волюнтаривная метафизика и новоевропейская культура // Три подхода к изучению культуры. М., Издательство Московского Университета, 1997. С. 5–74.
37. *Гарнцев М.А.* От Бонавентуры к Дунсу Скоту: к характеристике августинианства второй половины XIII — начала XIV в. // Средние Века. Вып. 51. М., Наука, 1988. С. 94–115.

38. *Доброхотов А.Л.* Данте. М., Мысль, 1990. 208 с.
39. *Жильсон Э.* Разум и откровение в Средние века. Богословие в культуре Средневековья. Киев, 1992. 516 с.
40. *Коплстон Ф.Ч.* История средневековой философии, М., 1997. 384 с.
41. *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии. М., Мысль, 1979. 432 с.
42. *Малашенко И.Е.* Мировоззрение Данте и проблема философской эволюции Сигера Брабантского // Дантовские чтения, М., 1982. С. 64–97.
43. *Соколова В.В.* Средневековая философия. М., Высшая Школа, 1979. 448 с.
44. *Чанышев А.Н.* Аристотель. М., Мысль, 1981. 200 с.
45. *Шевкина Г.В.* Сигер Брабантский и парижские аверронисты XIII в. М., 1972.
46. *Штекль А.* История средневековой философии. СПб., Алетея, 1996. 308 с.
47. *Dodd T.* The life and thought of Siger de Brabant, Edwin Mellen Press, 1998. 536 p.
48. *Doncoeur P.* Notes sur les averroistes latins. Boèce le Dace, Revue des sciences philosophiques et théologiques, 4, 1910. P. 500–511.
49. *Dunphy W.* The similarity between certain questions of Peter of Auvergne's Commentary on the Metaphysics and the anonymous Commentary on the Physics attributed to Siger of Brabant // Medieval Studies, 15, 1953. P. 159–168.
50. *Fioravanti G.* Sull'evoluzione del monopsichismo di Sigieri di Brabante // Atti della accademia delle scienze di Torino, 106, 1972. P. 407–464.
51. *Gilson E.* Boèce de Dacie et la double vérité, Archives d'Historie Doctrinale et Littéraire du Moyen Age, 20, 1955. P. 235–239.
52. *Gilson E.* La philosophie au moyen âge. P., 1947. P. 60.
53. *Grabmann M.* Die Sophismataliteratur des 12. und 13. Jahrhunderts, mit Textausgabe eines Sophisma des Boetius von Dacien..., Münster i. W. // Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 36, 1.
54. *Hauréau B.* Un des hérétiques condamnés à Paris, Journal des Savants, 1886. P. 176–183; Boetius, maître ès arts à Paris. Histoire littéraire de la France, 30, 1888. P. 270–279.
55. *Hissette R.* Enequete sur les 219 articles condamnés à Paris. Louvain-Paris, 1977.
56. *Lefèvre C.* Siger de Brabant a-t-il influencé saint Thomas? // Mélanges de science religieuse, 31, 1974. P. 203–215.
57. *Mahoney E.* Saint Thomas and Siger of Brabant Revisited // The Review of Metaphysics, 1974. P. 542–576.
58. *Mandonnet P.* Note complémentaire sur Boèce de Dacie, Revue des sciences philosophiques et théologiques, 22, 1933. P. 246–250.

59. *Mandonnet P.* Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle: in 2 vol. Fribourg, 1899.
60. *Maurer A.* «Esse» and «Essentia» in the Metaphysics of Siger of Brabant // *Medieval studies*, 8, 1946. P. 68–86.
61. *Maurer A.* Boethius of Dacia and the Double Truth, *Medieval Studies*, 17, 1955. P. 235–239.
62. *Müller J.-P.* Philosophie et foi chez Siger de Brabant. La théorie de la double vérité // *Miscellanea philosophica R. P. Josepho Gredt O. S. B. completis LXXV annis oblata, Studa Anselmiana*, 7–8, Roma, 1938. P. 35–50.
63. *Nardi B.* L'anima umana secondo Sigieri // *Studi di filosofia medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1979 (réed.). P. 151–161.
64. *Nardi B.* Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano, Roma, 1945.
65. *Nordström J.* Bidrag rörande Boetius de Dacia, *Sartrych ur Samlaren*, Uppsala, 1927.
66. *Palma Campania G. da,* La conoscenza intellettuale del singolare corporeo secondo Sigieri di Brabante // *Sophia*, 26, 1958. P. 62–74.
67. *Palma Campania G. da,* La dottrina sull'unità dell'intelletto in Sigieri di Brabante, *Il pensiero medioevale*, I, 5, Padova, 1955.
68. *Palma Campania G. da,* L'immaterialità dell'anima intellettuale in Sigieri di Brabante // *Collectanea franciscana*, 24, 1954. P. 285–302.
69. *Palma Campania G. da,* L'origine delle idee secondo Sigieri di Brabante // *Sophia*, 23, 1955. P. 289–299.
70. *Pinborg J.* Zur philosophie des Boethius de Dacia. Ein Überblick, *Studia Mediewistyczne*, 15, 1974. P. 165–185.
71. *Roos H.* Der Unterschied zwischen Metaphysik und Einzelwissenschaft nach Boetius von Dacien, *Miscellanea Mediaevalia*, 5, 1968. S. 318–359.
72. *Sajó G.* Boethius de Dacia und seine philosophische Bedeutung, *Miscellanea Mediaevalia*, 2, 1963. S. 454–463.
73. *Sassen F.* Boethius van Dacie en de theorie van de dubbele waarheid, *Studia catholica*, 30, 1955. P. 262–73.
74. *Sassen F.* Siger de Brabant et la doctrine de la double vérité // *Revue Néoscholastique*, 33, 1931. P. 170–179.
75. *Sassen F.* Thomas van Aquino en Siger van Brabant // *De Beiaard*, 8, 1923. P. 455–478.
76. *Scovgaard Jensen S.* On the national origin of the philosopher Boetius de Dacia, *Classica et Mediaevalia*, 24, 1963. P. 232–241.
77. *Srödter H.* Boethius von Dacien und die Autonomie des Wissens. Ein Fund und seine Bedeutung, *Theologie und Philosophie*, 47, 1972. S. 16–35.
78. *Steenberghen F. van.* La philosophie au XIII siècle, Louvain, 1966.
79. *Steenberghen F. van.* Maître Siger de Brabant, Louvain–Paris, 1977.

80. *Steenberghen F. van*. Nouvelles recherches sur Siger de Brabant et son école. *Revue philosophique de Louvain*, 54, 1956.
81. *Steenberghen F. van*. *The Philosophical Movement in the XIII-th Century*, Edinburgh, 1955.
82. *Steenberghen F. van*. *Thomas Aquinas and radical Aristotelianism*, Wash., D.C., 1980.
83. *Wilpert P*. Boethius von Dacien -- die Autonomie des Philosophen, *Miscellanea Mediaevalia*, 3, 1963. S. 135–152.
84. *Wippel J*. Preface // *Boethius of Dacia. Treatises*, Toronto, 1987. P. 5–32.
85. *Wippel J*. The Condemnations of 1270 and 1277 at Paris // *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 7, 1977. P. 169–201.
86. *Zimmermann A*. Thomas von Aquin und Siger von Brabant im Licht neuer Quellentexte // *Literatur und sprache im europäischen Mittelalter. Festschrift für Karl Langosh zum 70. Geburtstag*, Damstadt, 1973. P. 417–447.

Примечания

О Жиле Лесинском (ок. 1230 — после 1304) сохранилось немного сведений. Он родился в Лесине (совр. Бельгия), учился в Кёльне, затем в Париже. Монах-доминиканец. Степень магистра теологии так и не получил. Известен сочинением *De unitate formae* («О единстве формы»), в котором он отстаивает единственность субстанциальной формы против учения Роберта Килвордби (имеется критическое издание Де Вульфа (Louvain, 1901)).

2 Хотя подавляющее большинство историков датирует письмо 1270 г., имеется особое мнение Ф. ван Стеенбергена, который склонен датировать письмо и последующий ответ Альберта Великого 1273–76 гг. (См.: *Steenberghen F. Van. Le De quindecim problematibus d' Albert le Grand. Melanges Auguste Pelzer, Louvain, 1947. P. 415–439*).

3 Текст письма следующий: «Достопочтенному во Христе отцу и господину Альберту, епископу Регенсбурга, которого с приветствием славит как ученейшего во всех науках недостойный Эгидий из ордена Проповедников. Я передаю Вам положения, которые преподаются магистрами парижских школ, почитаемыми опытнейшими в философии, ... чтобы эти положения, уже отвергнутые на многих диспутах, Вы вашими собственными устами признали запретными. 1) Разум всех людей один и тот же по числу; 2) Утверждение «человек познает» ложно и [употребляется] не в собственном смысле слова; 3) Воля человека волит и выбирает по необходимости; 4) Все, что происходит в подлунном мире, подчинено необходимости небесных тел; 5) Мир вечен; 6) Никогда не было первого человека; 7) Душа, являющаяся формой человека, гибнет как таковая вместе с гибелью человека; 8) Отделенная после смерти душа не может страдать от телесного огня; 9) Свободный выбор есть пассивная, а не активная способность, и необходимо движим объектом желания; 10) Бог не познает единичные объекты; 11) Он не познает отличное от Себя; 12) Действием человека не руководит божественное Провидение; 13) Бог не может наделить бессмертием и неразрушимостью смертную и неразрушимую вещь; 14) Тело Христово, положенное во гроб и распятое на кресте не есть или не было всегда одним и тем же по числу всецело, но только в некотором смысле; 15) Ангелы и души просты, но не безусловной простотой...».

4 В число ложных, но не еретических попали два последних тезиса.

5 *Codex 225, Corpus Christi College, Oxford.*

6 *Mandonnet P. Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle. Fribourg, 1899. Vol. I. P. 211.*

7 Шинборг и Роос называют другую дату — 17 января 1278 г. (см. *Boethii*

Daci Opera. Modi significandi, Haunia, 1969 (Corpus philosophorum danicorum medii aevi. Vol. IV. P. I. P. XXXIII).

- 8 Дата более чем приближительна: она вычисляется только на том основании, что в 1260–65 г., когда Сигер, по некоторым данным, получил степень магистра философии, ему должно было быть 20–25 лет (однако все это неочевидно: во-первых, не факт, что Сигер получил степень именно в указанный период, а во-вторых, даже если это и так, то Сигеру тогда не могло быть *меньше* 20 лет, но вполне могло быть больше). Однако за неимением ничего лучшего такая датировка принимается подавляющим большинством историков.
- 9 Дата столь же приближительна, как и в случае Сигера.
- 10 При том, что прозвание «Дакийский» (Dacus, de Dacia) свидетельствует в пользу датского происхождения, некоторые исследователи считали родиной Боэция Швецию по двум основаниям: 1) доминиканский орден, членом которого он являлся, имел единую провинцию, включающую территорию тогдашних Дании и Швеции, причем провинция именовалась датской; 2) при папском дворе в Орвието в 1283 г. находился некий швед по имени Боэций; предполагалось, что это и был Боэций Дакийский, бежавший от французской инквизиции к папе вместе с Сигером Брабантским. Ныне считается доказанным, что Боэций Дакийский не был в Орвието в 80-х годах, и потому его нельзя отождествлять с Боэцием из Швеции (возможно, епископом Линчепинга).
- 11 Scovgaard Jensen S. On the national origin of the philosopher Boetius de Dacia, *Classica et Mediaevalia*, 24 (1963). P. 232–241.
- 12 См.: *Быховский Б.Э.* Сигер Брабантский. М., 1979. С. 75.
- 13 См.: *Wippel J.* Boethius of Dacia. *Treatises*. Toronto, 1987. P. 2.
- 14 Перечень магистров и бакалавров доминиканского ордена, составленный в начале XIV в.
- 15 *Meersseman G.*, OP. Laurentii Pignon Catalogi et Chronica accedunt Catalogi Stamsensis et Upsalensis Scriptorum OP. Roma, 1936. P. 64. N. 63.
- 16 *Abertus de Bolonia.* De viris illustribus Ordinis Praedicatorum, Boloniae, 1517, f. 153v, l. 28.
- 17 Мы имеем в виду не то, что таковой философ безоговорочно принимает все положения теологии, а то, что он признает значимость проблем, предлагаемых теологией и пытается их решать. Например, Росцелин и Ансельм Кентерберийский представили разные рациональные объяснения догмата о Троице, одно из которых было явно еретическим, а другое вполне ортодоксальным, но при этом они оба решали теологическую проблему, а потому оставались в рамках христианской теологической системы (можно, конечно, сказать, что Росцелин был атеистом и пытался эту систему дискредитировать, но данное утверждение будет абсолютно голословным). Напротив, Сигер Брабантский и Боэций Да-

кийский никогда, насколько это известно, не интересовались проблемами богооткровенной теологии: они их просто игнорировали. Поэтому вполне можно сказать, что зависимость их философии от христианской теологии практически нулевая.

- 18 Можно, конечно, задаться вопросом, является ли философом в собственном смысле слова тот, кто *a priori* принимает те или иные положения той или иной теологической системы. Эта проблема, однако, настолько сложна, что рассматривать ее здесь нет никакой возможности.
- 19 Наиболее известным случаем является «Книга о причинах», принадлежность которой перу Аристотеля не подвергалась сомнению вплоть до 1268 г.
- 20 Любопытно, что даже после того, как в 20–30 гг. XIII столетия Западу стали известны сочинения Аверроэса, сразу же получившего титул Комментатора Аристотеля, многие схоласты отказались признать ценность аверроистской интерпретации сочинений Стагирита. Например, Фома Аквинский называл Аверроэса не комментатором, а извратителем Аристотеля, а Роджер Бэкон утверждал, что доверять следует «комментариям Авиценны и Аль-Фараби, а Аверроэс... ненадежен в своих речах и бормочет здесь одно, а там — другое... Авиценна же важнее его и главнейший комментатор Аристотеля, а также первый князь философии после него самого» (*Opus Tertium*, с. XXIII).
- 21 Амальрик Бенский (ум. 1206/07) преподавал на Факультете Теологии. Его учение носило, по всей видимости, пантеистический характер: по некоторым данным он утверждал, что Бог есть все (*dixit quod Deus erat omnia*).
- 22 Давид Динантский (годы жизни неизвестны) преподавал на Факультете Искусств. Он, так же как и Амальрик Бенский, склонялся к пантеизму. Известно его высказывание о том, что «Бог есть разум всех душ и материя всех тел» (*Deus esse rationem omnium animarum et hyle omnium corporum*).
- 23 Именно в это время было, помимо прочего, установлено то, что «Книга о причинах» не является произведением Аристотеля.
- 24 См.: *Mandonnet P. Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XII^e siècle*. Fribourg, 1899, 2 vols.
- 25 *Hauréau B.* Un des hérétiques condamnés à Paris, *Journal des Savants*, 1886. P. 176–183; *Boetius*, maître ès arts à Paris, *Histoire littéraire de la France*, 30, 1888. P. 270–279.
- 26 *Grabmann M.* Die opuscula «De summo bono sive de vita philosophi» und «De sompniis» des Boethius von Dacien // *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 6 (1932). P. 287–317.
- 27 Подробнее о монопсихизме см. раздел 3.3.4.
- 28 *Steenberghen F. van.* La philosophie au XIII^e siècle. Louvain. 1966; *Maître Siger de Brabant*, Louvain-Paris, 1977.

- 29 Среди наиболее радикальных сторонников ван Стеенбергена можно назвать также отечественного культуролога В.В.Бибихина, который прямо заявляет, говоря о «группе Сигера», что «никакого аверроизма здесь нет» (Вопросы философии. 1994. № 5. С. 122).
- 30 *Steenberghen F. van. The Philosophical Movement in the XIII-th Century. Edinburgh, 1955.*
- 31 *Op. cit. P. 77.*
- 32 *Ibid. P. 78.*
- 33 *Ibid.*
- 34 *Ibid.*
- 35 *Ibid. P. 79.*
- 36 *Ibid.*
- 37 *Ibid.*
- 38 *Ibid. P. 80.*
- 39 *Ibid.*
- 40 *Ibid.*
- 41 *Ibid.*
- 42 *Ibid. P. 81.*
- 43 *Ibid.*
- 44 *Ibid. P. 82.*
- 45 *Ibid.*
- 46 *Ibid.*
- 47 *Ibid.*
- 48 *Ibid. P. 84.*
- 49 *Ibid. P. 92.*
- 50 *Ibid. P. 91.*
- 51 *Mandonnet P. Note complémentaire sur Boèce de Dacie, Revue des sciences philosophiques et théologiques, 22, 1933. P. 246–250.*
- 52 *Steenberghen F. van. The Philosophical Movement in the XIII-th Century. Edinburgh, 1955. P. 66.*
- 53 См., напр., статью Н.Лобковица «*Quidquid movetur ab alio movetur*» (*The New Scholasticism*, XLII. P. 401–421).
- 54 Так, Аверроэс пишет в «Рассуждении, выносящем решение относительно связи между религией и философией», что Бог есть «такое сущее, которое не возникло благодаря чему-то и не образовано из чего-то; это — Аллах, всесильный и всевышний, который есть действующая [причина] вселенной, причина ее бытия и тот, кто сохраняет ее». Мир же, по Аверроэсу, «есть сущее, которое не возникло из чего-то и которому не предшествовало время, но которое есть сущее благодаря чему-то, а именно — некоему действителю» (*Сагадеев А.В. Аверроэс. М., 1973. С. 183*). У Аристотеля трактовка неподвижного перводвижателя как действующей, а уж, тем более, сохраняющей причины невозможна; Бог Аристотеля является исключительно целевой причиной (*causa finalis*).

⁵⁵ См.: Bonaventura, De donis Spiritus Sancti, n. 8.

⁵⁶ Aeg. Rom., De err. Phil., IV, 11.

⁵⁷ Фома Аквинский. Сочинения. М., 2002. С. 55.

⁵⁸ Раймунд Луллий был самоучкой. Он, будучи уже вполне зрелым человеком, пережил серьезный религиозный кризис и решил посвятить свою жизнь обращению неверных (прежде всего — мусульман). Оставив семью, он вступил во францисканский орден и впервые приступил к научным занятиям, когда ему было уже около тридцати. Понятно, что он не прошел полный курс университетского образования, не получил классической философской и теологической подготовки (степени доктора теологии у него вообще не было), что предопределило своеобразный и весьма оригинальный характер его учения. Однако, несмотря на это, репутация Луллия как ученого была весьма высока, и он неоднократно преподавал в Париже (1287–89, 1297–99, 1309–11).

⁵⁹ См. напр., трактат «О заблуждениях философов» Эгидия Римского, где последовательно разбираются сомнительные с точки зрения католической ортодоксии положения, сгруппированные сообразно персоналиям, у которых они встречаются.

⁶⁰ В этом отношении показательна позиция, например, Роджера Бэкона, который хотя и признавал, что Аристотель достиг значительных успехов в философии, считал тем не менее, что Стагирит полностью принадлежал своему времени и допустил в своих философских изысканиях значительное число ошибок. Можно также вспомнить многочисленные сочинения, в которых выявлялись и опровергались «заблуждения» философов, и прежде всего — Аристотеля (среди авторов таких произведений можно назвать, например, Гильома Оверньского, Эгидия Римского, Раймунда Луллия и др.).

⁶¹ Цит. по: Ренан Э. Аверроэс и Аверроисты. В издании: Аверроэс. Опровержение опровержения. СПб., 1999. С. 621.

⁶² Там же. С. 622.

⁶³ Там же.

⁶⁴ В этом смысле наиболее показательны, пожалуй, следующие высказывания Сигера Брабантского: «В самом деле, здесь идет речь о мнении философов и прежде всего Аристотеля, даже если оно... отлично от того, что передано в Откровении и что не может быть доказано с помощью естественных аргументов. Но нас в данном случае не волнуют чудеса Божии, поскольку о естественном мы рассуждаем естественным образом» (De an. intell., III) и «Это выше всякого человеческого разума и не соответствует мнению Аристотеля» (Ibid., VI).

⁶⁵ Steenberghen F. van. Thomas Aquinas and radical Aristotelianism, Wash., D.C., 1980. P. 8.

⁶⁶ Mandonnet P. Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle. Fribourg, 1899. Vol. 2. P. 145.

- 67 *Mandonnet P. Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle. Fribourg, 1899. Vol. 2. P. 164.*
- 68 *Коплстон Ф. Ч. История средневековой философии. М., 1997. С. 243.*
- 69 *Бозций Дакийский. Сочинения. М., 2001. С. 171.*
- 70 *Mandonnet P. Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle. Fribourg, 1899. Vol. 2. P. 66–68.*
- 71 *Steenberghen F. van. Thomas Aquinas and radical Aristotelianism, Wash., D.C., 1980. P. 86.*
- 72 См. предисловие к публикации «Бозций Датский. О высшем благе; О вечности Мира» (Вопросы Философии, 1994. № 5. С. 123).
- 73 *Коплстон Ф. Ч. История средневековой философии, М., 1997. С. 243.*
- 74 *Mandonnet P. Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle. Fribourg, 1899. Vol. 1. 189–194.*
- 75 *Gilson E. La philosophie au moyen ge. P., 1947. P. 60.*
- 76 *Вопросы философии. 1994. № 5. С. 122–123.*
- 77 *Новая Философская Энциклопедия. М., 2000. Т. 1.*
- 78 *Вопросы философии. 1994. № 5. С. 122.*
- 79 *Новая Философская Энциклопедия. М., 2000. Т. 1. С. 306.*
- 80 *Вопросы философии. 1994. № 5. С. 122.*
- 81 Там же.
- 82 Там же.
- 83 *Mandonnet P. Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle. Fribourg, 1899. Vol. 1. P. 171.*
- 84 *Жильсон Э. Разум и откровение в Средние века. Богословие в культуре Средневековья. Киев, 1992. С. 29.*
- 85 *Gilson E. Etudes de philosophie médiévale. Strasbourg, 1921. P. 59.*
- 86 *Gilson E. History of Christian Philosophy in the Middle Ages, L., 1989. P. 398.*
- 87 *Steenberghen F. van. The Philosophical Movement in the XIII-th Century. Edinburgh, 1955. P. 107.*
- 88 *Steenberghen F. van. Thomas Aquinas and radical Aristotelianism, Wash., D.C., 1980. P. 92.*
- 89 *Gilson E. History of Christian Philosophy in the Middle Ages. L., 1989. P. 398.*
- 90 *In ter. De an., q. 2, n. 83.*
- 91 *Бозций Дакийский. Сочинения. М., 2001. С. 195.*
- 92 *Mandonnet P. Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle. Fribourg, 1899. Vol. 1. P. 93.*
- 93 *Бозций Дакийский. Сочинения. М., 2001. С. 205.*
- 94 *Фома Аквинский. Сочинения. М., 2002. С. 115.*
- 95 *Mandonnet P. Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle. Fribourg, 1899. Vol. 1. P. 92.*
- 96 *Бозций Дакийский. Сочинения. М., 2001. С. 171.*
- 97 Там же. С. 173.
- 98 Там же. С. 199.

- 99 *Бозций Дакийский*. Сочинения. М., 2001. С. 199.
- 100 См.: Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, I, VII; *Summa theologiae*, I, q. XLVI, art. II.
- 101 *Бозций Дакийский*. Сочинения. М., 2001. С. 201.
- 102 Там же. С. 203.
- 103 *Бозций Дакийский*. Сочинения. М., 2001. С. 203.
- 104 Там же. С. 203–205.
- 105 Там же.
- 106 Там же. С. 207.
- 107 Там же. С. 209.
- 108 Там же.
- 109 Там же. С. 211.
- 110 Там же.
- 111 Там же. С. 213.
- 112 Там же. С. 227.
- 113 Там же. С. 231.
- 114 Там же. С. 211.
- 115 Латинский текст «Топики» (104b 7–16), где речь идет о вечности мира выглядит примерно так. Сначала Аристотель указывает, что «некие проблемы нужны только для познания, например, вечен ли мир, или нет» (*Quaedam autem ad sciendum tantum, ut utrum mundus aeternus sit, an non*), а затем уточняет, что «кое о чем мы не имеем доказательства..., полагая, что сложно указать причину, например вечен мир, или нет» (*Et de quibus rationem non habemus... difficile arbitantes esse propter quod assignare, ut utrum mundus sit aeternus, an non*). Второе высказывание носит, на наш взгляд, несколько двусмысленный характер.
- 116 В шестой главе VIII книги «Физики» Аристотель прямо заявляет, что «движение должно существовать всегда и не прекращаться» (*Phys. VIII, 6, 258b 10*); см. тж. *Metaph.*, IX, 8, 1050b, 20–25.
- 117 *Бозций Дакийский*. Сочинения. М., 2001. С. 187–199.
- 118 *Steenberghen F. van*. *Thomas Aquinas and radical Aristotelianism*, Wash., D.C., 1980. P. 96–97.
- 119 *Ibid.* P. 98.
- 120 *Ibid.*
- 121 *Ibid.*
- 122 *Ibid.* P. 99.
- 123 *Wippel J.* *Boethius of Dacia, Treatises*. Toronto, 1987. P. 14.
- 124 *Бозций Дакийский*. Сочинения. М., 2001. С. 199.
- 125 *Фома Аквинский*. Сочинения. М., 2002. С. 121.
- 126 *Comm. in Phys.*, I, q. 12 a.
- 127 *Фома Аквинский*. Сочинения. М., 2002. С. 114.
- 128 *Comm. in Phys.*, I, I, q. 2a.

- 129 Comm. in Phys., III, q. 11a.
130 Ibid. III, q. 11b.
131 S. contra gent., I, 7.
132 Wipfel J. Boethius of Dacia, Treatises. Toronto, 1987. P. 15.
133 Ibid. P. 16.
134 *Бозэций Дакийский*. Сочинения. М., 2001. С. 171–173.
135 Ockham, Exp. super libr. Elench., II, 10, n. 17–30.
136 Новая Философская Энциклопедия. М., 2000. Т. I. С. 306.
137 *Бозэций Дакийский*. Сочинения. М., 2001. С. 227.
138 В комментарии к «Физике» Бозэций ясно высказывается по этому поводу: «Знание положенного закона [*lex posita*, данный Богом закон — в отличие от *lex naturalis*, естественного закона — *A.A*] необходимо для того, [чтобы не произошло] морального падения человека».
139 *Бозэций Дакийский*. Сочинения. М., 2001. С. 171–173.
140 Там же. С. 233.
141 Comm. in Phys., I, q. 2a–2b.
142 *Аристотель*. Сочинения в 4-х т. М., 1978. Т. 2. С. 349.
143 *Бозэций Дакийский*. Сочинения. М., 2001. С. 47.
144 В отечественной литературе иногда почему-то встречается мнение, что универсалии — общие понятия, а проблема универсалий, соответственно, есть проблема, касающаяся онтологического статуса общих понятий (см., напр., История философии: Запад-Россия-Восток. Кн. I. М., 1996. С. 320; *Кондаков Н.И.* Введение в логику. М., 1967. С. 316, 394). Между тем, ни один средневековый философ не стал бы утверждать, например, что «общие понятия («универсалии») реально и объективно существуют и предшествуют существованию единичных вещей» (*Кондаков Н.И.* Введение в логику. М., 1967. С. 316), поскольку понятия (*conceptus, intellectus* и т.д.), пусть даже и в качестве идей Божественного разума, не обладают реальным и объективным существованием вне этого самого разума (я не берусь утверждать, что в принципе нельзя говорить о том, что, например, мое общее понятие «человек» может обладать «реальным и объективным существованием» вне моего разума и «предшествовать существованию единичного человека», я хочу отметить только, что, с одной стороны, данная гипотеза кажется мне весьма странной, а с другой, что ни один средневековый философ ее бы не принял). Напротив, универсалии, онтологическим статусом которых интересовались средневековые авторы, суть «общие природы» (*naturae communes*), и вопрос об универсалиях — вопрос о том, существуют ли эти общие природы в экстраментальной реальности. Данное обстоятельство очевидно для всех западных и некоторых отечественных исследователей (см., напр., *Грахтенберг О.В.* Очерки по истории западноевропейской средневековой философии. М., 1957. С. 26–27).

- ¹⁴⁵ В отечественной историко-философской традиции иногда говорят о трех основных направлениях в решении проблемы универсалий — номинализме, реализме и концептуализме, причем под последним, насколько я могу понять, понимается то, что я называю умеренным реализмом, а под реализмом — то, что я называю ультрареализмом (см. История философии: Запад-Россия-Восток. Кн. 1. М., 1996. С. 320–321; *Неретина С. С.* Верующий разум. Архангельск, 1995. С. 191, 246–274). Для меня, однако, остается непонятным, зачем использовать термин «концептуализм», если речь идет о *реальном* существовании общего в индивидуальных вещах, и почему учение о *реальном* существовании общего не является *реализмом*; если же я неправильно понимаю отечественную традицию использования термина «концептуализм» и, когда говорят о концептуализме, имеют в виду учение, сообразно которому общее реально не существует, то мне неясно, почему такое учение нельзя называть номинализмом. Если же речь идет о каком-то третьем, между реальным существованием и несуществованием, возможном состоянии общего, то, я полагаю, сторонникам данной гипотезы следует дать особое разъяснение того, каким именно должно быть такое промежуточное состояние. Кроме того, я хотел бы отметить и следующее обстоятельство: термин «концептуализм» (и даже «реалистический концептуализм») обычно употреблялся в западной историко-философской литературе для обозначения особого направления внутри номинализма (См., напр., *Boehner P.* Realistic Conceptualism of William Ockham, *Traditio*, 4 (1946), P. 307–336); да и вообще, очевидно, что термин «концептуализм» происходит от термина *conceptus*, понятие, т.е. изначально предполагается, что универсалии суть общие понятия, *conceptus communes*, а не некие реально вне души существующие вещи.
- ¹⁴⁶ *Mandonnet P.* Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle. Fribourg, 1899. Vol. I. P. 57.
- ¹⁴⁷ *Mandonnet P.* Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle. Fribourg, 1899. Vol. I. P. 58.
- ¹⁴⁸ О принципе индивидуации см. раздел 3.3.4.
- ¹⁴⁹ *Mandonnet P.* Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle. Fribourg, 1899. Vol. I. P. 57.
- ¹⁵⁰ In ter. De an., q. 18, n. 67–68.
- ¹⁵¹ Ibidem, n. 70–71.
- ¹⁵² Ibidem, n. 72–74.
- ¹⁵³ *Mandonnet P.* Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle. Fribourg, 1899. Vol. I. P. 67.
- ¹⁵⁴ *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*, V. 2. *Boethii Daci Physica*, 1974. P. 150–151.
- ¹⁵⁵ *Comm. in Phys.*, I, q. 9b.

- 156 Comm. in Phys., I, q. 9b.
- 157 *Бозций Дакийский*. Сочинения. М., 2001. С. 47.
- 158 С точки зрения Сигера, человеческий разум обладает двумя основными способностями — пассивной и активной (они, подчеркивает Сигер, не являются двумя субстанциями, но суть различные силы, или способности (virtutes), одного разума), которые именуется соответственно возможным и действующим разумами (intellectus possibilis et agens). Первый отвлекает умопостигаемое содержание от чувственно воспринимаемых форм (intentiones imaginatae) и «информирует» ими возможностный разум, который, собственно и мыслит.
- 159 In tert. De an., q. 12, n. 102.
- 160 Новая Философская Энциклопедия. М., 2000. Т. I. С. 306.
- 161 *Mandonnet P. Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle*. Fribourg, 1899. Vol. I. P. 66.
- 162 *Бозций Дакийский*. Сочинения. М., 2001. С. 61.
- 163 Там же. С. 33.
- 164 Движение в самом широком смысле: субстанциальное изменение (возникновение и уничтожения), качественное изменение, количественное изменение, локальное перемещение.
- 165 *Бозций Дакийский*. Сочинения. М., 2001. С. 27–29.
- 166 Там же. С. 141.
- 167 Там же. С. 29.
- 168 Там же. С. 135.
- 169 Там же. С. 137–139.
- 170 Там же. С. 135.
- 171 Там же.
- 172 Там же. С. 147.
- 173 Там же. С. 137.
- 174 Там же. С. 139–141.
- 175 Там же. С. 143.
- 176 Более того, Бозций добавляет, что тот, кто поступает так, как поступает философ «никогда не грешит» (Там же. С. 145).
- 177 Там же. С. 145.
- 178 Там же. С. 143.
- 179 О понимании латинскими аверронистами творения см. раздел 3.3.
- 180 См.: *Nardi B. Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, Roma, 1945.
- 181 Сходный аргумент излагается Фомой Аквинским в «Сумме теологии». Фома пишет, в частности, следующее: «Третий путь взят от возможного и необходимого, и он таков. В самом деле, мы обнаруживаем среди вещей такие, которые могут как быть, так и не быть, поскольку некоторые вещи оказываются возникающими и гибнущими и, соответственно, могущими как быть, так и не быть. Однако невозможно, чтобы все,

что существует, было таковым, поскольку то, что может не быть, иногда не существует. Если, следовательно, все было бы могущим не быть, то иногда в реальности не было бы ничего. Но если это истинно, то и сейчас не существовало бы ничего, поскольку то, что не есть, начинает быть только благодаря чему-то тому, что есть. Если, следовательно, ничего сущего не было, то невозможно было чему-либо начать быть, а потому и сейчас не было бы ничего, что очевидно ложно. Следовательно, не все сущие возможны, но надлежит, чтобы в реальности имелось нечто необходимое, и т.д.» (S. theol., I, q. 2, art. 3). Следует отметить, однако, что доказательство Фомы появляется в ином, нежели у Сигера, контексте, основано на разных исходных посылах и преследует несколько иные цели. К сожалению, детальное рассмотрение различий в доказательствах Фомы и Сигера в данный момент невозможно, но безусловно стоит отметить тот факт, что для Сигера доказательство «от ничто» становится преамбулой для выводов онтологистического характера; Фома же, одной из главных задач которого было размежевание с онтологизмом любого рода, к таковым выводам отнюдь не стремится.

182 *Mandonnet P. Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle. Fribourg, 1899. Vol. 2. P. 75.*

183 *Ibid. P. 76.*

184 *Itnr. Mentis ad (in) Deum, V, 3.*

185 *Mandonnet P. Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle. Fribourg, 1899. Vol. 2. P. 75.*

186 *S. contra gent., I, X.*

187 Подробнее см. Иоанн Дунс Скот. Трактат о Первоначале. М., 2001.

188 Достаточно вспомнить спор Августина с Пелагием по поводу свободы и благодати.

189 В действительности трактата с таким названием у Сигера нет. Название его трактата *De necessitate et contingentia causarum*, который, по всей видимости, и имеет в виду П.П.Гайденко, переводится как «О необходимости и контингентности (т.е. не-необходимости) причин».

190 *Гайденко П.П. Волонтактивная метафизика и новоевропейская культура // Три подхода к изучению культуры. М., 1997. С. 41.*

191 Там же. С. 42–43.

192 *Mandonnet P. Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle. Fribourg, 1899. Vol. 2. P. 111.*

193 *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi. V. 2. Boethii Daci Physica, 1974. P. 229.*

194 *Ibid. P. 237.*

195 *Ibid.*

196 *Mandonnet P. Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle. Fribourg, 1899. Vol. 2. P. 111.*

- 197 *Mandonnet P. Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle. Fribourg, 1899. Vol. 2. P. 112.*
- 198 *Ibid. P. 114.*
- 199 *Ibid. P. 115.*
- 200 *Ibid. P. 116.*
- 201 *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi. V. 2. Boethii Daci Physica, 1974. P. 237.*
- 202 *Ibid. P. 243.*
- 203 *Mandonnet P. Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle. Fribourg, 1899. Vol. 2. P. 122.*
- 204 *Ibid. P. 69.*
- 205 *Ibid. P. 133.*
- 206 *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi. V. 2. Boethii Daci Physica, 1974. P. 187.*
- 207 *Ibid. P. 273–275.*
- 208 *Ibid.*
- 209 *S. theol., I, q. 46, a.2.*
- 210 *Фома Аквинский. Сочинения. М., 2002. С. 119.*
- 211 *S. theol., I, q. 46, a. 2.*
- 212 *Ibid.*
- 213 *Фома Аквинский. Сочинения. М., 2002. С. 3.*
- 214 *Mandonnet P. Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle. Fribourg, 1899. Vol. 2. P. 35.*
- 215 В случае человека о растительной и животной душах можно говорить и не как об отдельных формах, но как о способностях или частях единой формы — человеческой души (такова, в общем, позиция, например, Фомы Аквинского). Полемика вокруг того, как понимать данные души, — как отдельные формы или как части единой формы, — длилась на протяжении всех Средних веков. Иногда дело доходило до крайностей: в 1277 г. в Оксфорде было осуждено положение, согласно которому «вегетативная, сенситивная и разумная души суть одна простая форма».
- 216 Воображение, или имагинативная способность, в перипатетико-схоластической традиции как правило связывается с чувством. Согласно Аристотелю «воображение есть движение, возникающее от чувства в действии» (*Аристотель. Сочинения в 4-х т. М., 1976. Т. 1. С. 432*), а сам Фома дополняет это определение так: «Для удержания и сохранения этих [т.е. чувственно воспринимаемых] форм предназначена фантазия (*phantasia*), или, что то же, воображение (*imaginatio*). И фантазия, или воображение, есть как бы некая сокровищница форм, приобретаемых посредством чувств» (*S. theol., I, q. 78, a. 4*).
- 217 *Steenberghen F. van. Thomas Aquinas and radical Aristotelianism, Wash., D.C., 1980. P. 33.*

- 218 Важно отметить различие между отделенностью по бытию (*secundum esse* — в терминологии Сигера) и по деятельности (*secundum actum*). Всеобщий разум Аверроэса отделен от индивидуального человека по бытию, но связан с существующими человеческими индивидами по деятельности.
- 219 In tert. De an., q. 1, n. 102.
- 220 Ibid.
- 221 Ibid. q. 4, n. 109.
- 222 Данное обстоятельство подчеркивает в своей работе и Б.Э.Быховский: «Не будучи монистическим, такое решение проблемы не является и последовательно дуалистическим» (См.: *Быховский Б.Э.* Сигер Брабантский. М., 1979. С. 134). Далее он, тем не менее, дает не вполне корректную интерпретацию: «Независимый от каждого единичного тела разум сохраняет свое существование не вне всякого тела, сам по себе, а лишь оперируя в других телах, принадлежащих к человеческому роду» (Там же. С. 136).
- 223 In tert. De an., q. 2, n. 42.
- 224 Известно, что Авиценна, следуя принципу *ab uno non nisi unum*, отрицал, что Бог может непосредственно сотворить несколько интеллигенций (это, однако, не мешало ему придерживаться точки зрения о совечности интеллигенций и мировых сфер Богу), а Аверроэс отрицал указанный принцип и допускал, что все интеллигенции, включая единый разум человечества, творятся непосредственно Богом.
- 225 Ibid.
- 226 Ibid., q. 2, n. 81.
- 227 *Фома Аквинский.* Сочинения. М., 2002. С. 115.
- 228 In tert. De an., q. 4, n. 45.
- 229 Ibid.
- 230 Под «рецептивной потенциальностью» понимается способность вещи принимать или не принимать те или иные состояния; в случае разума — это способность разума принимать или не принимать то или иное знание.
- 231 Ibid., q. 6, n. 64.
- 232 Ibid., q. 7, n. 75.
- 233 Ibid., q. 15, 30.
- 234 Ibid., q. 8, n. 20.
- 235 Ibid., q. 9, n. 23.
- 236 Ibid., n. 79.
- 237 Ibid., n. 87.
- 238 *Реннан Э.* Аверроэс и авероизм. Киев, 1903. С. 85.
- 239 *Leu H.* Geschichte der Aufklärung und des Atheismus. Bd. 1. Berlin, 1971. S. 351.
- 240 *Сагадеев А.В.* Ибн-Рушд. М., 1973. С. 126.

- 241 *Быховский Б.Э.* Сигер Брабантский. М., 1979. С.136.
- 242 In tert. De an., q. 11, n. 29.
- 243 *Steenberghen F. van.* Thomas Aquinas and radical Aristotelianism, Wash., D.C., 1980. P. 40.
- 244 Sigerus de Brabantia. Quaestiones in tertium De anima, q. 15, n. 5.
- 245 Ibid., n. 14.
- 246 Ibid., q. 15, n. 34.
- 247 Ibid., q. 15, n. 51.
- 248 Ibid., n. 116.
- 249 Ibid., n. 128.
- 250 Ibid., n. 154.
- 251 Ibid., n. 129.
- 252 Ibid., q. 12, n. 114.
- 253 Ibid., n. 141.
- 254 Ibid., q. 18, n. 65.
- 255 De donis Spiritus Sancti, n. 8.
- 256 Любопытно, что Альберт, говоря о перипатетиках (Peripatetici), относит к таковым практически всех известных ему философов — от Анаксагора до Аверроэса, отделяя от них, впрочем, платоников, стоиков и последователей Эпикура. Не менее любопытно, что Аверроэс оказывается у Альберта в ряду вполне «нормальных» философов, не являющихся сторонниками монопсихизма. Это тем более странно, что в написанном приблизительно в то же время, что и «О пятнадцати проблемах», трактате «О заблуждениях философов» Эгидий Римский прямо указывает, что Аверроэс является сторонником монопсихизма: «Кроме того он [т.е. Аверроэс] заблуждается в том, что полагает, что разум у всех людей один по числу» (De err. phil., IV, 11); иначе говоря, к 1270 г. монопсихистская позиция Аверроэса была для европейских философов очевидной. Поэтому причины, по которым Альберт «не замечал» монопсихизма Аверроэса остаются неясными.
- 257 *Mandonnet P.* Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle. Fribourg, 1899. Vol. 2. P. 35.
- 258 Фома прямо атрибутирует латинским аверроистам теорию «двух истин»: «Еще более тяжелой ошибкой является то, что он [т.е. Сигер] говорит... что «с помощью разума я необходимо заключаю, что разум один по числу, но всею твердо держусь противоположного»» (Фома Аквинский. Сочинения. М., 2002. С. 115).
- 259 Речь идет о том, что происходит с разумной душой после смерти человека. И Фома, и Сигер исходят из того, что разумная душа бессмертна. Однако Фома говорит об индивидуальной разумной душе, а Сигер — об общей душе человеческого рода. Сигер изначально исходит из того, что душа отделена *secundum esse*, но при этом она не может быть отделе-

на *secundum actum*, поскольку человечество существует вечно и разумная душа всегда соединяется с определенным числом человеческих индивидов. В связи с этим смерть отдельного человеческого индивида в положении души не меняет ничего. С точки зрения Фомы, дело обстоит иначе: разумная душа, будучи индивидуальной, соединена с телом «этого вот» индивидуального человека как *secundum esse*, так и *secundum actum*, а потому после смерти человека она отделяется от тела полностью, в том и в другом смысле. Состояние души как формы «этого вот» тела после отделения от тела, таким образом, кардинально меняется. Концепция Фомы не может быть подтверждена на основании текстов Аристотеля; Сигер, напротив, чувствует себя здесь более уверенно: как уже было сказано выше, он прямо заявляет, что вопрос о таком отделении души от тела Аристотеля не занимал.

- 260 Фома не стал бы отрицать, что мыслительная деятельность может сопровождаться активностью в некоем физическом органе, например, в мозге. Но он стал бы отрицать, что мышление исчерпывается этой активностью или что оно никоим образом не может иметь места без этой активности.
- 261 Некоторые историки (в частности, Б.Нарди) придерживаются мнения, что первым ответом на критику был ныне утраченный трактат Сигера *De intellectu* («О разуме»). Однако поскольку ничего конкретного сказать об этом трактате нельзя, мы решили не принимать его во внимание.
- 262 *Steenberghen F. van. Aristotle in the West. Louvain, 1955. P. 225.*
- 263 *Mahoney E. Saint Thomas and Siger of Brabant Revisited, — The Review of Metaphysics, 1974. .P. 543.*
- 264 *Mandonnet P. Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle. Fribourg, 1899. Vol. 2. P. 146.*
- 265 *Ibid. P. 147.*
- 266 *Ibid. P. 150.*
- 267 *Ibid. P. 152.*
- 268 *Ibid.*
- 269 *Ibid.*
- 270 *Ibid.*
- 271 *Ibid. P. 153–154.*
- 272 *Ibid.*
- 273 «А если ты скажешь, что Сократ не есть нечто единое безусловно, но нечто единое как результат соединения двигателя и движимого, то из этого следует много несообразного. Во-первых, потому что при том, что все [существующее] есть безусловно единое и сущее, следует, что Сократ не является неким сущим и не находится в виде и роде; и далее следует, что он не совершает действий, поскольку действует только сущее. Поэтому мы не говорим, что мышление моряка есть мышление

всего того целого, которое образуют моряк и корабль, но — только моряка. И, равным образом, [при допущении указанной позиции] мышление будет действием не [всего] Сократа, но только разума, использующего тело Сократа: в самом деле, только в том целом, которое есть нечто единое и сущее, действие части есть действие целого. А если кто-нибудь говорит иначе, то он говорит неподобающим образом» (*Фома Аквинский*. Сочинения. М., 2002. С. 63–65). Можно отметить также, что Фома вообще придерживается мнения (и не без оснований), что метафора «мореплаватель-корабль» не приложима к психологическому учению Аристотеля: «Аристотель далее желает показать, что, насколько это касается всех этих частей, душа соединяется с телом не как мореплаватель с кораблем, но как форма [с материей]. И так [здесь] будет дано определение души в общем, в то время как ранее об этом было сказано только фигурально» (*Фома Аквинский*. Сочинения. М., 2002. С. 11).

274 Ibid. P. 154–155.

275 Ibid. P. 157.

276 Ibid. P. 159.

277 Ibid. P. 159–160.

278 Ibid. P. 162–163.

279 Ibid. P. 166.

280 Ibid. P. 169.

281 Первым дан номер положения в «тематическом» списке П.Мандонне, а вторым — номер в историческом списке Осуждения.

282 *Бозций Дакийский*. Сочинения. М., 2001. С. 135.

283 Там же. С. 139.

284 Там же. С. 231.

285 *Mandonnet P. Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle*. Fribourg, 1899. Vol. 2. P. 3.

286 Ibid. P. 8.

287 Ibid.

288 При всем том, что теология не стала в XIII в. философией и наоборот, нельзя не признать, что в рамках схоластики возник довольно своеобразный тип рационализма, правда, так же как и латинский аверроизм, ограниченный доктринально (в самом деле, таких авторов, как Фома Аквинский или Генрих Гентский трудно назвать иррационалистами, и нельзя не отметить, что Фома доверял человеческому разуму не меньше, а может даже и больше, чем Сигер Брабантский). Поэтому можно сказать, что противостояние латинских аверроистов и современных им ортодоксальных мыслителей шло не по линии «рационализм против иррационализма», но скорее по линии противостояния разных типов рационализма, ограниченных различными доктринальными предпочтениями.

Оглавление

1. ВВЕДЕНИЕ	3
2. НЕКОТОРЫЕ ОБЩИЕ ПРОБЛЕМЫ, ОТНОСЯЩИЕСЯ К ТВОРЧЕСТВУ ЛАТИНСКИХ АВЕРРОИСТОВ	22
3. ЧАСТНЫЕ АСПЕКТЫ ФИЛОСОФСКОГО УЧЕНИЯ ЛАТИНСКИХ АВЕРРОИСТОВ	62
4. ЗАКЛЮЧЕНИЕ	180
Библиография	194
Примечания	199

Научное издание

Апполонов Алексей Валентинович

ЛАТИНСКИЙ АВЕРРОИЗМ XIII ВЕКА

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник *В.К. Кузнецов*
Технический редактор *А.В. Сафонова*
Корректор *А.А. Смирнова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 16.04.2004.
Формат 70x100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.
Усл. печ. л. 6,75. Уч.-изд. л. 10,30. Тираж 500 экз. Заказ № 008

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерный набор автора
Компьютерная верстка *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
119842, Москва, Волхонка, 14