



СИГЕР БРАБАНТСКИЙ



Б. Э. БЫХОВСКИЙ

---

СИГЕР  
БРАБАНТСКИЙ

МОСКВА «МЫСЛЬ» 1979



Бернард Эммануилович Быховский (род. в 1901 г.) — известный историк философии, профессор, доктор философских наук, член научно-редакционного совета БСЭ, член редколлегии журнала «*Revolutionary World*» (Амстердам), член-корреспондент редколлегии журнала «*Philosophy and Phenomenological Research*» (Буффало—США). Автор около 300 публикаций, в том числе одного из первых учебников по диалектическому материализму (1930), монографий: «Философия Декарта» (1940), «Философия неопрагматизма» (1959), «Путь социализма» (Гавана, 1962), «Личность и общество» (Копенгаген, 1963), «Наука, общество и будущее» (Буэнос-Айрес, 1965), «Эрозия вековой философии» (1973), а также работ серии «Мыслители прошлого»: «Фейербах» (1967), «Беркли» (1970), «Кьеркегор» (1972), «Гассенди» (1974), «Шопенгауэр» (1975). Б. Э. Быховский — лауреат Государственной премии 1943 г. за трехтомник «История философии».

К изображению на обложке:  
портрет Сигера Брабантского не сохранился.

© Издательство «Мысль», 1979

10501-021  
Б ————— 23-79. 0302010000  
004(01)-79

*Часто правда становится  
оправданной лишь при по-  
мощи малых неправд.*

Бертольд Брехт



то такой Сигер? Биографических данных о нем сохранилось очень мало. Год его рождения точно не установлен (до 1240). Память о нем исчезла из истории философии на шесть столетий. Лишь в начале нашего века в одном из томов парижского «Исторического обозрения» была опубликована статья «Загадка Сигера» (см. 69).

Он был родом из герцогства Брабантского (ныне провинция Бельгии). Молодой сен-мартенский каноник переселился из Льежа в Париж в 1255 г., где 5 лет спустя получил звание магистра и в начале 60-х годов приступил к преподаванию в Парижском университете на артистическом факультете, или, иначе, факультете светских наук.

Это был ревностный, страстный искатель непредвзятой истины, основанной не на общепризнанных авторитетах, а на убедительности, доказательности умозаключений. Тщательно изучив все доступные в то время философские учения, он извлекал из них лишь то, что находил достоверным, отвергая все то, что считал необоснованным, неоправданным. С присущим ему горячим темпераментом он излагал перед

студентами и в своих трудах результаты раздумий, всячески способствуя развитию искусства свободно, трезво и вдумчиво мыслить и рассуждать, формируя принципиальный строй ума и фундаментальность мировоззрения.

Подобно известным философам того времени Альберту Великому и Фоме Аквинскому, Сигер избрал своим философом Аристотеля. Подобно им, основным источником его аристотелеведения были комментарии Аверроэса. Но то были два взаимоисключающих одно другое толкования Стагирита и два диаметрально противоположных отношения к его Комментатору. Двойственность учения самого Аристотеля способствовала как бы «раздвоению единого», а приверженность Ибн-Рушда к материалистическим мотивам перипатетизма обусловила двойственное отношение к аверроизму. Фома перемалывал комментарии Ибн-Рушда на теологической мельнице христианской церкви, Сигер же вбирал, закреплял их и, не взирая на церковные догмы, пропитывал ими свое философское учение. Теология не поработала его философию, которая обрела право на самоопределение и влекла не от разума к вере, а от веры к разуму.

Философским вдохновителем Сигера был Ибн-Рушд. Сигер пересадила на почву Латинского квартала и вырастил на ней саженцы свободомыслия, посеянные арабским аристотеликом. Следуя Аверроэсу, Сигер «пошел дальше в решении тех проблем, решить которые не дала Аристотелю его идеалистическая концепция» (33, 292). Это был первый луч света, сверкнувший в теологическом мраке французской схоластики. «Глубокий мыслитель, искус-

ный диалектик, неустанно изучавший философов, Сигер любил точность и ясность... был воинственно настроен, питал отвращение к компромиссу...» (76, 382). Однако этот луч света свободной философской мысли на долгие годы был погашен сумраком схоластической софистики.

23 ноября 1277 г. легат инквизиции во Франции Симон де Валь вызвал Сигера для допроса и потребовал от него немедленно покинуть Париж и отправиться в Орвието (летнюю резиденцию папы) на пожизненное заключение под надзором некоего монаха, агента инквизиции, приставленного к нему в роли секретаря, который должен был поселиться с ним и непрерывно сопровождать его. В годы папства Мартина IV (1281—1285), предположительно в 1282 г., Сигер был убит своим «секретарем».

В католической литературе принято объяснять убийство Сигера сумасшествием приставленного к нему монаха, ведь Сигер формально не был приговорен инквизицией к смертной казни. Католический философ-доминиканец П. Мандонне писал: «Морально невозможно, чтобы Сигер Брабантский был приговорен римской курией к смерти без судебного разбирательства, по приказу или просто с согласия папы» (66, 270). Но сумасшествие секретаря как причина гибели Сигера представляется каждому трезво оценивающему тогдашнюю историческую обстановку исследователю весьма сомнительной, вызывающей горькую усмешку версией.

За злодейским убийством в Орвието наступило молчание современников, словно Сигера никогда и не было. Первое, и пока единствен-



ное, упоминание о нем мы находим два десятилетия спустя после его смерти в «Божественной комедии» Данте. Но в конце концов Сигер, «оставшийся таинственным», был «извлечен из бездны забвения» (36, 158). В Мюнхенском университете были обнаружены многочисленные рукописи Сигера, главным образом его комментарии к сочинениям Аристотеля. Комментарии давали возможность их автору развить свое, диаметрально противоположное томистскому, понимание всего многообразия философских проблем, рассматриваемых великим античным ученым и его наиболее прогрессивным арабским толкователем. «Несколько столетий Сигер оставался забытым, но его литературное наследие, которое изучается все глубже, свидетельствует, как важен был его вклад в развитие общества и науки», — справедливо замечает Г. Лей (33, 299). Западногерманский исследователь А. Циммерман в своей диссертации о Сигере резонно заключает в этой связи: «Несмотря на объемистые исследования, остается еще очень многое изучать о Сигере Брабантском...» (82, 142). Да, это так, и будем надеяться, что нам не придется долго ждать обстоятельных марксистских работ о Сигере Брабантском. Задача настоящей работы — способствовать усилиям в этом направлении.

## ФИЛОСОФ

**Н**ельзя понять деятельности и судьбы Сигера Брабантского, одного из наиболее ярких представителей философии XIII в., не уяснив историко-философских источников его творчества. Он обратился к аристотелевской традиции, причем к материалистическим тенденциям аристотелизма. Это было обращение к наиболее прогрессивному в самом Аристотеле — великом мыслителе, вернувшемся после многовекового забвения в историю философии под титулом Философа с большой буквы.

«Александром Македонским греческой философии» назвал К. Маркс воспитателя Александра Македонского (1, 40, 156)\*. Нарушением исторической объективности было бы отрицать, что Стагирит — это «вершина древней философии» (там же, 44). Спустя полвека и Ф. Энгельс охарактеризовал Аристотеля как «Гегеля древнего мира» (1, 20, 19).

---

\* В круглых скобках вначале дается порядковый номер источника в списке литературы, помещенном в конце книги, затем курсивом — номер тома, если издание многотомное, и далее — страницы источника (*прим. ред.*).

По глубине мысли, многогранности, универсальности своих познаний Аристотель не имеет равного в истории античной теоретической мысли. Основоположника диалектического материализма восхищало «то воодушевление, с которым Аристотель прославляет «теоретическое познание» как... «самое приятное и превосходное»» (1, 40, 114). При этом теоретическое познание не замыкается у Стагирита абстрактно-логическими рассуждениями, а насыщено всеми доступными для его времени знаниями о явлениях природы. Автор первых в истории философии трактатов по формальной логике, он был вместе с тем и автором целого ряда произведений — подлинно научной энциклопедии древнего мира, систематизирующей огромный для того времени эмпирический материал.

Сам Аристотель не только отмечает великую разницу между мыслителями, исходящими из явлений природы, и мыслителями, исходящими из логических рассуждений, но и стремится ее преодолеть, сочетая воедино то и другое. Он обладал, по словам Гегеля, «таким многообъемлющим и спекулятивным умом, как никто другой... ум Аристотеля проник во все стороны и области реального универсума и подчинил понятию их разбросанное богатое многообразие» (28, 10, 224). «Деятельность Аристотеля принадлежит не только истории философии, но и истории науки» (19, 263). В области физики, метеорологии, биологии, теории государства и права он «обращается к эмпирическому исследованию и таким образом становится создателем нового типа науки» (34, 26). Недаром так высоко оценивал Дарвин его работы по

биологии. И как бы далека ни была марксистско-ленинская научная философия от перипатетизма, В. И. Ленин находит в «Метафизике» Аристотеля массу «архиинтересного, живого, *наивного* (свежего), вводящего в философию...» (2, 29, 325).

Какова позиция Стагирита в борьбе двух лагерей в философии, каково место, занимаемое его учением в противоборстве «линии Демокрита» и «линии Платона»? Как решает он основной вопрос философии, как известно имеющий две нераздельно связанные между собой стороны: онтологическую (в том числе психофизическую проблему) и гносеологическую? Решение Аристотелем этого вопроса в обоих аспектах является двойственным, непоследовательным: явно выраженная материалистическая тенденция соседствует в его философии с недвусмысленно идеалистической тенденцией. Двузначность его позиции не позволяет ему дать окончательный ответ на основной вопрос философии. В этом ее сила и в этом же ее слабость. Все учение Аристотеля проникнуто колебаниями «между идеализмом и материализмом» (см. 2, 29, 258). Афинского мудреца не удовлетворяет ни материализм Демокрита, ни идеализм его учителя Платона. Стагирит то «вплотную подходит к материализму» (там же, 259), то устремляется в дебри идеалистических спекуляций. Все это послужило источником острейших разногласий среди приверженцев и истолкователей его наследия.

Изучая «Метафизику» Аристотеля и читая «Лекции по истории философии» Гегеля, В. И. Ленин отмечает «материалистические черты» перипатетической философии. Приводя от-

рывок из «Метафизики», он восклицает: «Прелестно! Нет сомнений в реальности внешнего мира» (там же, 327). Конспектируя лекции Гегеля, цитирующего формулу Аристотеля из книги «О душе», согласно которой «то, что производит ощущение, находится вовне», Ленин пишет: «Гвоздь здесь — „außen ist“ — вне человека, независимо от него. Это материализм» (там же, 258—259). Нет сомнения у Аристотеля и в объективности познания. Обращаясь к критике Стагиритом учения Платона об идеях, В. И. Ленин отмечает, что подрыв Аристотелем основ идеализма — это «критика идеализма как идеализма вообще...» там же, 255).

Критика Аристотелем атомизма не нарушает материалистической тенденции его учения. При всей гениальности догадки Демокрита об атомном строении материи (Стагирит же придерживается учения Эмпедокла о четырех первоэлементах — «корнях» материи) отрицание существования пустого пространства Аристотелем и признание им тождества пространства и протяжения отнюдь не носили антиматериалистического характера. Аристотель справедливо, как считает К. Маркс, полемизирует по этому вопросу с Левкиппом и Демокритом (см. 1, 40, 176), утверждающими, что первичные тела вечно движутся в беспредельной пустоте. Сильной стороной учения Аристотеля является признание им необходимости не только движения, всегда вынужденного к движению другим, но и «естественного движения» — самодвижения: «Первое движение должно быть не вынужденным, а естественным» («De coelo» — «О небе», IX, 2).

В то же время, говоря о материализме Стагирита, неправомерно забывать и о его идеализме. В. И. Ленин отмечает «слабости идеализма Аристотеля» (2, 29, 256), характеризуя, например, его полемику против Платона: «...один идеалист критикует основы идеализма другого идеалиста...» (там же, 255). Замечая, что Гегель «скомкал» критику платоновских «идей» у Аристотеля, «скрадывает» ее материалистические черты, Ленин пишет: «Конечно, это — идеализм, но он объективнее и отдаленнее, общее, чем идеализм Платона, а потому в натурфилософии чаще = материализму» (там же, 255). В соответствии с действительным существом учения Аристотеля Ленин устанавливает присущее аристотелизму двуединство, переплетение материализма с идеализмом, «живого» и «мертвого». Это в полной мере относится как к онтологии, так и к гносеологии Философа.

«Материализм составляет действительный основной взгляд научной практики нашего мыслителя, к которому он по преимуществу прибегает при конкретной обработке большинства явлений» (70, 20—21). Приведенное утверждение имеет достаточные основания. «Я называю материей, — заявляет Аристотель, — первый субстрат каждой вещи, из которого возникает какая-нибудь вещь в силу того, что он внутренне присущ ей...» (16, 21). Он признает материю как объективную реальность, существующую вне и независимо от нашего сознания, как сущность, лежащую в основе всех явлений природы, как неотделимое от вещей первоначало: «...вообще нет вечной сущности, которая была бы отделима [от материи] и существовала

бы сама по себе» (15, 183). Без материи нет природы, нет мира, нет Вселенной.

Необходимо отметить, что основоположные категории «пространство», «время», «движение», по Аристотелю, необходимо присущи материи как ее атрибуты. Отвергая пустое пространство демокритовского атомизма, он отождествляет пространственность с материальным протяжением. Равным образом время у него «есть не что иное, как число движения по отношению к предыдущему и последующему... Движущийся предмет сопровождается «теперь», как время сопровождает движение» (16, 78—79). Нет материи без движения, как нет движения без материи, причем движение понимается не только в узком смысле, как перемещение, но и в широком смысле, как всякое становление и преобразование, как превращение данного бытия в иное («...ни одна вещь не возникает из небытия, но все — из бытия» (15, 189)). Аристотель насчитывает шесть видов движения, в том числе возникновение, уничтожение, качественное изменение (см. 18, 48).

Однако материализм перипатетической физики лишь одна линия его учения, параллельно которой протянута другая, несовместимая с ней, идеалистическая линия, исключаящая материалистический монизм, субстанциональную монополию материи. ...Эта последняя в действительности не существует, а существует в возможности; и скорее за начало — более важное, нежели материя, — можно бы принять форму...» (15, 183). В такой антиматериалистической формулировке есть все же рациональное зерно. Не существует материи «как таковой», материи «вообще», лишенной особен-

ного, качественно определенного, «формы», а существует лишь та или иная материя, по словам самого Аристотеля, «коррелятивная» форме. Рациональным зерном этого учения о том, что «природа двойка, с одной стороны, как материя, с другой — как форма» (16, 37), является диалектическое единство всеобщего и особенного. В одном из подготовительных фрагментов «Диалектики природы» Ф. Энгельс приводит цитату из X книги «Метафизики» Аристотеля: «Итак, ясно, что во всяком роде [вещей] единое представляет собой какую-нибудь определенную природу и что ни для одной вещи само это единое не оказывается ее природой» (1, 20, 505). Но именно это диалектическое единство общего и особенного привело Аристотеля к тому, что, по ленинскому определению, «путается человек именно в диалектике общего и отдельного...» (2, 29, 327).

Путаница начинается с того, что аристотелевский гилеморфизм, т. е. учение, устанавливающее коррелятивность, нераздельность материи и формы, понимаемой как качественная определенность данного вида или рода материи, влечет за собой радикальное противопоставление формы и материи. «...Под материей я разумею то, что само по себе не обозначается ни как определенное по существу, ни как определенное по количеству, ни как обладающее каким-либо из других свойств, которыми бывает определено сущее» (15, 115). Коль скоро материя не может существовать без той или иной формы, стало быть, материя как таковая лишена самостоятельного существования. Она есть не действительность, а лишь возможность, осуществляемая формой; материя не актуальна,



а потенциальна: «...материя есть возможность, форма — осуществление» (17, 41). Материя теряет, таким образом, самодвижение, перестает быть деятельным, движущим началом, переносимым на форму.

Но если форма обуславливает видовые различия вещей, материя, по мнению Стагирита, определяет их индивидуальные различия — множественность, единичность в пределах особенного. Форма «обозначает такую-то качественность [в вещи] и не есть [как такая] эта вот определенная вещь... Каллий и Сократ... это различные вещи благодаря материи (она [в обоих случаях] различна), а вместе с тем — одно и то же по виду (ибо вид неделим)» (15, 124). Следовательно, материя выступает, с одной стороны, как возможность существования, а с другой — как принцип индивидуации существующего, поскольку неделимый сам по себе вид в реальной действительности существует в отдельных и единичных проявлениях. Потенциальное материальное начало, актуализуясь видовой формой, в свою очередь актуализирует свою форму в индивидуально возникающих явлениях природы: данное существо, будучи человеком, рождает другого, отличного от него человека. Гилеморфистская путаница в диалектике общего и отдельного перерастает у Аристотеля в раздвоение единого. Со всей отчетливостью дуалистический характер перипатетизма обнаруживается при рассмотрении психофизической проблемы в учении о душе. Душа понимается Аристотелем как жизненное начало, как форма материи, обуславливающая качественное отличие живого от неживого. Таким образом, по его словам, «необходимо душу

признать сущностью, своего рода формой естественного тела, потенциально одаренного жизнью» (17, 36). Душа есть «осуществление естественного органического тела» (там же), ее нельзя отделить от тела, она не может существовать без тела, хотя и не является телом, а «есть нечто принадлежащее телу... и пребывает в теле, а именно в определенном теле...» (там же, 41). Такое понимание души предполагает признание растительной души и животной ощущающей души, присущих всей органической материи. При этом ощущения, свойственные живым существам, необходимо предполагают наличие соответствующих органов: «...при отсутствии какого-нибудь ощущения необходимо [предположить], что у нас нет также известного органа» (там же, 79). Материалистическая трактовка психофизической проблемы проявляется в этих суждениях со всей отчетливостью.

Но вслед за этим наперекор материалистической тенденции развертывается идеалистическая, влекущая за собой учение о мыслящем начале — некоем надприродном разуме, противопоставленном душе человека как чувственному началу. Аристотель выступает против тех мыслителей, которые «считают, что мышление телесно, подобно ощущению» (там же, 88). Чувственно постигаемому он противопоставляет то, что постигается только умом. Мышление, свойственное лишь немногим живым существам, есть нечто отличное от чувственных восприятий («ощущение и обдумывание не одно и то же»), последнее не имеет особого телесного органа, не есть форма тела: «...чувствующая способность не бестелесна, ум же отделим [от

тела]» (там же, 95). «Поэтому, — заключает Аристотель, — немыслимо уму быть связанным с телом» (там же, 94). Тем не менее он все же как-то связан с телом. «Ведь все природные тела являются орудиями души» (там же, 46). И связь эта обнаруживается в зависимости мышления от ощущений: «...не имеющий чувственных восприятий [человек] ничему не научится и ничего разумом не постигнет» (там же, 103).

Эта путаница неизбежно связана с рассмотренной нами ранее позицией Стагирита. Проблема диалектического единства общего и отдельного всегда, как отмечает В. И. Ленин, неотделима от диалектики понятия и ощущения, сущности и явления (см. 2, 29, 327). Аристотелем расторгается их нерасторжимое единство, что неизбежно ведет к дуалистическому решению основного вопроса философии. Разум («нус»), отмежеванный от материи, приобретает субстанциальный статус, превращается из формы материи в нематериальную «форму форм».

На вопрос, «существует ли что-нибудь помимо составного целого или же нет (я имею в виду материю и то, что с нею соединено)» (15, 184), Аристотель дает положительный ответ. В результате субстанциальный дуализм его учения дополняется дуализмом метафизического и диалектического миропонимания. Если, согласно его физике, «в основе того, что возникает и изменяется, должна иметься материя» (там же, 201), то разумное начало, независимое от материи, от движущихся чувственных вещей, должно быть вечным и неизменным: «...некоторая вечная неподвижная сущность должна су-

ществовать необходимым образом» (там же, 208). Мало того, движущееся вторично по отношению к неподвижному: «...движущееся [вообще] должно приводиться в движение чем-нибудь, а первое движущее — быть неподвижным само по себе...» (там же, 212).

Тем самым принцип причинности упирается в беспричинную первопричину, а детерминизм перерождается в телеологию. Присущая разуму целесообразность становится конечной причиной — *causa finalis*. «...Если искусству, — читаем в «Физике» Аристотеля, — присуще «ради чего», то и природе» (16, 38). «Странно ведь не предполагать возникновения ради чего-нибудь на том основании, что не видишь, что движущее начало принимает сознательное решение» (там же). Целесообразность, исходящая из нематериального деятельного начала, в конечном счете «является причиной определенной материи, а не материя — причиной определенной цели» (там же, 39). Самодвижение материального мира уступает, таким образом, место нематериальному целеполагающему первоначалу.

Основной вопрос философии принимает в результате этих рассуждений форму вопроса о первичности и вторичности физики и метафизики. «Если нет какой-либо другой сущности, кроме тех, состав которых определен природой (т. е. материальной сущности. — Б. Б.), то на первом месте среди наук следовало бы ставить физику». Но такое решение Стагирит отвергает, противопоставляя ему антитетическое решение: «...если есть некоторая недвижная (нематериальная. — Б. Б.) сущность, то наука о ней идет впереди, [она в таком случае]

составляет первую философию и является всеобщей в том смысле, что она первая. Именно ей надлежит произвести рассмотрение относительно сущего как такового, и в чем его суть, и какие у него свойства, поскольку оно — сущее». Этими словами заканчивает Аристотель первую главу VI книги «Метафизики».

В XI и XII книгах этот идеалистический тезис приобретает теологическое звучание: «Божественное бытие... первое и самое главное начало» (15, 191). И затем: «Мы утверждаем поэтому, что бог есть живое существо, вечное, наилучшее, так что жизнь и существование непрерывное и вечное есть достояние его, ибо вот что такое есть бог» (там же, 211). Однако, начав за здравие научного миропонимания (много сделал для его развития) и кончив за его упокой, Аристотель не скрывает своих сомнений, колебаний: «А что касается [верховного] разума, то в отношении его встают некоторые вопросы: он представляется наиболее божественным из всего, что мы усматриваем, но, как при этом обстоит с ним дело, здесь есть некоторые трудности» (там же, 214).

Двойственность, половинчатость проявляется и в высказываниях Стагирита о религии. С одной стороны, «все [бывшие] богословы приняли во внимание только то, что было убедительно для них самих, а о нас не подумали [совсем]. ... Впрочем, о мыслителях, облекающих свои мудрствования в мифическую форму, не стоит производить серьезного исследования...» (там же, 52). С другой стороны, «от древних из глубокой старины дошло к позднейшим поколениям оставленное в форме мифа представление о том, что здесь мы имеем богов и что

божественное [начало] объемлет всю природу. А все остальное [содержание] уже дополнительно включено [сюда] в мифической оболочке, чтобы вызвать доверие в толпе и послужить укреплению законов и [человеческой] пользе... Если бы поэтому, — заключает Аристотель, — отделивши эти [наслоения], принять лишь тот основной факт, что первые сущности они считали богами, можно было бы признать, что это сказано божественно [хорошо]...» (там же, 214).

Аристотель останавливает здесь философскую мысль на перекрестке двух путей. Категориальная дихотомия его онтологии (материя и форма, возможность и действительность, общее и отдельное, изменчивое и неизменное) неминуемо связана с гносеологической и методологической дихотомией (эмпиризм и рационализм). Его произведения насыщены богатейшим для своего времени конкретным фактическим материалом. Вместе с тем они проникнуты формально-логическим методом; путаясь в диалектике понятия и ощущения (см. 2, 29, 327), Аристотель не устраняет разрыва между ними. Он тяготеет к спекулятивному, не основанному на опыте умозрению. Контраст чувственной и нематериальной души неизбежно сочетается с методологическим дуализмом.

В своих лекциях по истории философии Гегель уделил большое внимание этой характерной черте аристотелевского метода, превознося его именно за спекулятивный «синтез» эмпиризма и рационализма. «...Аристотель образует понятие и остается в высшей степени философичным в собственном смысле этого слова как раз тогда, когда он кажется лишь

эмпиричным. Эмпиризм Аристотеля является целостным именно потому, что он всегда сводит его снова к умозрению... ибо эмпирическое, взятое в его синтезе, есть спекулятивное понятие» (28, 10; 237). Гегелю весьма импонирует, что Аристотель «высказывает спекулятивную идею в ее чистоте, а умозрение в форме понятия... спекулятивно проникает в природу предметов» (там же, 238—239), превосходя в этом отношении даже Платона.

Гносеология Аристотеля содержит явно выраженные основоположения материалистической теории отражения. В его понимании мы находим фундаментальный принцип всего последующего материалистического сенсуализма: «...ощущение есть то, что способно принимать формы чувственно воспринимаемых [предметов] без [их] материи, подобно тому как воск принимает отпечаток печати без железа и без золота» (17, 73). Его философия основана на твердом убеждении в том, что истинное знание есть адекватное отражение реальной действительности. Однако этой отчетливо выраженной сенсуалистической тенденции противостоит столь же отчетливо сформулированная им, несовместимая с сенсуализмом концепция имматериальной субстанции «активного разума», не только независимого от души как формы тела, но управляющего познанием по внутренне присущим ему как духовному началу побуждениям.

Внутренняя противоречивость перипатетизма сказывается в логическом учении Стагирита, представляющем собой ценный вклад в развитие теоретического мышления. Основположник первой в истории философии системы дедуктивной логики в своей научной практике был и

выдающимся мастером индуктивной логики. Аристотель обогатил стихийную диалектику античных философов, внедрив диалектическое понятие движения и исследовав, по словам Ф. Энгельса, «существеннейшие формы диалектического мышления» (1, 19, 202). В. И. Ленин в замечаниях о философии Аристотеля дал ключ к раскрытию ее подлинной сущности, определившей исторические судьбы перипатетизма.

Немало ценных мыслей об аристотелизме высказал Гегель. Но он придерживался ошибочного взгляда на решение Стагиритом основного вопроса философии. Он отверг «мнение, что аристотелевское и платоновское философские учения прямо противоположны друг другу; последнее-де является идеализмом, а первое — реализмом, и даже реализмом в самом тривиальном смысле этого слова» (28, 10, 225). А «тривиальный смысл» реализма для Гегеля — материализм, «самое плохонькое локкианство». Но согласно Гегелю, это мнение совершенно не соответствует действительному учению Аристотеля, «так как ему было знакомо весьма основательное умозрение, идеализм, и он остается ему верен при самом широком эмпирическом охвате» (там же). Гегель оставил в тени тот неоспоримый факт, что реализм, притом в лучшем, материалистическом смысле этого слова, также не только «знаком» Аристотелю, но, переплетаясь в его учении с идеализмом, при всей своей непоследовательности стал прямо противоположным платоновскому идеализму.

Автор одной марксистской монографии об Аристотеле, следуя ленинским замечаниям,



справедливо утверждал, что, «поскольку вся история философии является историей борьбы материализма с идеализмом, диалектики с метафизикой, прогрессивных тенденций с реакционными, а в мировоззрении Аристотеля можно было найти все эти элементы в разном сочетании и проявлении, постольку на Аристотеля могли опираться деятели самых различных направлений в философии, логике, политике» (14, 262).

Этого мнения придерживается большинство серьезных исследователей философского наследия Аристотеля. Так, например, Д. Дж. О'Коннор признает, что теории Аристотеля «могут быть ошибочными, но дух неутомимого рационализма, внедренный им в весь обширный круг проблем, несомненно должен вызвать наше восхищение... Более того, его рационализм контролируется подлинно научным духом и уважением к эмпирическим фактам» (68, 61). О'Коннор обращает внимание на «самое поразительное из всех противоречий, противоречие между натуралистическим и спиритуалистическим устремлениями в философии Аристотеля» (там же, 54). А лувенский неотомист Ф. ван Стеенберген пишет об аристотелевской «дуалистической концепции Вселенной, резко противопоставляющей мир духовных и мир телесных субстанций» (76, 439).

Само собой разумеется, что признание двойственности мировоззрения Аристотеля сторонниками различных философских течений связано с приверженностью к одной из двух сочетающихся в нем тенденций, с противоположными ответами на вопрос о том, что в этом мировоззрении является плодотворным зерном,

а что — сорными плевелами. До наших дней не прекращается борьба двух лагерей в истории философии — борьба между претендентами на звание законных исторических наследников творчества «самой универсальной головы» среди древнегреческих философов (1, 19, 202).

## КОММЕНТАТОР

**В** результате распада Римской империи и вторжения на ее территорию европейских варваров, оккупировавших Рим, Афины, Константинополь, Александрию, достижения античной культуры, и прежде всего творения ее философской мысли, стали вытесняться из общественного сознания. Этому в большой степени способствовало распространение христианства в Западной Европе. «Средневековье развилось на совершенно примитивной основе. Оно стерло с лица земли древнюю цивилизацию, древнюю философию, политику и юриспруденцию, чтобы начать во всем с самого начала. Единственным, что оно заимствовало от погибшего древнего мира, было христианство и несколько полуразрушенных, утративших всю свою прежнюю цивилизацию городов» (1. 7. 360).

Охристианившиеся политические владыки беспощадно подавляли и преследовали еретическую, языческую, идеологию эллинского мира. По словам Гегеля, «тупости и страшной дикости» покоривших античный мир «варварских народов» раннее христианство противопоставило духовное порабощение и «страшную дисцип-

лину» (28, 11, 123). При этом «никакой другой философ,— разъяснял Гегель слушателям своих лекций по истории философии,— не пострадал так, как Аристотель... сокровища аристотелевской мысли остаются в продолжение веков... почти неизвестными, и об Аристотеле господствуют самые ложные предрассудки» (там же, 10, 225). На столетия произведения Аристотеля оказались совершенно забытыми.

Учение неоплатоников один из «отцов церкви», Августин Блаженный, на рубеже IV и V вв. «приспособил» к нуждам христианской теологии, облачив церковную догматику в ультраидеализм. В последующие века схоластическая философия почти целое тысячелетие безраздельно царит в официальной христианской идеологии.

Извлечение из мрака исторического забвения и воскрешение в памяти человечества многогранного учения Аристотеля, обнаружение и распространение затерянного философскогоклада перипатетизма стали выдающейся заслугой арабской философии раннего средневековья. Понятие «арабская философия» не ограничено национальной принадлежностью философов. «Общеизвестно, что культура, образовавшаяся на территории Арабского халифата, не была исключительно арабской ни по этнической принадлежности многих значительных ее творцов, ни по тому материалу, из которого она создавалась. Творцами «арабской» «философии» были не только арабы, но и все другие народы, входившие тогда, в средние века, в состав эфемерного Арабского халифата» (21, 33—34). Воздавая должное собственно арабской национальной культуре, нельзя забывать, что речь

идет о многонациональной, преимущественно арабоязычной, философии, в которой были достаточно активно представлены и другие народы Ближнего Востока и Средней Азии.

Средневековая арабоязычная философия опровергает тезис об историко-философском европоцентризме. Философия эта вывела философскую мысль из тупика, в который загнала ее христианская теология раннего феодализма. Исподволь и с немалыми трудностями реставрируя античное философское наследие, она открыла путь дальнейшему развитию теоретической мысли. Знакомство с этой философией исключает «ошибочный взгляд на народы Востока как на потребителей культуры» (22, 13), как на ассимиляторов западной культуры. Это понимал и Гегель, признавший, что арабские философы того времени «поднялись по ступеням образованности и вскоре преуспели в интеллектуальной культуре гораздо больше, чем западный мир... Арабы воспринимают и культивируют философию. Нельзя поэтому в истории философии пройти мимо философии арабов» (28, 11, 99).

Фактически история средневековой философии во многом началась с арабской философии. Один из первых европейских авторов пространного (пятитомного) латинского курса истории философии (1742—1744), аугсбургский протестантский философ И. Я. Бруккер, отмечал, что арабская философия берет начало «у сарацин, которые суть не иное что, как арабы, населявшие Восток и распространившиеся потом к полудню и западу. А как до введения магометанской религии владычествовало в сем народе крайнее невежество, то состояние фило-

софии и заслуживает только рассмотрения по прошествии сего времени» (23, 151).

Необходимо принять во внимание, что магометанской религии принадлежала начиная с VIII в. духовная гегемония над всеми народами Арабского халифата, которая и определяла духовный климат. «Ислам подчинил себе всю духовную жизнь. Наука и философия не могли выйти из-под его влияния на вполне самостоятельную дорогу. ...Монополия на интеллектуальную деятельность находилась в руках церкви, и образование носило преимущественно богословский характер» (21, 34). Этот решающий для понимания арабской философии исторический факт отмечал и Бруккер: «При владении магометанством не можно было преподавать собственно философского учения. Он (ислам. — Б. Б.) народу дал закон, на который гордые философы и богословы делали истолкования» (23, 153). Арабоязычная философия вынуждена была прибегать к изощренным средствам преодоления канонических препятствий.

Убожество критической мысли всячески поощряет угодному божееству смирению, покорности, беспрекословному повиновению церковным канонам, будь то Библия или Коран. Сомнение и раздумье — родители неверия. Они не только не поощряются, но всячески преследуются. Причем для каждой религиозной веры инородное религиозное верование столь же предосудительно. И об этом не смел и не мог забывать ни один философ, ни один человек, обратившийся к философскому познанию. Однако арабские философы пошли по тернистому пути изучения философии.

Превалировавшая после распада Римской империи в Афинах, а затем в Александрии неоплатоновская философия первоначально владела умами представителей арабоязычной философии, тяготивших к раскрепощению философии от теологии. В значительной мере элементы неоплатонизма сохранялись и у тех философов, которые приобщались к более высокому уровню античного философского наследия — перипатетизму. Аль-Фараби вслед за аль-Кинди в X в. «пытался узнать подлинного Аристотеля и повернуть путь развития философии в сторону аристотелизма» (21, 11). То были основоположники восточного перипатетизма, сыгравшего в общем положительную роль в борьбе с ортодоксальной мусульманской теологией.

В первой половине следующего века в творениях Ибн-Сины полным голосом зазвучало учение Стагирита. Хотя Ибн-Сина не был последовательным аристотеликом, в его философии это учение представлено достаточно разносторонне. Преобладающие в перипатетизме идеалистические мотивы переплетаются с материалистическими. Последние совершенно явно оказали значительное влияние на дальнейшее развитие арабоязычной философии.

С предельной ясностью конфронтация мусульманского теологического иррационализма с прогрессивной линией выступает во второй половине XI в. в яростной борьбе фидеиста и мистика аль-Газали (1059—1111) против рационалистских веяний арабских философов. Учение Газали часто характеризуют как «скептицизм». Но одно дело — скепсис, направленный против слепого следования традиционным убеждениям и верованиям, перерастающий в антиавторитар-

ное «методическое сомнение» философского рационализма. Совершенно другое дело — скепсис, который, дезавуируя данные чувственного опыта и логических умозаключений, противопоставляет им фанатизм божественного откровения и мистическое озарение. А именно таким, антифилософским, был «скептицизм» Газали.

Вершиной арабоязычной средневековой философии может быть назван Ибн-Рушд (Аверроэс, 1126—1198). Глубиной и основательностью своих воззрений он значительно превзошел своих перипатетических предшественников. Никто из них с такой ясностью и отчетливостью не уяснил, что развитие научной мысли с необходимостью должно исходить из овладения всеми достижениями прошлого. «Если кто-то, — писал Ибн-Рушд, — помимо нас, уже изучил данный предмет, то, решая свою задачу, мы, ясное дело, должны опираться на то, что было сказано об этом нашим предшественником, независимо от того, принадлежит ли он к нашей общине или нет... принадлежит ли таковое нашему единоверцу или иноверцу... Под «иноверцами» же я подразумеваю тех древних [мыслителей], которые занимались этими предметами до [появления] мусульманской общины... более поздний [исследователь] опирается на более раннего...» Это относится к любой науке, тем более «что же тогда говорить о науке наук — о философии!» (цит. по: 37, 173—175).

Мусульманское вето на усвоение философских достижений иноверцев-язычников Аверроэсом решительно отвергается. Невозможно идти вперед, не оглянувшись на пройденный путь, требующий продолжения, не унаследовав



идейные богатства, накопленные в ходе истории. Лишь взобравшись на вершину, достигнутую предшествующими мыслителями, можно узреть перспективы дальнейшего развития, горизонты новых исканий. А этой вершиной философской мысли был, по твердому убеждению Ибн-Рушда, не кто иной, как «величайший из людей», «глава философов» Аристотель, подведший итог всем добытым до него истинам, познавший все то, что было доступно познанию. «Аверроэс был преисполнен величайшего удивления и уважения, доходившего почти до обоготворения, к Аристотелю и его философии. Он полагал, что изречения Аристотеля из всех дошедших до арабов от древних философов — самые ясные и самые достоверные; в своем мышлении Аристотель пошел так далеко, как только мог когда-либо пойти человек, и должен быть рассматриваем поэтому как единственный руководитель в философских исследованиях. Его учение для Аверроэса — образец высшей мудрости, его разум — предельная граница человеческой мощи...» (41, 27—28). Культ Аристотеля был для Ибн-Рушда воплощением его неудержимого стремления знать, понимать, в совершенстве овладеть искусством мыслить.

Более всех своих предшественников Ибн-Рушд способствовал освобождению перипатетической арабоязычной философии от неоплатонических элементов, хотя и не довел этого до конца, что проявилось, в частности, в его теории эманации — духовного излучения. С 1169 г. этот 43-летний кади («судья» — араб.) по поручению своего старшего друга Ибн-Туфейля приступил к работе над комментариями к произведениям Аристотеля. К 18 работам им были

написаны комментарии трех разных видов в зависимости от их обстоятельности и популярности. Комментарии эти стали источником философского просветления умов и повышения уровня средневекового научного мышления, по удачному определению Г. Лея — оздоравливающей «инъекцией» достижений античной философии (62, 299). В историю арабской и европейской культуры Аверроэс с полным правом вошел как Комментатор.

Э. Ренан, автор вышедшей в 1852 г. и ставшей классической работы об аверроизме, приводит восторженные высказывания Ибн-Рушда о своем учителе Аристотеле: это «мудрейший из греков, основавший и закончивший логику, физику и метафизику. Я говорю, — продолжает Ибн-Рушд, — 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 прибавить к его сочинениям, ни найти в них хоть одной сколько-нибудь важной ошибки» (36, 41). А в другом своем произведении Аверроэс заявляет: «Аристотель есть начало всякой философии; можно расходиться только в толковании его слов и в следствиях, которые можно из них извлечь» (там же, 42). Доктрину Аристотеля он называет «высшей истиной». Правда, в последнем из приведенных отрывков звучит предупреждение о том, что Ибн-Рушд дает свое толкование аристотелизма. Будучи наиболее ортодоксальным приверженцем Стагирита средне\*

ди арабских философов, Аверроэс отнюдь не был нейтральным его комментатором. Он выдвинул на первый план не идеалистические, а материалистические мотивы перипатетической философии.

Итак, историческая заслуга замечательного арабского мыслителя состоит не только в том, что он сделал аристотелизм достоянием средневековой философии, но и в том, что больше и совершеннее, чем кто-либо до него, он обогатил ее, развернув в своей интерпретации содержащуюся в перипатетизме материалистическую тенденцию. Когда Л. Готье утверждает, что «Ибн-Рушд не достиг в философии большой оригинальности», он тут же добавляет, что «истолковывать, сочетать, дополнять — это более или менее оригинально, и Ибн-Рушд... зачастую проявляет большую или меньшую оригинальность, с одной стороны, по отношению к своему учителю Аристотелю, а с другой стороны, по отношению к своим коллегам — греческим и мусульманским комментаторам» (54, 257—258). Уже в том, что его комментирование было комментированием в определенном, целеустремленном духе, сказывалась оригинальность, осуждаемая одними и превозносимая другими, проводимой им линии в философии. Э. Ренан не без основания обращает внимание на то, что, «развивая одни теории предпочтительно перед другими, арабы изменили всю систему перипатетизма» (36, 83). В результате тщательного исследования А. Майер установила расхождения Ибн-Рушда с Аристотелем в некоторых естественнонаучных концепциях, например в теории тяготения (см. 64, 177, 196). Что касается собственно философских проблем,

несомненной заслугой марксистских исследователей аверроизма является убедительное обоснование настойчивого стремления Ибн-Рушда преодолеть половинчатость «Метафизики» Аристотеля, преобразовать его материалистическую тенденцию из возможности в действительность: «истолковать Аристотеля в материалистическом духе» (33, 195); «развить материалистические идеи Аристотеля, обогатив их новыми... концепциями и догадками» (37, 144).

Прежде чем перейти к рассмотрению позиции Ибн-Рушда, основанной на материалистическом подходе к основному вопросу философии, обратимся к решению им самой злободневной и значительной для той эпохи проблемы, в понимание которой он внес неоценимый вклад, — проблемы соотношения науки и религии, знания и веры. Этой сердцевине всей его творческой деятельности им посвящены специальные трактаты, имеющие первостепенное значение в историческом развитии передовой средневековой общественной мысли. Речь идет о трактатах «Опровержение опровержения», «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией», «Об истинном смысле религиозных догм».

Особый интерес представляет первый из этих трактатов — боевое выступление, в котором (на 113 объемистых страницах) Аверроэс опрлчается против злейшего врага перипатетизма — иррационалиста аль-Газали. Последний в своем «Опровержении философов» (а позднее — в «Восстановлении религиозных наук») пытался сокрушить философские «претензии» на постижение истин и обоснование воззрений, несовместимых с ортодоксальными

мусульманскими догмами, устанавливая непроходимую «демаркационную линию» между покоящейся на мистической интуиции религиозной верой и вводящими в заблуждение, дезориентирующими философскими умозаключениями. Аль-Газали выступал с решительной оппозицией каким бы то ни было покушениям философов на теологические установления суфиев. Никаких сомнений, никаких колебаний, никаких исканий, никаких нововведений! Коран священен и непререкаем. Этот фанатик, тореадор мусульманского богословия, берет философского «быка за рога» (54, 196), категорически отвергает один за другим 20 перипатетических тезисов, разносимых им в пух и прах как безбожные измышления. Злокозненные философы отрицают сотворение мира из ничего, утверждая вечность и несотворенность материи, считает аль-Газали. Они не признают, что всё без исключения совершается в силу божественного провидения, по свободной воле божьей, утверждая естественную закономерность и необходимую причинную обусловленность, не допускающую чудес. Они не останавливаются даже перед отрицанием бессмертия души и воздаяния в потустороннем мире, не веря ни в рай, ни в ад, ни в грядущее воскрешение.

В своем блестящем памфлете, «шедевре мусульманской философии» (там же, 265), вполне отдавая себе отчет в том, что он рискует «вызвать против себя месть преследователей философии — нашей матери», Ибн-Рушд все же не останавливается перед тем, чтобы «открыть для всех яд», скрытый в этой книге аль-Газали. Пункт за пунктом, не оставляя без возражений

ни одного из тезисов противника, он строит свое «Опровержение опровержения» по диалогической схеме: «Абу-Хамид (аль-Газали) говорит...» — «Я говорю...» Вскрывая один за другим его паралогизмы, Аверроэс обнаруживает всю неубедительность его аргументации, снова и снова повторяя: «Поэтому самым подходящим названием для нее [книги аль-Газали] было бы: «Книга полной непоследовательности»» (31, 499). Осуждая все доводы, приводимые теологическим догматиком, он находит единственное оправдание тому, что «Абу-Хамид споткнулся, сочинив эту книгу в [условиях] времени и места, в коих он жил» (там же, 472). Впрочем, вскоре Ибн-Рушд убедился в том, что условия «времени и места», в которых он сам жил и сочинил свою книгу, не очень-то отличались от условий конца предыдущего века, когда творил аль-Газали.

Вполне понятно, что арабский философ не мог напрямик, без опасений, открыто выступить против мусульманских канонов, отстаиваемых противником. В идеологической дуэли с аль-Газали, по сути дела не ослабляя ударов, он высказывает свои убеждения сдержанно, с большой осторожностью. Несколько решительнее обращается он к вдумчивому читателю в своем трактате о связи между философией и религией, подзаголовок которого гласит: «Снятие покрывала с методов доказательства религиозных догматов веры и разоблачение обманчивых сомнений и возникающих из-за их истолкования вводящих в заблуждение новшеств». Он ставит задачу «отстранить от истинного познания завесу привычки и воспитания» (43, 85).

Э. Ренан прав, утверждая, что к высказываниям, согласующимся с общепринятыми условностями того времени, Аверроэс прибегает лишь из предосторожности, опасаясь возможных преследований. «Ибн-Рушд не обманывается на тот счет, что некоторые из его доктрин... идут вразрез с учениями всех религий. Он философствует свободно, не пытаясь задевать теологии, но в то же время не стараясь избегать таких столкновений. Он нападает на theologов только тогда, когда они вступают на почву рационального исследования» (36, 99). Когда его рассуждения явно противоречат Священному писанию, «когда речь идет о деликатных вопросах, ставящих философа лицом к лицу с догматами религии, Ибн-Рушд следует своему обычному правилу, предоставляя читателям самим догадываться о его сокровенных убеждениях, завуалированных ссылками на теории античных мыслителей» (37, 95—96). Читатель должен тогда посоветоваться со своим умом, ведь сам Аллах, говорит Аверроэс, предписал нам стремиться к постижению истины: «Религия вменяет в обязанность исследование и рассмотрение сущего посредством разума» (там же, 172). «Цель божественного закона — не что иное, как поучать истинной теории и правильной практике» (58, 22).

Необычайную гибкость приходилось при этом проявлять арабскому мудрецу, который цитировал суры Корана для оправдания истин, несовместимых с мусульманскими мифами. На словах он провозглашает мирное сосуществование философии и религии, на деле оттесняет религиозные заблуждения, превращая их из «достоверной истины» в покорную «обязанность». Одного





манию право на самоопределение. Величайшая помеха этому — теологи. Не покушаясь на религию, Аверроэс решительно отвергает наукообразное, псевдорациональное теоретическое обоснование религии философствующими теологами. С его точки зрения, теология дискредитирует как философию, так и религию. Наглядный тому пример — аль-Газали.

Разграничение веры и знания неизбежно: в то время как философия имеет дело с познаваемыми объектами, содержание религии — непознаваемое, сверхчувственное, сверхразумное, превосходящее возможности человеческого разума и тем самым не могущее быть ни доказано, ни опровергнуто. Предмет философии — естественные вещи (*ашуâ*), реальность, доступная изучению, наблюдению, рассуждению, проверке. Предмет религии — сверхъестественные таинства, то, что для нашего разума непостижимо, превосходит его возможности. «Не знает его толкования никто, кроме аллаха», — приводит Ибн-Рушд слова Корана (сура 3, § 5). «Мудрые философы, — поясняет он в «Опровержении опровержения», — считают непозволительным обсуждать или оспаривать начала шариата, и тот, кто занимается этим, заслуживает в их глазах сурового наказания... Надобно сказать, что эти начала суть вещи божественные, находящиеся выше человеческого разума, и поэтому их следует признавать, хотя причины их неизвестны» (31, 513).

«Тео-логия» — термин, обозначающий взаимосключающие понятия: бого-познание. Как может потустороннее быть объектом нашего разума, предназначенного лишь для анализа по-стороннего? А как быть, если то, что сказано

в Священном писании о земных, посторонних вещах, не соответствует тому, что утверждает научное познание? Если религия высказывается об этом, то «буквальный смысл подобного высказывания либо согласуется, либо приходит в противоречие с тем, к чему ведет доказательство». Как следует поступать в таких случаях? «Если он согласуется, — отвечает Ибн-Рушд, — то не может быть никакого разговора, а если приходит в противоречие, то здесь требуется аллегорическое толкование» (37, 177). В таких случаях буквальное понимание следует подвергнуть истолкованию, интерпретации, приводящей его в соответствие с научным доказательством.

«Мы утверждаем со всей решительностью, — заключает Ибн-Рушд, — всякий раз, когда выводы доказательства приходят в противоречие с буквальным смыслом вероучения, этот буквальный смысл допускает аллегорическое толкование...» (там же, 178). В этих словах ключ к раскрытию самой сущности аверроистского решения коренного вопроса тогдашней идеологической борьбы — о соотношении веры и знания, религии и философии. «Зови к пути господа с мудростью и хорошим увещанием и препирайся с ними тем, что лучше!» — закрепляет Ибн-Рушд свою рационалистическую позицию изречением Корана (сура 16, § 126). У Аверроэса нет подчинения знания вере. Когда вера сталкивается с разумом, не разум приспособляется к вере, а вера к разуму. Лишь в тех случаях следует безоговорочно придерживаться веры, когда речь идет о том, что находится вне поля зрения разума. В таких случаях нет надобности в аллегорическом истолковании.

Разграничение религии и философии, ее буквальное и метафизическое восприятие обусловлено, однако, не только объектом, но и субъектом познания, не только познаваемым, но и познающим. Есть разного рода люди, и для различных людей требуется различный подход в интерпретации религиозных мифов. По мнению Ибн-Рушда, нельзя толковать о том, что в Коране истинно и что нет, не считаясь с тем, кому говорят, для кого истинно и в каком смысле истинно. Одно дело — люди образованные, ученые, рассуждающие в соответствии с логическими требованиями, основывающие свои убеждения на рациональных доказательствах; другое дело — люди темные, невежественные, следующие внушенной им традиции. Такова толпа, говорит Ибн-Рушд, для которой непотребно и недоступно теоретическое осмысление. Она довольствуется догматическим авторитетом, без рассуждений принимает буквальный текст Священного писания. «Неученые верующие — это те, чья вера... основана не на доказательстве... а доказательство может быть направлено только на [выяснение] истины» (37, 181).

Такие верующие, считает Ибн-Рушд, не способны уразуметь внутренний смысл, скрытый за мифологической оболочкой, и не испытывают надобности в его обнаружении. Было бы не только совершенно бесплодным, но и вредным занятием внушать толпе необходимость интерпретации буквального текста Корана, внушать ей требующие преодоления сомнения, которые вовсе не приходят ей в голову. Ведь и сам пророк, автор Корана, «был безграмотным среди безграмотного, примитивного коче-

ного народа, никогда не занимавшегося науками» (43, 94). Обращаясь к широким народным массам, он требовал от них безоговорочного подчинения, а отнюдь не мудрствования по поводу сказанного. «И не препирайтесь с обладателями книги... — поучал пророк, — и говорите: «Мы уверовали в то, что ниспослано нам и ниспослано вам»... а те, кому мы даровали книгу, веруют в нее... Ты не читал до него никакого писания и не чертил его своей десницей, иначе пришли бы в сомнение считающие это пустым» (сура 29, § 45—47).

Сомнения, рациональная интерпретация буквального текста, поиски доказательств истины — удел не толпы, не всех и каждого, а избранных, элиты. Проникновение в сокровенную истину, уяснение возникающих сомнений, недоумений и противоречий — потребность и привилегия немногих. Запрещать таким людям углубляться в размышление над общепринятыми догматами значило бы «чинить несправедливость по отношению к лучшему разряду людей» (37, 190), к тем, кто подготовлен к глубокому познанию того, что есть, таким, каково оно есть. По Ибн-Рушду, это подобно запрету пить свежую прохладную воду на том основании, что кто-то утонул, захлебнувшись водой.

Каждому свое: «духовный долг избранных — применять подобное истолкование, а долг простоядинов — принимать буквальный текст в прямом смысле слова» (43, 26). Не следует разъяснять внутренний смысл, ибо, если интерпретация истинна, они ее не поймут, если же ошибочна — тем хуже. А ведь право философов на истолкование не исключает возможности ошибок при поисках истины. Конечно, от-

ветственность ученых, не довольствующихся авторитетом, а самостоятельно разыскивающих истину, возрастает. Но «человек, придерживающийся ошибочного убеждения из-за возникшей у него неясности, заслуживает снисхождения, если он ученый» (37, 185), и такая возможность не должна служить препятствием для его исканий.

Таким образом, в конечном счете, заключает Аверроэс, необходимо различать экзотерическое и эзотерическое выражения божественных предписаний. Первое — не что иное, как символическое выражение, второе — их скрытый смысл, доступный лишь людям, которые опираются на доказательства, и недоступный профанам, людям, чуждым научному познанию. Сведущий человек, который владеет эзотерическим пониманием и способен истолковать начала шариата, «не должен разглашать это толкование... и должен говорить: так утверждает шариат и так утверждают сведущие в науке» (31, 514). Каждому свое. Остроумно заметил по этому поводу Л. Готье: «Ибн-Рушд в отличие от платоновского ребенка предназначает одно из пирожных для ребенка, другое же — для взрослого человека, слепую религиозную веру — для масс, философию — для людей противоположного умственного строя, для редкостной, критически мыслящей элиты» (54, 279).

Эзотеричность необходимо тем более строго соблюдать, не разглашая ее перед не посвященными в философскую премудрость, что целенаправленность Священного писания, поскольку оно предназначено для широких масс, не теоретическая, а практическая. Главная цель ре-

лигии в отличие от философии чисто прагматическая: не совершенствование миропонимания, а регулирование поведения, обеспечение благонравия. Если философия — орудие познания, то религия — орудие нравственности. Спекулятивные истины отличаются от прагматических предписаний религии. Хорошо сформулировал эту концепцию Ибн-Рушда Готье: «Пожалуй, вернее было сказать, что символ откровения — религия, необходимая для масс, полезна, тогда как одна только философия всецело истинна» (цит. по: 58, XXI). Другими словами, «религия, с точки зрения мудреца... является не более чем прикладным «политическим искусством», одной из «практических дисциплин» (37, 126). Помнить об этом — значит воздавать религии должное без всякого ущерба для философии, что было главной заботой Ибн-Рушда. В комментарии к «Метафизике» Аристотеля он оправдывает свою преданность философии тем, что это как бы «специальная религия философов... это — изучение того, что существует» (36, 101). Поклонившись, как подобает средневековому человеку, всевышнему, Ибн-Рушд приступает к своему излюбленному делу — автономному философскому исследованию, постижению реальной действительности. «Разве же настоящее познание — это не знание существующего таким, каково оно есть?» (43, 119).

Стремление освободить философию от религиозной зависимости и противопоставить ее теологии может и должно служить надежным критерием прогрессивности рассматриваемого учения. Однако это еще не предрешает ответа на вопрос о принадлежности данного учения

к одному из двух взаимно противоположных лагерей в философии, не дает окончательного заключения относительно материалистической или идеалистической сущности этого прогрессивного для данного периода философского направления. Такое учение не могло быть атеистическим, отрицающим бытие бога; оно неизбежно вынуждено было принимать форму деизма или пантеизма и тем самым отмежевываться от античного материализма (впрочем, и материалист Эпикур не отрицал бытия богов). Вместе с тем антирелигиозный рационализм мог быть, при всей своей непоследовательности, выражением также и идеалистической философии, превозносящей разум в противовес вере.

То, что в своих работах Ибн-Рушд отмежевывается от греческих материалистов, не может служить доказательством его антиматериализма. Аверроэс вынужден выступать против «материалистов, отрицающих творца», о которых словами Корана он вопрошает: что же, «они сотворены из ничего или они сами творцы?» (сура 52, § 33, 35). Аверроэс оговаривает, что есть такие вопросы, по которым с мнением материалистов можно и не считаться (см. 43; 91). Однако все это не может служить критерием принадлежности к определенному лагерю в философии, а требует ознакомления с ответом на основной вопрос философии как таковой. Ответ этот, пронизывающий все миропонимание Ибн-Рушда, недвусмысленно материалистический.

Критическое отношение к Корану осуществляется Ибн-Рушдом путем аллегорического истолкования, ограждающего философские диспуты от религиозного вторжения. Комментирование им учения Аристотеля способствует осве-

щению материалистической линии учения Стагирита. Дуалистический гилеморфизм уступает место признанию первичности самостоятельной материи и вторичности обусловленной ею формы.

Фундамент авероистского материализма — признание вечности, несотворенности материи, отрицание креационизма. Материя не является вторичной, производной даже по отношению к богу, ибо бытие бога не предшествует существованию материи. Бог не существовал, когда еще царило ничто, небытие. Материя совечна богу. При всей несовместимости этого материалистического основоположения с религиозным верованием Ибн-Рушд для закрепления своего материалистического тезиса не останавливается перед ссылкой на Коран: «И он тот, который создал небеса и землю в шесть дней, и был его трон на воде...» (сура 11, § 9). Стало быть, уже существовала вода, на которой находился трон божий. А разве не сходятся все религии в том, что бог и ангелы находятся на небесах, «а они были дымом»? (сура 41, § 10). Когда устанавливается местопребывание бога, разве это не предполагает существования пространства? Но пустое пространство, протяжение без материи немислимо. А разве хаос, существовавший, согласно Священному писанию, до сотворения мира, — это «ничто»? «Ничто» не превращается в «нечто». А когда речь идет о боге до сотворения мира, разве «до» и «потом» не предполагают существования времени? Но время без движения, как и движение без материи, невозможно: «...протяженность есть необходимый атрибут тела, так же как время есть атрибут движения» (31, 449).



Утверждение несотворенности, извечности материи сочетается, таким образом, в аверроизме с материалистическим признанием объективной реальности пространства, времени и движения, неотъемлемых от материи. Нерасторжимость движения и материи утверждает самодвижение материи в противовес не только креационизму, но и внедрению богом движения в сотворенную якобы им материю: «...то, что приводит в движение вечную субстанцию, абстрагировано от материи» (33, 172). Нет движения без материи, носителем, субъектом которого она является, как нет и материи без движения. «Ничто не видоизменяет материю, если оно само не заключено в материи...» (там же, 159). Причем движение понимается Ибн-Рушдом в широком аристотелевском смысле — не только как механическое перемещение, но и как становление, изменение, преобразование. Коль скоро материя извечна, подобно богу, извечны и пространство, время, движение.

Если движение имманентно материи и есть ее атрибут, то преобразование и развитие материи, считает Аверроэс, не только не нуждается в божьей помощи, но и не допускает аристотелевского противопоставления формы как динамического начала материи. Таков, коротко говоря, весьма важный материалистический корректив Ибн-Рушда к системе Аристотеля. Форма всегда есть форма материи, и нематериальная форма (аристотелевская «форма форм») так же невозможна, как бесформенная материя (потенциальная первоматерия). Понимая материю как единство формы и содержания, Ибн-Рушд в своем комментарии к VII книге «Метафизики» полемизирует с идеалистическим моментом учения

Аристотеля о форме и материи. Аристотелевские «формы» превращаются у него в структурные особенности и соответствующие им внутренние закономерности самодвижения материи. А это и есть материалистическое решение основного вопроса философии, исключая зависимость инертной материи от организующего ее нематериального начала — формы.

Контрнаступление Ибн-Рушда на аль-Газали, раскрепощение им философии, высвобождение ее от религиозного контроля, а тем более от теологической дегенерации открывали путь к автономной философии. Теология лишала материальный мир независимого существования и тем самым не допускала философии, способной познать законы бытия и развития этого мира и разработать теоретические средства такого познания. «Аль-Газали рассуждает как теолог, озабоченный прежде всего тем, чтобы сохранить теологическую догму сотворения из ничего. Ибн-Рушд рассуждает как философ... озабоченный прежде всего тем, чтобы установить основанные на доказательствах принципы рационального миропонимания, низводя при необходимости догматическую букву закона [божия] на уровень аллегорического представления, предназначенного для вульгарного использования...» (54, 228).

Арабский философ, исходя из воззрений греческого мыслителя, направил изучение несовершенного, самодвижущегося, доступного лишь рациональному познанию мира по материалистическому пути. У Ибн-Рушда нет никаких сомнений в объективной реальности и материальности этого мира. Он всецело разделяет

убеждение Аристотеля, что «мир... со всем его содержанием обладает реальностью, независимой от наших ощущений, причем это убеждение представляется ему [Аристотелю] столь естественным, что он не допускает возможности в этом усомниться или требовать обоснования этого» (62, 301). Преодолевая перипатетическое понимание материи как возможности, превращаемой формой в действительность, и считая, что нельзя «рассматривать возможность как нечто предшествующее возможному» (31, 420), Аверроэс утверждает материальное единство мира: «...любой, какой бы вы ни предположили, мир может состоять только из тел...» (там же, 430). То, что существует актуально, «и есть то, что философы называют материей; это она является причиной возникновения и уничтожения» (там же, 471).

Таков его материалистический ответ на первую, онтологическую, сторону основного вопроса философии. А ответ Ибн-Рушда на вторую, гносеологическую, его сторону звучит в духе материалистической теории отражения: «...нельзя сомневаться в том, что понятия разума имеют значение лишь постольку, поскольку разум через их посредство судит о природе вещей, находящихся вне души» (там же, 476), ибо «истинное... есть то, что существует в душе таким, каким оно существует вне души» (там же, 469).

Ибн-Рушду очень многим обязано «перешедшее от арабов и питавшееся новооткрытой греческой философией жизнерадостное свободомыслие, подготовившее материализм XVIII века» (1, 20, 346). Философы-марксисты, изучая наследие арабского мыслителя, показали его роль

«как защитника философского материализма» и тем самым «непреклонного врага исламской ортодоксии» (33, 143—144). Даже историк религии Э. Ренан признавал, что великий истолкователь Аристотеля — «это основатель достойной осуждения доктрины, представитель материализма» (36, 140).

Наряду с обоснованием вечности и несотворенности материального мира ничто не вызвало такого негодования и ожесточения мусульманского духовенства и теологов, как отрицание Ибн-Рушдом бессмертия индивидуальной души, а тем самым загробной жизни, воздаяния и воскрешения. Оставить подобное кощунство безнаказанным они не могли. Такое покушение на священные догмы мог позволить себе только враждебный ересиарх.

Ибн-Рушд продолжил материалистическую тенденцию Аристотеля в решении психофизической проблемы — отношения души и тела. Согласно Стагириту, «душа есть первичное [законченное] осуществление естественного органического тела. Поэтому не следует спрашивать, представляют ли собой душа и тело нечто единое, подобно [тому, как не следует ставить этого вопроса в отношении] воска и изображения на нем, ни вообще относительно любой материи и того, чьей материей она является» (17, 36). Такое решение находит у Ибн-Рушда полное сочувствие. Как в своих комментариях, так и в «Опровержении опровержения» он обстоятельно разъясняет, что индивидуальная душа, как животная, так и человеческая, неразрывно соединена с телом так же, «как возможности, существующие в зеркалах, predisposed к соединению с лучами солнца»

(31, 472). Человек, как и животное и растение, есть живое существо, а «животность есть условие разумности» (там же, 523). Восприятие, основанное на пяти органах чувств, «согласно философам, есть нечто телесное» (там же, 540). Сила воображения, воспринимающая внешний образ, находится в передней части мозга, а сила сохранения и воспоминания — в задней части мозга, и нет ничего противоречивого в том, что это «два отправления, имеющие единый субстрат» (там же, 529).

Однако вопрос о характере отношения разума к телу — «один из самых трудных... в философии» (см. там же, 524 и 554). И Ибн-Рушд, уделяя ему большое внимание, занимает, как и Аристотель, двойственную позицию. Наряду с присущей живой материи пассивной, воспринимающей и запоминающей, потенциальной душой он вводит понятие актуального разума, не являющегося вторичным по отношению к материальной субстанции и обладающего способностью к существованию вне и независимо от нее. Здесь Аверроэс изменяет своему учению о материальном единстве мира, отступая от последовательного материализма. Субстанциональное разграничение потенциального и актуального разума — ахиллесова пята аверроистского материализма. Сделав все, что можно было в ту пору сделать в пользу материализма, Ибн-Рушд, как и все домарксистские материалисты, довел материалистическое миропонимание лишь до определенной границы. В отличие от последующих домарксистских материалистов границей аверроистского материализма были не только отсутствие материалистического понимания исторического процес-

са и материалистической диалектики, но и превзойденное его историческими продолжателями XVII и XVIII вв. половинчатое, дуалистическое по своему существу решение психофизической проблемы.

Заслуга Ибн-Рушда в истории материализма столь велика, что его непоследовательность не нуждается в снисхождении и оправдании, тем более что его учение о раздвоении разума острием своим направлено против религиозной эсхатологической догмы о потустороннем блаженстве бессмертной души праведного, богобоязненного мусульманина.

Чувственная душа, согласно Аверроэсу, — принадлежность каждого отдельного живого существа, обуславливающая его восприятие и память. Способности эти свойственны определенным телесным органам. Но по отношению к человеческому разуму эта чувственная душа только пассивная возможность, которой интеллект оперирует, как актуальное начало — потенциальным материалом. Актуальный разум не является органическим свойством индивида, функцией определенного телесного органа. Если смерть организма влечет за собой неизбежную гибель присущей ему души, то интеллект, будучи не свойством тела, а самостоятельным, действующим в теле, управляющим его потенциями началом, независим от существования данного единичного человеческого существа. Актуальный разум не индивидуальное, а родовое понятие. В отличие от смертной души он сохраняется в человеческом роде. Отдельные люди рождаются и умирают, безвозвратно унося в могилу свои души; человеческий разум продлевает свое преемственное существование

из одного поколения в другое. Внедряясь в психику преходящих индивидов, покидая их, обреченных на смерть, сам он обретает бессмертие. «...Подобно тому как кормчий обособлен от судна и ремесленник — от орудия, каким он действует» (31, 477), родовой актуальный разум обособляется от смертной индивидуальной души.

Таков так называемый аверроистский «монопсихизм» — учение, согласно которому бессмертный разум в отличие от брэнной животной души во всех обладающих ею существах один и тот же. Учение это упраздняет индивидуальное бессмертие. При всей своей несовместимости с религиозной ортодоксией устанавливаемое монопсихизмом соотношение в разуме материального и нематериального начал воспроизводит, отступая от материализма, аристотелевское соотношение материи и формы. Поскольку оно совпадает также с соотношением единичного и общего, родового, его точнее было бы определить как «генопсихизм».

Тем самым предрешен ответ на вопрос об отношении поборника материалистической линии арабоязычной философии к номинализму и «реализму» (в схоластическом понимании этого термина), к острой борьбе в споре об универсалиях, аналогичной антагонизму двух лагерей в развитии средневековой философии. Арабский материалист решительно борется с идеалистическим «реализмом». Общие понятия не обладают, по его убеждению, самостоятельным реальным существованием, а являются концептуальными видами и родами чувственных восприятий, устанавливаемыми актуальным разумом. Гипостазирование понятий он считает ошибочным. Продолжая полемику Аристотеля

против платоновских «идей», он отрицает вторичность единичных предметов по отношению ко всеобщему: единичные вещи возникают из других единичных вещей.

При всем старании Ибн-Рушда завуалировать свой философский рационализм и материализм демонстративной почтительностью к Корану его деятельность не могла остаться безнаказанной. «Духовная атмосфера в Андалузии времен Ибн-Туфейля и Ибн-Рушда продолжала оставаться наэлектризованной; философам и ученым при публичных выступлениях приходилось помнить всегда о тех грозовых тучах, которые висели над их головами, готовые в любое мгновение разразиться ливнем репрессий» (37, 38). Над головой Ибн-Рушда гроза разразилась в 1194 г. По настоянию духовенства он был удален со своего поста лейб-медика кордовского халифа Абу-Якуба Юсуфа, подвергнут опале и сослан в местечко аль-Ясан, на юго-востоке от Кордовы. Произведения его, были подвергнуты публичному сожжению. «Ты не остался на правильном пути, — твердили о нем правочерные мусульмане, — о, сын Рушда» (араб. «рушд» — прямой, правильный). В 1195 г. Ибн-Рушд был освобожден халифом и отбыл в Марракеш (Марокко), где три года спустя закончилась его жизнь в возрасте 72 лет.

Автор «Божественной комедии» ставит этого иноверца, сарацина в один ряд с великими мыслителями:

Там — геометр Эвклид, там Птолемей,  
Там — Гиппократ, Гален и Авиценна,  
Аверроис, толковник новых дней.



Учение Аверроэса о разуме осуждалось духовенством как подрывающее устои религии и общепринятой морали. Известный же французский философ П. Бейль провозгласил, «что человека унижает не атеизм, а суеверие и идолопоклонство» (см. 1, 2, 142). Полемизируя с иезуитом Р. Рапенем, он приводит обвиняемого в атеизме Аверроэса в качестве одного из «самых знаменитых философов, врачей, математиков, ученых» (20, 2, 370), служащих примером того, что отказ от религии нисколько не умаляет их нравственного совершенства.

Вернемся к средневековью. Закончился жизненный путь Ибн-Рушда, Комментатора, но осталось жить течение аверроизма. Оно проникло в другие страны, и последующая борьба аверроистов с ортодоксальными католиками составила одну из ярчайших страниц истории философии средневековья.

## ЕРЕТИК



История античной философии — это целое тысячелетие культурного прогресса, развития и обогащения человеческого разума. С распадом Римской империи и с последующим нарождением феодального общественного строя «мировая культура, — писал Гегель, — как бы внезапно прекратила свое существование» (28, 11, 107). Однако это не совсем соответствует действительности. Неточно и то, что наступило многовековое философское затмение. Правда, творческие искания теоретической мысли, непрерывная борьба идей, в которой рождается истина, были скованы церковным догматизмом. «В результате, — писал Ф. Энгельс, — как это бывает на всех ранних ступенях развития, монополия на интеллектуальное образование досталась попам, и само образование приняло тем самым преимущественно богословский характер» (1, 7, 360). Подавляя развитие свободной мысли, «верховное господство богословия во всех областях умственной деятельности было... необходимым следствием того положения, которое занимала церковь в качестве наиболее общего синте-

за и наиболее общей санкции существующего феодального строя» (там же, 360—361). Но все же свежая мысль давала ростки.

Порабощение поповщиной философии, теологизация фидеизма, таило потенциальную опасность для религии. Философия, даже обреченная стать служанкой теологии, была обоюдоострым оружием. Переход от тертуллиановского (III в.) *credo quia absurdum* (верую, ибо это нелепо — лат.) к августиновскому (V в.) *credo quia cogito* (верую, когда я мыслю — лат.) вводит в религиозный обиход запретный дотоле философский плод античной языческой философии — неоплатонизм. Но это была отличная от александрийской (у Аммония Саккаса и Ямвлиха) форма неоплатонизма, его христианская фальсификация Августином. Тем не менее она брала на службу порождение античной цивилизации, в какой-то мере приобщала к ней религиозную веру — *credo* к *cogito*, угрожая прозрением. Философия — «коварная» служанка: чем беспощаднее ее эксплуатируют, тем больше она обретает самосознание, ополчаясь против своих поработителей.

Два исторических события сыграли немаловажную роль в приобщении средневекового западноевропейского общественного сознания к античной культуре: арабская оккупация в VIII в. Пиренейского полуострова и позднее, с конца XI до XIII в. (нет худа без добра), восемь агрессивных крестовых походов в Малую Азию и Северную Африку. То и другое, хотя и по-разному, в какой-то мере способствовало «приращению» европейцев к преданному ими забвению и сохранившемуся в Арабском халифате античному наследию.

Реминисценции августинизма постепенно начали вытесняться в умах христианских теологов по мере ознакомления с достижениями мусульманских философов, возродивших учения великих античных мудрецов. Зачинателем «переворота» средневековой теологии был доминиканец Альберт Больштедтский. Его комментарии и «парафразы» философского учения Аристотеля, деформированного и приспособленного к обслуживанию христианской ортодоксии, хотя и не порывали всецело с элементами неоплатонизма, послужили источником существенного преобразования схоластики, поднятия ее на более высокий уровень логической изощренности. В своем овладении перипатетизмом, использованным им в интересах не научного миропонимания, а религиозного уموпечения, он опирался на учения чуждых и враждебных христианству мусульманских мыслителей аль-Фараби и Ибн-Сины и даже иудейского философа Маймонида, в воззрениях которых синкретически сочетались мотивы аристотелизма и неоплатонизма с догмами Корана и Библии.

Поворотным пунктом в истории схоластики стала философско-теологическая система Фомы Аквинского — ученика и продолжателя дела Альберта Больштедтского (преподававшего в 40-х годах XIII в. в Кёльнском и Парижском университетах). При ожесточенном сопротивлении блюстителей августинизма из францисканского ордена утвердившийся в доминиканском ордене томизм одержал победу и упрочил свое господство в католическом мире. Это была эскалация теологизированной схоластической философии. Тем не менее сквозь церковные

проповеди зазвучал искаженный, но «могучий, оглашавший целые столетия, голос Аристотеля» (1, 40, 212).

Древнегреческие тексты сочинений Стагири-та непосредственно не были доступны западно-европейским теологам. Богословы знакомились с ними главным образом в латинских переводах арабских комментаторов, излагавших их в сочетании с неоплатонизмом. Переводы эти получили распространение с середины XII в. Таким образом, обновление схоластики было в значительной мере опосредствовано мусульманскими философами. Однако нарушавшее теологические традиции проникновение перипатетических мотивов в схоластическую философию встретилось с упорным сопротивлением и активным противоборством церковников. Запрещалось не только ознакомление с аристотелизмом при обучении будущих священнослужителей, но и чтение произведений, излагающих или комментирующих это учение.

Один за другим следовали запреты. В Парижском университете уже в 1209 г. было строжайше запрещено под угрозой отлучения от церкви чтение подобных произведений. В 1228 г. папа Григорий IX упрекал парижских теологов в чрезмерном интересе к светской философии вообще: подальше от греха! В 1263 г. папа Урбан IV повторил это наставление, несмотря на то что 19 марта 1255 г. критическое ознакомление с аристотелизмом все же было разрешено в Парижском университете на факультете «свободных искусств». Правда, ознакомление это было ограничено «дозволенными», в основном логическими, сочинениями Аристотеля.

В 1257 г., десятилетие спустя после пребывания своего учителя Альберта Большетедтского в Париже, теперь уже с кафедры теологического факультета Парижского университета Фома Аквинский призвал сменить престарелую «служанку» теологии, внедряя в умы слушателей более изысканные и глубокомысленные средства обоснования непререкаемых истин христианского вероучения. Будущие священнослужители вкушали запретный плод, сорванный с языческого древа познания и обезвреженный богоугодной примесью. Это был, конечно, не подлинный, аутентичный аристотелизм, а осуществленный доминиканским теологом его католический вариант (см. 66, 31). Как бы то ни было, «вопреки противодействиям Аристотель наконец приобрел право гражданства в учебных заведениях» (там же, 26). «Ассимиляция» Аристотеля при всей своей схоластической извращенности была все же новой ступенью в истории средневековой философии, подъемом ее на более высокий уровень развития, став вопреки намерениям ее основоположников источником оживления философской мысли. Аристотель, проникнув в Парижский университет, оказался троянским конем (см. там же, 18) в развернувшейся вокруг него борьбе.

Чем был обусловлен этот процесс? Каковы его корни и источники? Польский философ Э. Куксевич дает четкий ответ на эти вопросы: «Экономический, социальный, политический и культурный подъем в Европе XIII в., открытие высокой арабской цивилизации в ходе крестовых походов, торговые контакты с Востоком и интенсификация международных отношений внутри самой Европы, развитие городов

и появление богатого торгового класса... таковы основные факторы, благоприятствовавшие внедрению и быстрой ассимиляции греко-восточной учености и Аристотеля в частности» (60, 9). В ту пору, когда феодальная идеология достигла своего кульминационного пункта, в недрах феодальной социальной формации уже созрел новый общественный класс, предназначенный историей на смену феодализму.

Говоря о томистски препарированном аристотелизме, следует твердо помнить об установленной уже Гегелем многозначности понятия «аристотелевская философия». В средние века, когда схоластическая философия называлась аристотелевской, форму, которую приняла его философия, писал Гегель, «мы не можем считать настоящей философией. Все их (схоластиков. — Б. Б.) рассуждения и весь объем рассудочной метафизики и формальной логики, который мы у них находим, не принадлежит Аристотелю» (28, 10, 235). То был фактически иной, чуждый подлинному аристотелизму строй и образ мыслей.

В теологической системе Аквината «поповщина убила в Аристотеле живое и увековечила мертвое» (2, 29, 325). Продолжая дело своего учителя, Фома искажал при этом перипатетическую философию, в основном интерпретированную арабскими мыслителями и разбавленную неоплатоническими элементами. Главным источником томистского аристотелеведения были латинские переводы комментариев Аверроэса, истолкованные, однако, в духе, диаметрально противоположном пониманию этих текстов самим Аверроэсом. Труды Ибн-Рушда были использованы, таким образом, для борь-

бы против аверроизма, проникшего в европейские страны и ставшего угрозой теологической монополии в христианском мире. Аверроэс истолковывал Аристотеля, «невзирая на мусульманские догмы, подвергая критике даже Ибн-Сину за его пренебрежение чистым разумом в угоду вере» (60, 13), «впервые выявив и продолжив материалистические тенденции великого греческого философа» (33, 331). Фома Аквинский поставил своей задачей предотвратить аналогичные тенденции в христианской схоластике.

В ту пору Парижский университет был общеевропейским центром католической культуры, «интеллектуальной метрополией христианства» (52, 303), средоточием теологического образования. «Парижский университет был питомником, в котором церковь выращивала своих просвещенных священнослужителей и клерикалов для всей Европы» (66, 212). Из четырех факультетов этого университета главенствовал, естественно, теологический. Артистический факультет в Латинском квартале на Соломенной улице (rue de Fouarre), в отличие от юридического и медицинского факультетов, был подготовительным к теологическому. На нем изучались пропедевтические светские дисциплины, в частности логика.

Если теологический факультет был к началу XIII в. непоколебимым устоем ортодоксии, то на артистический факультет мало-помалу начинают проникать вольнодумство, инакомыслие, критическое отношение к безоговорочному подчинению господствовавшему на теологическом факультете августинистскому богословию. Первоисточником этого вольнодумства был опо-



средствованный латинскими переводами арабских комментаторов аристотелизм. «Восприятие на Западе аристотелевской системы, сначала при посредстве арабских комментаторов, позднее путем прямого ознакомления с греческими текстами повлекло за собой разлад в эволюции христианской мысли вследствие того, что значительное количество аристотелевских метафизических, физических и психологических положений было несовместимо с христианской доктриной» (81, 510), догмы которой требовали безоговорочного подчинения.

О проникновении в твердыню августинизма перипатетического инакомыслия свидетельствует ряд последовавших один за другим запретов и осуждений. Запрет изучения языческой философии в университете был повторен приказами 1210 и 1215 гг. и возобновлен в 1231 и 1245 гг. Однако, усилия францисканцев и миноритов не увенчались успехом. Борьба не ослабевала, а обострялась, достигнув к середине века предельного накала.

Существенное изменение ситуации было вызвано противостоящей усилиям францисканцев деятельностью доминиканских теологов, вступивших на новый путь в обороне церковных верований, коренным образом отличный от францисканского. В противовес анафемам, которым подвергали францисканцы учение Аристотеля, угрожавшее церковной догматике, они взяли на теологическое вооружение обузданный церковными канонами аристотелизм. Деградивавшему францисканскому августинизму они противопоставили канонически деформированную, схоластически обезвреженную псевдоперипатетическую доктрину.

Альберту Большштедтскому удалось преодолеть сопротивление францисканцев. Добившись степени магистра теологии, в течение 1245—1248 гг. он положил начало легализации в Парижском университете поработанного теологией учения Стагирита. В середине века его дело продолжил и углубил Фома Аквинский. Когда было разрешено комментирование учения Аристотеля на артистическом факультете, борьба двух враждующих лагерей в христианской теологии вышла на университетскую арену. Это была борьба между двумя (старой и молодой) соперничающими служанками богословия, вернее, между их хозяйками — схоластическими староверами и «реформаторами».

Наступление против доминиканских «новаторов» организовал предводитель парижских миноритов Бонаventura (Иоанн Фиденца, ок. 1217—1274), а вслед за ним глава францисканской школы в Париже Иоанн Пекхем (ок. 1240—1292), упорно отстаивавший отжившие мистифицированные неоплатонические традиции. Пекхем (впоследствии архиепископ Кентерберийский) обвинил Фому в том, что он «пренебрегает доктринами отцов церкви и почти всецело основывается на доктринах философов, заполняя таким образом дом божий идолами» (цит. по: 75, 104).

Однако вскоре проникновение аристотелизма в христианскую теологию повлекло за собой совершенно новую ситуацию в Парижском университете. Аристотелизм — обоюдоострое идеологическое оружие. Его ревнители и реставраторы узрели, что закрепощение античного мудреца церковниками — не что иное, как насилие над его подлинным учением, извращение само-

3\*

го духа его философских устремлений. Овладение схоластами аристотелизмом, опосредствованным комментариями Ибн-Рушда, развернулось по двум противоположным направлениям: томистскому, убившему в Аристотеле все живое, и антитомистскому, воспринявшему и закрепившему аверроистскую трактовку, вобравшую в себя животворный, плодоносный вклад Стагирита в развитие философской мысли.

Когда на кафедре Парижского университета раздались голоса «латинских аверроистов» во главе с Сигером Брабантским, расстановка сил в борьбе философских течений резко изменилась. Хотя междоусобная борьба францисканских и доминиканских теологов не прекращалась, они единым фронтом ополчились против борцов за раскрепощение философии от теологического засилья под знаменем аристотелизма. Несмотря на то что, «объединенные... общим интересом, доминиканцы и францисканцы были далеки от признания общности чувств и воззрений в своем отношении к доктринам» (66, 95), те и другие, каждая по-своему, вели ожесточенную борьбу: одни — против любой версии аристотелизма, другие — против критики ортодоксальной христианской философии справа и слева. Разногласию в выборе той или другой философской «служанки» теологии сопутствовало согласие в нетерпимости к приверженцам автономии философской мысли, к вольнодумцам, отвергавшим равенство рационального познания на иррациональное откровение. Вполне естественно, что постепенно междоусобные теологические распри были оттеснены на второй план и стало ясным, что томистское

оружие более пригодно, нежели францисканское, для сражения с новоявленными философскими «еретиками», которые унаследовали и превозносили языческие и мусульманские философемы, несовместимые со священными евангельскими верованиями. «Ассимиляция аристотелевского учения стала великой интеллектуальной проблемой XIII в.» (там же, 142), решающей философской контроверзой в столкновении ортодоксов и «гетеродоксов». Два имени — Фома Аквинский и Сигер Брабантский — символизировали точки зрения противоборствующих и диаметрально противоположных друг другу направлений.

\* \* \*

На артистическом факультете Парижского университета наряду с обычными лекциями практиковалась в то время специфическая форма критического анализа: приводимые тезисы подвергались лектором как бы судебному разбирательству — рассматривались доводы «за» и «против», приводившие к выводу о состоятельности или несостоятельности данного утверждения, к конфронтации истинного и ложного, к выбору того, что достойно признания, и к отбрасыванию неоправданных положений. Одно из сохранившихся произведений Сигера написано именно в таком жанре. Оно озаглавлено «*Impossibilia*» («Невозможное»). Увлечение студентов лекциями Сигера, успех его среди слушателей возрастали неизменно, хотя отстаиваемое им учение радикально отличалось от того, что внушали студентам другие магистры, будь то неоавгустинисты или псевдоаристотелики.

«Латинский аверроизм», возвещенный Сигером, вызвал переполох в Парижском университете: родилась «гетеродоксальная» философия, грозившая укоренившимся традициям. Сигер был «молодым, бесстрашным вождем, решительно пользующимся всеми средствами, чтобы провести свои взгляды» (52, 266). Призыв его не оказался гласом вопиющего в пустыне. «Молодой ученый не остался в изоляции, значительная группа преподавателей и студентов разделила его идеи» (там же, 375). Он увлекал и «сворачивал» вдумчивые, «смелые умы с революционным порывом, которые не побоялись поколебать общепринятые в христианской среде идеи» (там же, 383). Возникла «партия Сигера», пошатнувшая клерикальные устои. Это был «кризис, разразившийся в христианстве той эпохи» (76, 398).

Приверженцы Сигера, первые французские аверроисты, были вдохновлены духом рационального познания и по примеру своего вождя обладали «смелыми, независимыми и оригинальными» умами (60, 70). На парижском небосклоне засияла заря беспокойной, творческой философской мысли. Разлад между философскими антиподами достиг такого обострения, что фактически в продолжении трех лет в Парижском университете сосуществовали два противоборствующих артистических факультета.

Сигерианское партизанство требовало храбрости и отваги. Бдительность инквизиции и папских легатов была неукоснительна и недреманна. Францисканцы негодовали: вот до чего довела легализация аристотелизма! Доминиканцы ополчились: необходимо было нанести сокрушительный удар по непокорным, злокоз-

ненным еретикам. За антиаверроистскими трактатами последовали осуждения, за проклятиями — преследования.

Уже в 1256 г. по заданию папы Александра IV Альбертом Больштедтским был написан трактат против аверроистов. В 1269 г. Фома Аквинский, покинувший Францию за девять лет до этого, был снова призван в Парижский университет для укрепления антиаверроистского фронта. В своих лекциях и проповедях он злобно упрекает противников в переоценке недостоверной, с его точки зрения, философии в ущерб аксиоматическим истинам евангельского откровения. В 70-х годах последовали его трактаты, направленные против еретиков, идущих на поводу у арабских иноверцев.

Влияние Сигера крайне встревожило парижских теологов. Бакалавр теологии доминиканец Эгидий Лесинский обратился в 1270 г. к 70-летнему Альберту с письмом, в котором задал ему вопрос о состоятельности 15 тезисов, выдвигаемых аверроистами и расходящихся с теологическими нормативами. Альберт ответил ему посланием «О пятнадцати проблемах», в котором опровергает эти тезисы, утверждаемые теми магистрами, которые, по его словам, предаются не столько философии, сколько софистике. Эти ответы Альберта на поставленные Эгидием вопросы совпадают в основном с содержанием оглашенного в конце того же года указа парижского епископа Тампье.

10 декабря 1270 г. по указанию папы Этьенном Тампье была дана хартия (*Chartularium*), осуждавшая зловерные для христианской церкви аверроистские принципы. Интердикт содержал 13 запретных тезисов, и он был на-

правлен против Сигера и его сподвижников. Наряду с подлинными, недопустимыми для ортодоксов воззрениями тезисы приписывали сигерианцам вымышленные, клеветнические положения. Так, тезис 2 осуждает совершенно неправдоподобный постулат, согласно которому «ложно и неподобающе утверждать: человек познает», в то время как «латинские авероисты» все свои усилия посвящали стремлению к совершенствованию человеческого познания. Свой «Трактат об интеллекте» Сигер заканчивает словами Сенеки: «Наблюдай, изучай и читай, чтобы ты был в состоянии преодолеть еще оставшиеся у тебя сомнения и продвигаться к дальнейшему изучению и постижению, ибо жизнь без познания означает смерть и бесславное погребение».

С основными «заблуждениями», осужденными интердиктом 1270 г., мы ознакомимся в дальнейшем при изложении философского учения Сигера. Это такие «еретические» принципы, как вечность мироздания, отрицание божественного провидения, единство человеческого разума.

Интердикт Тампье при всей его грозности не остановил Сигера. Он продолжал борьбу за свои убеждения, обосновывая и отстаивая передовые идеи, направленные против косных, реакционных догматов, освященных Ватиканом. Мало того, именно после 1270 г. написаны были все основные труды Сигера. Это было вызовом властям предрержащим. Ближайшими соратниками Сигера были автор многочисленных комментариев в авероистском духе к работам Аристотеля Боэций Дакийский и Бернье де Нивелль.

Терпение руководителей Парижского университета иссякло. 2 сентября 1276 г. был оглашен декрет, возвестивший: «Принимая во внимание, что святые каноны воспрещают тайные сборища для обучения и рассматривают участников этих сборищ как врагов мудрости, профессорами которой мы являемся, желая для общей пользы противодействовать самонадеянности некоторых злонамеренных лиц, мы постановляем и приказываем, чтобы ни один магистр или бакалавр какого бы то ни было факультета в будущем не читал в частных местах (*locus privatus*) каких-либо книг по причине опасностей, которые могут от этого произойти...» (66, 211). Но суждения Сигера определялись не указами, а логическими доводами. Он не отрекся от своих убеждений. То была капля, переполнившая чашу папского терпения. Ватикан потребовал от его преосвященства Этьена Тампье учинить расправу над философскими крамольниками.

Парижским епископом была организована комиссия из 16 магистров, которой было поручено выявить кощунственные воззрения, распространяемые в ущерб правоверному христианству. Комиссия ассистентов Тампье ревностно принялась за выполнение задания. 18 января 1277 г. папа Иоанн XXI (Петр Испанский, бывший в прошлом преподавателем логики в Парижском университете) обратился к Тампье с буллой, требующей не только осуждения еретических учений, но и строгого наказания еретиков. 7 марта того же 1277 г. (в день трехлетней годовщины со дня смерти Фомы Аквинского) было оглашено требуемое осуждение, содержащее 219 запретных тезисов. Декрет



1277 г. был, по словам известного неотомиста наших дней, «поистине опорным пунктом реакции церковнослужителей на новую угрозу язычества» (52, 287). Классифицируя эти тезисы, упомянутый неотомист насчитал в них инкриминированных гетеродоксам 179 философских и 40 теологических заблуждений, среди которых 25 — о господе боге, 7 — о сущности философии, 31 — о разуме, 57 — о человеке и его сущности — душе, 49 — о материальном мире и 10 — о чудесах. Любопытно, что францисканцы из трибунала Тампье включили в перечень еретических тезисов два десятка положений, которых придерживался и Фома\*. Не все осужденные тезисы воспроизводят подлинные воззрения Сигера и его приверженцев: многие утрируют их высказывания, а некоторые и прямо их искажают.

Если систематизировать выдвинутые против латинских авероистов обвинения, их можно свести к следующим признаваемым еретическими положениям: вечность и несотворенность материи и движения, единство души и тела и отрицание бессмертия души, детерминизм и отрицание божественного провидения, отрицание свободы воли, вечность разума, отказ от монополии истины как божественного откровения.

Говоря, что тезисы эдикта Тампье фальсифицировали подлинные высказывания осужденных еретиков, следует, однако, учесть, что Сигер и его сподвижники далеко не всегда могли открыто говорить то, что они думали. За ды-

---

\* Эдикт Тампье был отменен полвека спустя парижским епископом Стефаном де Бурре (через два года после канонизации Фомы Аквинского Иоанном XXII).

мовой завесой их высказываний вольно или невольно зачастую лишь таились и только напрашивались возможные выводы (контрастирующие с догмами Священного писания), которые приписывали им блюстители церковной ортодоксии.

Мог ли магистр с кафедры Парижского университета в середине XIII в. заявить своим слушателям, если бы даже он в этом был убежден, что «проповеди теологов основаны на вымысле» (тезис 152), что «в христианском законе — вымысел и ложь, как и в других» (тезис 174), что «христианство — препятствие для науки» (тезис 175), что «исповедоваться следует лишь для видимости» (тезис 179), что «незачем молиться» (тезис 180)? Кто может усомниться в лживом, клеветническом характере вымышленного преследователя тезиса 205: «прелюбодеяние не является грехом»?

Эдикт Тампье покончил с идеологической борьбой в стенах Парижского университета. Из «заблуждения» латинский аверроизм превратился в преступление: логические возражения сменились преследованием. Сигер был убит. Его соратник Боэций Дакийский бежал из Парижа и пропал без вести. Никаких достоверных сведений о его судьбе не сохранилось. Память о нем дошла до нас лишь благодаря обнаруженным впоследствии 13 его рукописным работам (всего им написано около 30). «Ничего определенного неизвестно до сих пор о судьбе Боэция Дакийского, а кончина Сигера также остается темной...» (52, 257).

Бунт «служанки» был подавлен. «Жестокая борьба между магистрами артистического факультета Парижского университета, с одной

стороны, и теологами и нищенствующими орденами — с другой, сосредоточенная вокруг отношения к аристотелевской философии... закончилась победой последних...» (81, 510). Да иначе и быть не могло: победа в идеологической борьбе определялась не теоретическим превосходством, а силой власть имущих. Следы святотатства были замечены, преданы забвению; казалось, их не осталось и в помине. «Произведения потерпевшей поражение стороны исчезли из поля зрения и не привлекали какого-либо внимания более пяти столетий» (там же).

Когда появилось великое творение Данте, его читатели ничего не знали о том, кем был Сигер. Тем более должно было их удивить то, что о нем говорилось в гениальной итальянской эпопее. Лишь несколько столетий спустя воскрешенная Данте память о парижском философе вызвала оживленное обсуждение среди дантоведов.

Сопровождаемый Вергилием в своем путешествии по потустороннему миру, автор «Божественной комедии» встречает сонм языческих философов древности:

Здесь тот, кто мир случайным полагает,  
Философ знаменитый Демокрит;  
Здесь Диоген, Фалес с Анаксагором,  
Зенон, и Эмпедокл, и Гераклит.

(«Ад», IV, 135—138)

Перед ним предстают также позднейшие ученые-инноваторы, включая Аверроэса. Среди 12 удостоенных райского блаженства мудрецов, окружавших Аквината, справа от него он узрел Альберта, а слева... Сигера Брабантского, указывая на которого Фома возвестил:

Тот, вслед за кем ко мне вернешься взглядом,  
 Был ясный дух, который смерти ждал,  
 Отравленный раздумий горьким ядом:  
 То вечный свет Сигера, что читал  
 В Соломенном проулке в оны лета  
 И неугодным правдам поучал.

(«Рай», X, 133—138)

Почему же он попал в рай, гадают дантоведы, и откуда знал о нем Данте? «Как мог Данте встретить его в раю, слева от Фомы, превозносящего его и в подтексте сожалеющего о преследованиях, которым подвергся в поисках истины дважды или трижды осужденный еретик, умерший без покаяния?» (69, 44). Как мог оказаться там этот «*нсверующий, богохульник нечестивый*» (36, 161), приверженец «этой бешеной собаки Аверроэса, который с невыразимой яростью лает на своего господина Христа и на католическую веру»? Так характеризовал латинских аверроистов в своем 22-м письме даже такой гуманист, как Франческо Петрарка (33, 357). Когда Сигер преподавал в Париже, Данте Алигьери был еще мальчишкой. Встречался ли с Сигером 17-летний Данте в Орвието? Вопрос о том, каким образом светлая память о Сигере сверкнула в «Божественной комедии» и снова исчезла на века, остается неразрешенным.

Доминиканский философ П. Мандонне, подводя итоги идеологическим сражениям XIII в., определяет торжество томистов как «интеллектуальную революцию». Заслуга доминиканского ордена, по его словам, состояла в том, что он, «христианизировав греческую науку, гарантировал таким образом церковь от реставрации языческой мысли, какую пытались водворить

Сигер Брабантский и Боэций Дакийский и которая угрожала бедствием, аналогичным гуманистическому Возрождению» (66, 300). Представить черное белым, а белое черным, изобразить «интеллектуальную контрреволюцию» как торжество революции — таково было притязание неотомистского автора монографии о Сигере.

## ВЕРА И РАЗУМ



На конгрессе неосхоластиков 1950 г. в Риме Э. Жильсон заявил в своем выступлении, что средневековая философия была в руках теологов и «подлинно схоластические философы всегда будут теологами» (цит. по: 75, 108). Но можно ли обо всех без исключения средневековых философах утверждать, что они придерживались такого схоластического понимания философии, которая «одного боялась как огня: самобытности мысли» (29, 163)? Несомненно, что ни об Ибн-Рушде, ни о Сигере Брабантском этого сказать нельзя. Учения их были не вариантами схоластики, а ее противоядием. Если, по словам Жильсона, средневековая теология, подчинившая себе философию, освободила метафизику от физики (см. 75), то эти прогрессивные учения, освободив философию от уз теологии, тяготели к чуждому схоластике союзу метафизики с физикой.

Средоточием философского противоборства в средние века был вопрос о соотношении веры и разума, философии и теологии, вопрос о том, «признает ли философия как необходимые для

разума тезисы, противоположные тем, которые устанавливает нам вера?» (55, 367). Основной вопрос философии в средневековых условиях не терял, однако, своего значения. Падуанская перипатетическая школа — наглядный тому пример. Схоластика была непримиримой не только к представителям материалистического лагеря в философии, но и ко всякой философии, претендующей на автономию по отношению к теологии.

При мусульманской, как и при христианской, церковной гегемонии вольнодумство всегда было запретным плодом мышления. Однако в эпоху ватиканской инквизиции преследование отклоняющихся от богословских догматов еретических веяний было еще более жестоким и беспощадным. В целях предотвращения свободы мысли осуждалось малейшее ограничение непререкаемости вероучения, стремление к освобождению от теологической крепостной зависимости, к преодолению фидеизма рационализмом.

Можно ли говорить о фидеистическом характере схоластической философии? Резко отрицательно отвечают на этот вопрос сторонники католической ортодоксии, приверженцы неосхоластики. Противоположный ответ на него дает марксистско-ленинская философия: схоластика, как и ее современный вариант, есть не что иное, как разновидность фидеизма. Все дело в том, что в понятие «фидеизм» вкладывают различное содержание. Известно, что после возведения томизма Львом XIII в ранг официальной католической философии «фидеизм» был осужден Ватиканом и ортодоксальные теологи и неотомистские философы как бы отме-

жевываются от него. Но подобное противопоставление схоластики фидеизму основано на ограничительном употреблении этого термина, на отказе называть фидеистами всех «тех, кто ставит веру над разумом» (2, 18, 271), а именовать так лишь тех, кто исключает разум как средство оправдания и обоснования религиозной веры, придерживается гиперболического фидеизма формулы Тертуллиана. Осуждение Ватиканом «фидеизма» ни в коей мере не колеблет признания католицизмом превосходства веры над разумом и недопустимости отрицания на разумном основании догматов веры, постулируемых откровением.

Специфика схоластического фидеизма — в софистической эксплуатации логики как орудия, используемого в интересах предвзятых верований, выдаваемых за сверхразумное божественное откровение. Положение «отца схоластики» Ансельма Кентерберийского «Никогда не вопрошаю я разум, когда верую, но верую, дабы уразуметь» приобрело в процессе развития схоластического фидеизма характер фидеистического обуздания разума, превращения его в «служанку теологии». В такой форме фидеизм неразлучно спаян со схоластикой.

Расхождение схоластической теологии с фидеизмом в его узком понимании, отмежевывающем веру от разума, отнюдь не в ограничении и тем более не в отрицании превосходства веры над разумом, а в признании возможности и необходимости использования разума в борьбе с неверием. В обеих доктринах разум — не преамбула веры в бога со всеми вытекающими из нее выводами и последствиями, а адвокат, изоцряющийся в аргументах, предназначенных



для оправдания этой веры, для убеждения тех, чьи суждения не довольствуются слепой верой, а требуют доказательства. Парадоксальность фидеизма схоластики — в ее убеждении в возможности познания естественным разумом сверхъестественного, в сведении противоразумного к сверхразумному. Само доказательство бытия бога уже содержит в себе это логическое противоречие. Теоцентризм схоластической философии — наглядное выражение ее фидеистического нутра. Божественное откровение допускает только доказательство, но никоим образом не опровержение. Его истинность *предрешена*, священна.

Пожалуй, поэтому в отвергающем всякое «рациональное» обоснование религиозных догм фидеизме (в узком смысле слова) есть некое рациональное зерно, убеждение в том, что «метафизические, моральные и религиозные истины недоступны разуму» (46, 89) и вера, стало быть, не подлежит суду разума, она иррациональна.

Антиподом фидеизма (включая и его схоластическую версию) является рационализм. Говоря о рационализме, следует различать два его словоупотребления: частное — в противопоставлении эмпиризму и одностороннему сенсуализму (в обеих его взаимоисключающих формах — материалистической и идеалистической, позитивистски-феноменологической) и общее, идентичное интеллектуализму, логически осмысленному и санкционированному разумом достоверному познанию. Знаменем средневекового рационализма в этом последнем смысле был аверроизм, началом которого в европейской философии стал «латинский аверроизм» Сигера.



и его немногие ученики и единомышленники. «С первых же лет своего преподавания Сигер, — по словам ван Стеенбергена, — провозглашал тревожный аристотелизм, невзирая на теологию и христианскую ортодоксию» (76, 375). Это и было зарождением противостоявшей томизму подлинно рационалистической философии в Парижском университете в середине XIII в. Даже бенедиктинский философ из Падуи К. А. Грайф, опубликовавший в 1948 г. работу Сигера «Вопросы метафизики», не может отрицать, что Сигер был предшественником рационализма, поскольку он «понимал и защищал ценность философии, которая является не только преамбулой теологии, но автономной наукой, имеющей свои принципы и свой собственный метод» (6, XXVIII). Ван Стеенберген высказывается по этому поводу еще более решительно: «Что поражает в творчестве этого «схоластика» — это его исключительно рациональный характер» (52, 272).

Рационализм Сигера коренится в продолжении недвусмысленно выраженного уже Аверроэсом отказа от субординации разума иррациональному откровению. А это означает стремление философии к освобождению от теологического догматизма, авторитаризма, «ипседиктизма» (*ipse dixit* — «сам сказал», «так сказано»), ибо субординация церковным догмам — беспрекословный авторитаризм, лапидарный догматизм, пресекающий путь свободомыслию.

В тезисах Тампье, этом «великом осуждении 1277 г., настоящем первоходвигателе (*pivot* — букв. «ось». — Б. Б.) доктринальной истории этого периода» (там же, 287), мы находим по-

рицание отношения Сигера к ортодоксальной авторитарности: «Человек не должен довольствоваться авторитетом для приобретения определенного знания какого-либо вопроса» (тезис 150) и «Нужно признавать только то, что очевидно» (тезис 179). Церковные ортодоксы не могли простить Сигеру того, что он «является в истории провозвестником и защитником философии, признаваемой и воспринятой им как автономная дисциплина» (там же, 225).

Автономия рационального познания невысказана, недостижима, согласно Сигеру, без отказа от догматизма и авторитаризма, от сковывающей философию теологии. Ведущими идеями, вдохновлявшими его творческую мысль, были «антидогматизм независимого критического интеллекта» и «контрдогматизм светского (secular) разума» (81, 525). Сокрушая «схоластику как учение, основанное на авторитетах и служащее вере», учение Сигера «призывало и к развитию опытного, научного знания о природе и человеке» (39, 79), к рациональному постижению реального бытия.

Непоколебимо убежденный в том, что рациональное познание — единственно возможное и достоверное средство миропонимания, Сигер был всецело поглощен философскими размышлениями. Он не допускал иного пути приобретения знания, кроме развития и совершенствования философского проникновения разума в природу вещей. Теология, как утверждает Сигер, лишь служила препятствием, помехой рациональному познанию. Для дальнейшего углубления познания, для достижения новых истин следовало исходить не из христианских догм, а из предшествующих исканий и приоб-

ретений независимой философской мысли, идти по пути усвоения ее достижений.

Церковная ортодоксия не могла простить Сигеру его святотатственного пренебрежения верой во имя разума. Тезисы Тампье осуждают как еретические его убеждения в том, что нет иного источника миропонимания, кроме философского, что в поисках истины надлежит обращаться к одной только философии. Как может верующий христианин признавать критерием истины не Священное писание, а логические доводы ограниченного человеческого разума! По мнению догматиков, самонадеянная ересь — полагаться не на божественное откровение, а на собственные рационалистические размышления как единственно надежный критерий истины, «независимой от всех религиозных норм и от заботы о христианской ортодоксии» (75, 79).

Тому, кто ищет истину, а именно в этом заключается задача философа, следует, согласно Сигеру, обращаться не к теологии, а к рациональному познанию, не к канонам веры, а к доводам разума. «В философских усилиях он видел удовлетворение присущей человеческому уму потребности в истине и достоверности», — пишет ван Стеенберген (76, 382). А именно эта потребность облагораживает человека, возносит человеческий дух на вершину его совершенства. Религиозному культу Сигер противопоставляет культ «независимого от теологической и христианской традиции» (75, 80) свободомыслящего разума, катализатора познания истины, вдохновителем искания которой был парижский «еретик». При этом Сигер, следуя Аристотелю и Ибн-Рушду, «не разграничивал философию и науки (в современном смысле):

логика, математика, астрономия, физика — для них составные части философии» (58, XVII) как совокупности всего достояния рационального познания в его целостности.

«Культ разума, — по словам ван Стеенбергена, — шел рука об руку с культом традиции (античной философии. — Б. Б.). Эти отважные умы были революционными в своих воззрениях и не останавливались перед опровержением идей, принятых в христианских кругах, они проповедовали настоящий культ философской традиции. Традицией Сигера было не новаторство в философии, а повторение и распространение учения великих философов» (74, 221). Но в условиях теологической духовной тирании возрождение независимого рационального познания было не чем иным, как разрывом с косным традиционализмом, манифестом подлинного новаторства, трамплином прогресса истории философии, предвестием Ренессанса.

В те времена единственной отдушиной для рационального мышления было учение о «двойственной истине» — о разграничении веры и знания, откровения и логического доказательства. «Это сепаратистское движение, отделявшее философию от религии, было чем-то новым в средневековой мысли», — замечает один из исследователей (67, 192). Издатель «Вопросов метафизики» Сигера, характеризуя эту работу, заключает: «Наиболее значительная проблема, в которой вскрывается оригинальность автора, — это проблема соотношения науки и веры» (6, XXX).

Предшественником учения, впервые столь ярко выраженного в христианском мире в философии Сигера, в мусульманском мире был

не кто иной, как Ибн-Рушд. Что означало понятие двойственной истины, приверженцами которой вслед за Ибн-Рушдом были латинские аверроисты, вдохновленные Сигером? Это никоим образом не вдвойне достоверная истина, утверждаемая как разумом, так и верой. Напротив, это — допущение двух противостоящих одна другой, взаимоисключающих, противоположных истин (*duae contrariae veritates*); это — право на признание возможности расхождения истин, обретенных на основе разума, с истинами, канонизированными верой. По сути дела учение о двойственной истине — это право на существование гетеродоксальных убеждений, основанных вопреки всякому фидеизму исключительно на рациональном методе познания.

Ортодоксальная схоластика, как францисканская, так и доминиканская, при всем их расхождении категорически отвергает учение о двойственной истине. В ее основании «лежит воззрение, что существует лишь одна истина» (28, 11, 109). «Конечным пунктом этой философии является, по словам Гегеля, противоположность между верой и разумом» (там же, 111), и, поскольку она возникает, вера подавляет, аннулирует разум. Для приверженцев августинизма «вера превосходит разум». В этом вопросе томисты выступают единым фронтом с августиносцами. «То, чего придерживается вера на основе божественного откровения, не может противоречить естественному познанию», — утверждал Аквинат («*Summa contra gentiles*» I, 7). В обоих направлениях философия оправдана лишь в той мере, в какой она покорна теологии. «Схоластическая философия, — заклю-

чает на этом основании идеалистический поборник рационализма, — является, таким образом, по существу своему теологией, и эта теология представляет собой непосредственно философию... Философия и теология... признавались здесь тождественными...» (28, 11, 109). «Средние века, — по справедливому замечанию Ф. Энгельса, — присоединили к теологии и превратили в ее подразделения все прочие формы идеологии...» (1, 21, 314).

Схоластическая ортодоксия, допуская возможность логического доказательства истины, основанной на вере, но не допуская возможности рационального опровержения такой истины, сохраняет свою силу. Псевдорационалистическое доказательство из необходимости превращается в возможность либо невозможность. Если философия не обладает такой возможностью, тем хуже для философии, неспособной выполнить свою основную повинность — обслужить теологию.

Разумеется, подобная позиция несовместима с учением Сигера о двойственной истине. Мало того, что это учение допускает истину, противоречащую вере, независимую от прорицаний божественного откровения и не нуждающуюся в вере; мало того, что его нисколько не стесняет альтернатива веры и разума, фидеизма и рационализма; оно отдает явное предпочтение истине разума, отделяет философию от теологии, предоставляет ей право на самостоятельное определение истины.

Совершенно очевидно, что учение о двойственной истине не признает равноправность, равноценность альтернативных истин. Отвешивая поклон в сторону преподобной «истины»



веры, оно всецело посвящает себя исканию и обоснованию истины разума. Причем для блюстителей перипатетической формальной логики «двойственная истина» отнюдь не «единство противоположностей», а антиномия. За «и—и» маячит «либо—либо». Хочешь—верь, хочешь—не верь, но либо докажи, либо опровергни—выбор один, третьего не дано.

Гетеродоксальность учения о двойственной истине была совершенно ясна философствующим теологам. Его полярность ортодоксальному схоластицизму не вызвала сомнения. Теологи усмотрели в нем теологический камуфляж, противостоящий рационалистическому камуфляжу, который осуществляла философская служанка теологии. «Они (парижские аверроисты.—Б. Б.) говорят,—возвещает в преамбуле рескрипт парижского епископа Тампье,—что это истина согласно философии, а не согласно католической вере, как будто могут существовать две противоречащие друг другу истины, и в изречениях проклятых язычников может существовать истина, находящаяся в противоречии с истиной Священного писания...» (66, 153).

Основной задачей учения о двойственной истине было вуалирование секуляризации философской мысли, прикрытие апории разума и веры. Под маской двойственной истины осуществлялось примирение непримиримого—догмы и знания. В облики «двойственной истины» выступал принцип невмешательства религии во внутреннюю жизнь научного познания, теологии—в философию: каждому свое\*.

\* Четыре столетия спустя Ф. Бэкон писал в «Новом Органоне»: «...спасительно будет, если трезвый ум

Истина приобрела характер омонима: Истины и «истины».

Противоположность между ними была не только методологической и гносеологической, но и онтологической: естественное, рационально познаваемое, и сверхъестественное; посторонний и потусторонний мир; мироздание и царство божие. Религиозные истины — не что иное, как мистерии, недоступные человеческому разуму. «Двойственная истина» — щит рационализма, ограждающий философию от вторжения в нее губительных для нее религиозных догматов. И Сигер «проявляет поразительное мастерство при защите самых смелых тезисов, избегая столкновения путем уклонения от формулировки вытекающих из них пагубных выводов», — утверждает П. Мандонне (66, 189).

Последователи Сигера не только не смели, но и не могли открыто высказать то, что думали. У них не было возможности прямо отстаивать научную истину как единственную,

---

отдаст вере лишь то, что ей принадлежит» (24, 31). Ведь и Гоббс, «уничтожив теистические предрассудки бэконовского материализма» (1, 2, 144), считал необходимым сохранить религию для идеологического воздействия на народные массы. И разве не оставался священнослужителем эпикурейский материалист П. Гассенди? А XV глава «Богословско-политического трактата» Спинозы озаглавлена: «Ни богословие разуму, ни разум богословию не служит». Даже в 1798 г. Канту пришлось писать специальную работу «Спор факультетов» для улаживания антагонистической распри между богословским и философским факультетами, установления между ними «concordia discors, discordia concors» (разногласного согласия, согласного разногласия), при котором «низшему факультету должно быть предоставлено такое же, как и высшим, право высказывать свои критические суждения перед ученой публикой» (32, 6, 333—334).

полноценную, подлинную, без прикрытия, без маски религиозной лояльности. «Те, кто хотели бы видеть в аверроизме скрытую форму свободомыслия, прикрывающую свое лицо маской ортодоксии, придаваемой клерикалам их тонзурой и церковной благовидностью, а тем более непоколебимый авторитет, не были бы, пожалуй, клеветниками на Сигера и его соратников... Публичная полемика и особенно осуждение 1270 г. вынуждали аверроистов к скрытности... В силу жестоких наказаний, связанных с осуждением, аверроистам неизбежно приходилось таиться» (там же, 194).

«Двойственная истина» была не малодушием, не двуличностью, а элементарным благоразумием, единственной возможностью внедрять в умы людей склонность к рациональному познанию, к исканию и постижению запретной истины, способствовать дезавуированию укоренившихся верований, охраняемых всемогуществом клирократии.

Возможно ли мирное, гармоническое сосуществование двух соперников — веры и разума, теологии и философии — в учении Сигера? Вынужденные говорить о такой возможности, аверроисты на деле отрицают ее. Теология у них если и царствует, то во всяком случае не управляет. Выражаясь метафорически, теология дает течь, не выдерживая потока философии; несмотря на все усилия ее экипажа, пассажирам необходимо переместиться на другое судно (см. 68, 123).

Постоянно повторяя, что верования, следующие божественному откровению, не могут быть ложными заблуждениями, Сигер вместе с тем никогда не ставит под сомнение противоречащие

им истины, основанные на рациональных доводах. Беспрекословно подчиняйся Священному писанию, поучает он, не прекращая поисков истины, не переставая размышлять о том, что истинно и что ложно на самом деле — в свете разума, а не во мраке веры. «Никогда не считал он ложным философский тезис, даже тогда, когда он называл истинным (противоречащее ему) верование» (82, 126).

Уже первый издатель сочинений Сигера сформулировал «психологическую загадку» Сигера: «Мы находим у Сигера признание превосходства веры и заявление об искренней приверженности ей. С другой стороны, он учил нас и по-своему убеждал в том, что человеческий разум научно доказывает нам философские истины, находящиеся в противоречии с поучениями откровения. Какой вывод следует из этих противоположных утверждений?.. Не было ли это лишь уловкой, предназначенной для сокрытия отсутствия веры и избежания цензуры и церковных преследований?» (66, 190). Издатель комментариев Сигера к «Физике» Аристотеля католический философ Ф. Деляй в своей работе о средневековой философии (изданной в серии «Католическая энциклопедия XX века» под лозунгом: «Я знаю — я верю») не может отрицать, что, хотя «Сигер всегда утверждает, что следует придерживаться веры, что разум может ошибаться и должен поэтому преклоняться пред высшим родом познания, он тем не менее продолжает поучать гетеродоксальным тезисам. Кто может точно определить уклончивый, скрытый и благочестивый элемент при подобном подходе?» (49, 110). Что же это, ориентация или дезориентация?

Можно сказать, ориентация на дезориентацию.

Для парижского епископата позиция Сигера не была загадочной. Он высказал свою разгадку в 1270 и 1277 гг., а римские инквизиторы окончательно «разрешили» ее в 1282 г. убийством Сигера. Клерикалы считали, что теологический привесок теории двойственной истины — не что иное, как дымовая завеса рационалистической гносеологии, к которой вынуждены были прибегнуть глашатаи «свободомыслия». Откровение не допускало откровенной критики. Предосторожности теории двойственной истины не спасли тем не менее ее сторонников, борцов против догматических предубеждений фидеизма, от преследований. Сквозь благочестие в ней явственно звучал, как пишет один из исследователей, Е. Фёгелин, «мотив агрессивности, поскольку авторитет разума заглушал авторитет установленной и узаконенной духовной системы... Агрессивный мотив не смягчался, а, скорее, становился более раздражительным из-за повторных заверений автора, что он отдает предпочтение установленной истине, даже если она вступает в конфликт с философскими выводами» (81, 517).

Оправдывая перипатетическую пропаганду, Сигер пишет в комментариях к «Метафизике» Аристотеля, что изучать его сочинения необходимо, даже если в них доказываются положения, противоречащие признанным истинам. «Никто не должен пытаться посредством разума исследовать то, что превосходит разум, или выяснять основания противоположных положений. Поскольку даже величайший философ может во многом ошибаться, никому не следует

отвергать католическую истину, следуя философским доводам, даже если он и не в состоянии их преодолеть» (6, 140). Ограждая философскую истину от религиозной, Сигер прибегает к апории естественного и сверхъестественного. Разуму доступны только естественные явления, совершающиеся в посюстороннем мире. Когда речь заходит о сверхъестественном, потустороннем, разум умолкает, внимая вещаниям откровения. Вера, по его словам, не предназначена для изучения природы.

Чрезвычайно интересно, как Сигер использует присущий его мышлению антидогматизм в целях некоторого смягчения напряженности с церковным догматизмом и легализации своего инакомыслия. Когда, пишет он, перед разумом встают сомнения, следует полагаться на веру (см. 66, 169). «Несомненно, Сигер весьма благоразумен в своей манере говорить, когда он пытается представить мнения, противоположные вере, как «вероятность» (*probabilitas*) и зачисляет на свой счет, но крайне лаконично и без всяких оснований ортодоксальные взгляды, словом, придерживается принципа двойственной истины. Однако вытекающие отсюда выводы, не будучи им высказаны, все же достаточно ясны» (64, 185). По видимости признавая превосходство веры над разумом, он по сути дела противопоставляет неизблемым, не допускающим пересмотра и переоценки догмам требующие непрерывного развития и совершенствования выводы философского познания. Научные истины не есть нечто раз навсегда данное разуму, а в противоположность религиозным верованиям являются ступеньками в прогрессе восходящего к постижению истины мышления.

Рациональное зерно различия Сигером научной «вероятности» и религиозной «достоверности» и есть различие относительной истины, контрастирующее с провозглашаемой теологией завершённой абсолютной истиной.

Сигер вынужден был пробираться между Сциллой фидеизма и Харибдой дискриминации. «...«Легальная» борьба против обскурантизма теологов у латинских аверроистов велась на основе концепции «двойственной истины»...» (37, 159). Иной возможности в условиях средневековья не было. Но все его старания умиротворить клерикалов были тщетны. Они не могли простить Сигеру его убеждения, что «в вопросах философии нет необходимости заботиться о согласовании с верой, даже если выводы науки оцениваются верой как еретические», как гласит § 21 осуждения 1277 г. «У латинских аверроистов... — констатировал М. Грабманн (католический издатель комментариев Сигера к Аристотелю. — Б. Б.), — часто встречаются заверения в преданности вероучению, что им нисколько не мешает без оглядки на религиозные нормы излагать враждебные христианству учения Аристотеля и Аверроэса весьма подробно и с несомненным внутренним сочувствием...» (33, 354). Все эти заверения находились в полном противоречии с их философской практикой, которая вопреки этим заверениям вырыла «глубокую пропасть между разумом и верой» (39, 81). Официально доктрина двойственной истины была осуждена на пятом Латеранском соборе 19 декабря 1513 г.

Э. Жильсон в отличие от своих томистских предшественников не находит оснований для сомнения в искренности религиозных высказы-

ваний Сигера, стремившегося примирить веру и разум. Теоретическое заблуждение учения о двойственной истине не колеблет, по его мнению, психологической добропорядочности искреннего католика. Однако объективный анализ исторической обстановки, в которой жил и творил Сигер, мужественно использовавший все доступные ему возможности для противоборства с засильем церковной ортодоксии и обрушившимися на него преследованиями, не позволяет согласиться с этим мнением. И весьма сомнительным выглядит также выступление польского историка средневековой философии Э. Куксевича на интересной дискуссии о «медиацентризме», организованной Институтом философии Варшавского университета, в котором он заявил, будто «аверроист XIII в. Сигер Брабантский был человеком безусловно верующим, но система его не причастна к христианской философии, так как она находилась в явном противоречии с тезисами, сформулированными религией, и он не оставался под вдохновением сферы религиозного мировоззрения... Но это исключительная ситуация, и люди всегда подвергают сомнению, был ли то действительно верующий человек» (72, 180). Куксевич воскрешает, таким образом, «психологическую загадку» Сигера. Марксистскому же историку философии следует, вероятно, заниматься не психоанализом, а изучением объективной исторической роли философов, их места в философской борьбе прогрессивных и реакционных идеологов, внесших вклад в развитие или торможение философской мысли.

Решающее значение имеет то, что, по справедливому замечанию одного исследователя, в твор-



честве Сигера «берет начало диссоциация собственно философской сферы с контекстом христианской теологии. Авторитет разума вступает в соперничество с авторитетом истины откровения... Вот почему изучение Сигера Брабантского является исследованием восхода (emergence) суверенного интеллекта... Интеллект провозглашает свою независимость...» (81, 507), подавленную средневековой схоластикой.

ПРЕДВЕСТНИК  
ФРАНЦУЗСКОГО  
МАТЕРИАЛИЗМА

**В** «Святом семействе» К. Маркс и Ф. Энгельс определили номинализм как *«первое выражение материализма»* в средневековой философии (1, 2, 142). В ясной, отчетливой форме французский номинализм был выражен в работах учителя Абеяра — Иоанна Росцелина Компьенского (ок. 1050—1124). Ни одно из его сочинений не сохранилось, и все сведения о нем почерпнуты из работ его критиков, направленных против воззрений Росцелина, несовместимых с христианской ортодоксией. В 1092 г. этот «еретик диалектики», как назвал его Ансельм Кентерберийский, был осужден Суассонским собором. «Конечно, — писал В. И. Ленин, — в борьбе средневековых номиналистов и реалистов есть аналогии с борьбой материалистов и идеалистов», но, «чтобы изучить серьезно связь хотя бы средневековых споров с историей материализма, потребовалось бы особое исследование» (2, 25, 37—38).

Явственно материалистическая тенденция выражена также в несохранившихся работах Давида Динанского, осужденного в Париже за свои

еретические убеждения в 1210 г. Как известно из полемических выступлений против него Альберта и Фомы, Давид Динанский, в духе материалистического пантеизма предвосхищая Спинозу, отождествлял первоматерию как единственную субстанцию с богом. О Сигере основоположникам марксизма ничего не было и не могло быть известно, поскольку историко-философское воскрешение его начало осуществляться лишь в самом конце прошлого века.

Ключом к осмыслению специфики борьбы двух лагерей в схоластической философии является пронизательное замечание Ф. Энгельса: «Вопрос об отношении мышления к бытию, о том, что является первичным: дух или природа, — этот вопрос, игравший, впрочем, большую роль и в средневековой схоластике, вопреки церкви принял более острую форму: создан ли мир богом или он существует от века?» (1, 21, 283). Основной вопрос философии, решение которого на протяжении всей истории философии предопределяет принадлежность к одному из двух борющихся лагерей, в средние века выступал именно в таком, онтологическом плане. Эта постановка вопроса таила в себе конфронтацию атеизма и теизма (в гносеологии — конфронтацию разума и веры).

Непременным критерием материализма в любой его исторической форме, его первой аксиомой является признание первичности материи как первоосновы бытия, всего сущего, как возможного, так и действительного. Поэтому основной, первостепенной задачей тяготевшей к материализму средневековой философии было прежде всего так или иначе отделаться от бога как первичного, изначального по отношению к

материальной действительности, от понимания материи как якобы вторичной, производной, зависимой от нематериального, духовного, божественного первоначала. То была наиболее трудно разрешимая в тогдашних исторических условиях задача. Латинский аверроизм, вдохновляемый Сигером, занимал в этом вопросе материалистическую позицию, отстаивая несотворенность, первичность, вечность и бесконечность материи, категорически отрицая бытие бога самого по себе, когда ничего еще не было, его бытие в небытии.

Подходя к материалистическому решению основного вопроса философии и к вытекавшему отсюда решению других коренных вопросов, явно расходившихся с религиозными догмами, Сигер не мог открыто высказывать свое убеждение в несостоятельности и неприемлемости последних. Он вынужден был, пользуясь учением о двойственной истине, приспособляться к тому, что фактически отвергалось его философскими доводами. Элементарное благоразумие требовало от него осенять крестным знамением свое безбожное инакомыслие, сопровождая неверие возгласом: «Помоги, господи, моему неверию!» Осуществляя логические доказательства своих философских воззрений, Сигер никогда не приводит теологических аргументов, несовместимых с его доказательствами. Разум сам по себе, вера сама по себе. Его дело — философия, а что сверх того, то... от божественного откровения, непостижимого для нашего несовершенного разума, непригодного к роли служанки богословия. А философия обходится без божьей помощи и не претендует на абсолютную истину, довольствуясь постижением всевозрас-

тающей вероятности, правдоподобности. Так благочестиво оправдывается коллизия веры и разума.

Парижский магистр постоянно обращал внимание своих слушателей и читателей на противоречия между философскими умозаключениями и религиозными верованиями. Он не замалчивал несовместимость тех и других и не старался софистическим балансированием примирить или хотя бы смягчить эти противоречия, вуалируя их альтернативность. «Сигер и его приверженцы заявляли, что определенные философские выводы необходимы, т. е. неизбежны, в рациональном плане, хотя они и противоречат утверждениям веры...» (52, 276). Добавляя вслед за этим, что последние не допускают сомнения, он отнюдь не дезавуировал философские умозаключения, не только не приводил доводы, свидетельствующие об их несостоятельности, но продолжал их обоснование, внедряя их в сознание своих учеников. Постоянные оговорки о неприкосновенности святоположных истин для разума нисколько не мешали его пропаганде и доказательству отрицаемых религией философских знаний. Сигер возвещал, что «никто не должен познавать разумом то, что является сверхразумным или противоречит разуму. Поскольку философ, сколь бы он ни был великим, во многом может ошибаться, никто не должен отрицать католические истины, если по каким-либо философским доводам он не в состоянии их уразуметь» (6, ХХІХ).

Каждый раз, когда излагаемое им философское учение вступает в противоречие с церковной догмой, Сигер не умаляет его достоверности и убедительности, а ограничивается ссылкой на

его несоответствие не допускающим сомнения в своей истинности ортодоксальным требованиям. Философские выводы — необходимые следствия рационального познания независимо от того, соответствуют ли они неоспоримым религиозным истинам. Непрестанными заверениями о том, что церковные каноны не могут быть подвергнуты суду разума, Сигер устанавливает барьер между философией и теологией, шествуя по пути разума, удаляющему его от веры. Философии не по пути с религией: *sunt suique* (каждому свое). Благочестивые оговорки сопровождают его рассуждения: нельзя не верить, но следует знать. «Каждый раз, когда он сознает, что защищает осужденное положение, он заявляет, что в соответствии со своей ролью философа излагает мнения Аристотеля и других философов...» (52, 276) независимо от того, совпадают ли они с церковными установлениями. Не могу же я, говорил Сигер, утаивать мнения Аристотеля, если они расходятся с тем, что нами признано истиной (*Unde non est hic intentio Aristotelis celenda, licet sit contraria veritati*). Такой подход давал Сигеру возможность распространять запретные воззрения, на которые наложено церковное вето. Ведь, «излагая мнения Аристотеля», он и не думает его опровергать, подвергать сомнению в свете рациональных критериев. Напротив, он не ограничивается аутентичным изложением взглядов рассматриваемого философа, простой констатацией того, что так думал Аристотель в отличие от других философов, а представляет эти взгляды «как метафизические тезисы, имеющие достоверное значение, соответствующее действительности» (65, 9—10).

Сигер в своих лекциях и рукописных комментариях обстоятельно излагал взгляды Аристотеля по рассматриваемому предмету, затем подвергал их анализу, высказывая о них собственные соображения и суждения, придерживаясь, как правило, их аверроистского истолкования. Всячески стараясь при этом обойти католические догмы, он не принимал их во внимание, довольствуясь оговорками в духе «двойственной истины». В некоторых обнаруженных столетия спустя его рукописях положения, наиболее резко опровергающие священные верования, зачеркнуты.

То была роковая неизбежность. Этого не отрицают и современные неотомисты, признающие, что изложение Сигером своих философских убеждений было «крайним благоразумием, по меньшей мере в том, что касается формы... Сигер Брабантский... довольствуется изложением философских выводов, утверждая прямо при этом... превосходство истины откровения. В случае конфликта решает уже не разум, а, напротив, вера. Но Сигер распространяет свое благоразумие еще дальше... никогда он не пользуется словом «истина», характеризуя результаты философского умозрения...» (55, 561—562). «Несомненно, — заключает, Жильсон, — во многом соображения простого благоразумия служили достаточным основанием его поведения; клерк и магистр Парижского университета в той обстановке, в эпоху, насыщенную религиозной верой, Сигер не мог даже вообразить, чтобы превознести разум выше откровения. По крайней мере, если он и думал об этом, он не мог даже мечтать это высказать...» (там же, 562).

О том, как оценивали вынужденные оговорки Сигера церковные властители, достаточно наглядно свидетельствуют его осуждения. А Фома Аквинский, специально призванный в Париж для нейтрализации его влияния, в своей университетской проповеди прямо заявлял: «Находятся люди, занимающиеся философией и утверждающие то, что не является истинным согласно вере; а когда им говорят, что это противоречит вере, они отвечают, что так говорил Философ, но сами они этого не утверждают, а, напротив, только лишь повторяют слова Философа» (цит. по: 55, 564). Иной возможности способствовать распространению разумного мышления у них не было. Да и эта возможность, как мы знаем, была вскоре пресечена и подавлена.

Тем не менее Сигер твердо и недвусмысленно придерживался материалистического решения основного вопроса философии в той его постановке, какую этот вопрос принял, согласно приведенному выше пояснению Ф. Энгельса, в условиях средневековой гегемонии религиозной идеологии. Основной вопрос философии предстал в виде альтернативы: либо нематериальное божественное первоначало предшествовало существованию материального мира и сотворило его из ничего, либо первоматерия существовала изначально и вечно. Решение этого вопроса было не только выражением конфронтации идеализма и материализма, но в равной мере — веры и знания. Материалистическое решение категорически исключалось верой как богохульство, атеистическое неверие, ибо «в начале сотворил бог небо и землю» (Быт., 1, 1), «вот происхождение неба и земли, при сотворении их...»



(Быт., 2, 4). «Я есмь альфа и омега, начало и конец, говорит господь...» (Откр., 1, 8). Сигер твердо и неуклонно шел по пути, предначертанному Ибн-Рушдом, невзирая на вытекающие из этого грозные последствия. Тезис 5 церковного осуждения 1270 г. вполне обоснованно обвинил в еретичности сигеровское утверждение, что «мир вечен». И это обвинение было повторено в тезисах 1277 г.

Как известно, Аристотель уделял много внимания вопросу о возникновении мира, отвергая абсолютное возникновение «сущего из не-сущего». Материя не может быть ни исчезающей, ни возникающей: «Ведь если бы она возникла, в основе ее должно лежать что-нибудь первое как субстрат, внутренне присущий ей, откуда бы она возникла, но как раз в этом и заключается ее природа, так что в таком случае она существовала бы прежде возникновения» (16, 21). В XII книге «Метафизики» он утверждает, что «нельзя приписывать возникновения ни материи, ни форме... Ибо всякий раз изменяется что-нибудь, действием чего-нибудь и во что-нибудь... Поэтому процесс пойдет в бесконечность... (15, 205). А в работе «О возникновении и уничтожении», которой Сигер посвятил наряду с «Метафизикой» специальный комментарий, мы читаем, что «абсолютного возникновения и абсолютной гибели не существует». «Аристотель, — констатирует Г Зибек, которого никак нельзя заподозрить в пристрастии к материалистической тенденции античного мудреца, — нигде не называет бога прямо творцом... Во всяком случае о создании мира божественной волей у Аристотеля нет и речи» (31, 36, 37). «Как уже видно отсюда, — заключает Зи-

бек, — краеугольным камнем аристотелевской метафизики является учение о *вечности мира*» (там же, 44).

Арабский Комментатор твердо отстаивал это перипатетическое положение, имевшее в то время первостепенное значение для решения основного вопроса философии, проложив тем самым путь к материализму в западноевропейской философии. Обдумывая апорию «все необходимо должно или возникнуть когда-то, раньше не существуя, или быть вечным» (16, 138), Аристотель отрицает сотворение мира и возможность беспричинных следствий и тем не менее допускает неподвижный перводвигатель. Ибн-Рушд безоговорочно придерживается идеи вечности и несотворенности мира. Опровергая возражения аль-Газали, он приводит четыре доказательства в пользу своего убеждения, заключая, что «материя как таковая не образовывается, ибо если бы она образовывалась, то нуждалась бы в другой материи — и так далее до бесконечности» (31, 468). Небытие не может вызвать бытие.

Такое утверждение, издевается арабский медик над своим противником, «похоже на бред больного, страдающего воспалением грудобрюшной преграды» (там же, 491). Не может быть сомнений в том, что «извечное в прошлом не имеет ни начала, ни конца» (там же, 481). Он не скрывает того, что для мусульман трудно признать мир извечным, что это философское убеждение противоречит религиозной вере в то, что мир создан богом и является его чудотворным произведением. Он ясно видит религиозно-философскую альтернативу первичности либо вторичности материального мира. «Да будет!» аллаха не может удовлетворить разумного чело-

века. Оно пригодно лишь для темной, невежественной массы, не способной к философскому размышлению, да и Священное писание не сводит концов с концами: «В начале сотворил бог небо и землю. Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и дух божий носился над водою... И сказал бог: да будет твердь посреди воды... И стало так» (Быт., 1, 1—6). А в Коране: «И он тот, который создал небеса и землю в шесть дней, и был его трон на воде...» (сура 11, § 9). Стало быть, здесь не признается, что бог существовал вместе с чистым ничто. Отсюда следует, что до сотворения им мира существовали и трон и вода. Может ли здравый смысл мириться с такими уверениями? На кого они рассчитаны? Для кого предназначены? Во всяком случае не для философа; тем более не для Сигера.

Одним из трех вопросов, справедливо замечает Жильсон, по ответу на который можно определить, был ли средневековый философ аверроистом, является вопрос о том, «доказывает ли философия, что движение и мир вечны» (55, 367). Ответ, который дает Сигер на этот вопрос, недвусмыслен: мир и его движение вечны. Обвинение, выдвинутое в 1277 г. клерикалами, соответствует действительности: осуждаемые философы действительно отрицали возникновение мира (*mundi novitatem*), настаивая на его вечности, отрицая сверхъестественную причинность, утверждая, что сотворение мира невозможно, несмотря на то что это противоречит требованию веры.

В работе «О вечности мира» и в комментариях к аристотелевскому «О возникновении и уничтожении» Сигером последовательно обо-

сновывается этот фундаментальный принцип. При этом он, в полном соответствии с учением о двойственной истине, заявляет о диаметральной противоположности ответа на этот вопрос знания и веры: согласно вере, мир является новым (*mundus novum est*) и движение есть нечто новое. Но это, замечает Сигер, не должно служить основанием для опровержения веры разумом. Вера не может, однако, быть знанием или мнением; не может она быть наукой, ибо наука прежде всего полагается на доказательства, тогда как вера никогда не доказуема, ибо полагается на авторитеты. Приведенные слова благоразумно зачеркнуты в рукописи Сигера.

В этой связи чрезвычайно поучительно высказываемое Сигером соображение, о соотношении двух категорий, имеющих первостепенное значение в перипатетизме, — возможности и действительности. Не только каждой действительности предшествует ее возможность, но и каждой возможности необходимо предшествует определенная действительность. Стало быть, нелепо предположение, что возможности существования мира не предшествовала никакая действительность. Исходя из этого, философия в отличие от веры отстаивает убеждение, недвусмысленно сформулированное уже в названии работы Сигера «О вечности мира». Не сомневаясь в ее достоверности и не скрывая ее противоречия вероучению, Сигер твердо и неуклонно придерживался философской аксиомы, сформулированной еще в V в. до н. э.: *ex nihilo nihil fit et in nihilo nihil reverti potest* (ничто не происходит из ничего, и ничто не может превратиться в ничто). А такое убеж-

дение неизбежно влечет за собой совершенно определенный ответ на вопросы о первопричине всего сущего и творении из ничего.

Допустимы лишь две возможности: либо нечто возникло из чего-либо иного и новая субстанциальная форма необходимо предполагает предварительное наличие другой, преходящей субстанциальной формы как материальной возможности, либо нечто существовало извечно и не является результатом возникновения. В первом случае речь идет о возникновении во времени, во втором — о вечности. В том и другом случае исключается возможность возникновения из ничего. Таким образом, учение о вечности мира утверждает вечность материального мира, материальность несотворенного мира. Всякое возникновение или сотворение есть нечто иное, как изменение, преобразование, предполагающее материю как нечто изменяющееся.

Тем самым вечность, несотворенность первома́терии нераздельна с вечностью движения, неотъемлемо присущего материи. По самой природе своей материя есть движущаяся материя. Сигер и в этом вопросе следует утверждению Аристотеля, согласно которому «невозможно, чтобы движение либо возникло, либо уничтожилось (ибо оно существовало всегда)» (15, 208). Движение (понимаемое Сигером, как и Аристотелем, не механистически, а в широком стихийно-диалектическом смысле, как изменение, преобразование, обновление) немислимо вне времени, «ведь время — или то же самое, [что движение], или — некоторое свойство движения» (там же). Нераздельно связанное с движением, время не может быть ни возникшим, ни уничтоженным; оно, как и движущая-

ся материя, не имеет ни начала, ни конца. «До» и «после», «раньше» и «позже» бессмысленны вне движения материи. Было время, когда не было времени?! Нелепейший софизм!

В учении о вечности мира Сигер (вслед за Аверроэсом и в отличие от Аристотеля) сращивает метафизику с физикой, устраняя неподвижную абсолютную первопричину. Посюстороннее приобретает автономию по отношению к потустороннему. Дело познания — достижение не удаленной от мира конечной первопричины, а поиски непосредственных причин. «Ложно, что все предопределено первой причиной...» (тезис 197) — один из аверроистских тезисов, осужденных церковниками в 1277 г.

Аверроистское понимание бесконечной цепи каузального детерминизма есть не что иное, как обоснование закономерного самодвижения материи. Для Сигера «двигатель неподвижного есть часть приведенного в движение самим собой» (тезис 67). Утверждения, что движимое предполагает движущее, что движение данной вещи стимулируется воздействием другой вещи и ограничивается противодействием среды, не исключает допущения спонтанного движения, каким является тяготение. Притом внешний двигатель в свою очередь причинно обусловлен, что не допускает неподвижного первоначала. Коль скоро движение есть переход возможности в действительность, то материи как «принципу возможности» подвижность имманентна. Атрибутивность движения материи сочетается при этом не со стихийностью форм движения, а с их закономерностью, причем эта естественная закономерность, являющаяся объектом научного познания, противопоставляется вере в бо-

жественное провидение, божьей воле, парализующей научное познание.

Четкая детерминистическая позиция Сигера исключает божественное предопределение. Законы природы реализуются вне и независимо от божественного вмешательства в ход вещей. Все события совершаются не как результат регулирующей их божьей воли, а в силу естественной необходимости, причем отмежевание от провидения не влечет за собой фаталистического толкования детерминизма. Необходимость не исключает случайности, а включает ее. Осуждение аверроистского тезиса «Ничто не возникает случайно, но все появляется по необходимости» (тезис 21), направленное против детерминизма, вульгаризирует воззрение Сигера, согласно которому случайность не исключается необходимостью, а является одним из ее проявлений и возникает с необходимостью.

Одно из произведений Сигера озаглавлено «О необходимости и случайности причин». В нем отвергается беспричинная первопричина и утверждается закономерность случайности в цепи причинной обусловленности. С точки зрения божественного предопределения случайность непостижима, тем не менее она возможна, когда следствие данной причины не осуществляется, наталкиваясь на противодействие, обусловленное противостоящей ему сверхъестественной причиной. Сигеровский детерминизм избегает фатализма, учитывая взаимодействие причинных цепей. Закономерность не исключает, а включает случайность. Хотя следствие по отношению к причине необходимо, однако это не безусловная, абсолютная необходимость. Но вместе с тем ничто в мире не происходит из

абсолютной случайности. Переход возможности в действительность не означает *единственную* возможность, *предопределенную* божьей волей, а допускает также причинно обусловленные случайности.

В этом вопросе, как и во многих других, Сигер следует Аристотелю, разъясняющему во II книге «Физики», что «для всего, возникновение чего мы приписываем самопроизвольности или случаю, имеется определенная причина» (16, 30) и следует не замалчивать или отрицать случайность, а различать причину «по себе» и «по совпадению» — субстанциальную и акцидентальную (см. там же, 31). В качестве наглядного примера последней Сигер приводит следующий: двое слуг посланы их хозяином с одним и тем же поручением, но пошли разными путями; их встреча на месте назначения была для них случайностью, но обусловлена была неведомым каждому из них распоряжением хозяина. Эта теория закономерности, включающая единство необходимости и случайности, имела большое значение не только как отрицание фаталистического предопределения, но и как противовес индетерминистическому религиозному верованию в чудеса, играющему огромную роль в церковной догматике. Оно в равной мере направлено как против божественного провидения, так и против мифологии с ее чудесами.

Аверроизм, как арабоязычный, так и латинский, решительно выступает против включения чудес в сферу миропонимания, которое должно быть основано на научном познании действительности. Церковники же (тезисы 38 и 46) негодуют по поводу того, что аверроисты, не



признавая бога как действующую причину в естественном ходе вещей, считают, что все случайные отклонения от обычных явлений имеют столь же естественное, а не сверхъестественное происхождение. Рациональное объяснение случайностей не внушает доверия к чудесам при наличии необычных и непредвиденных событий. «Теперь, — заявляет Сигер, — нам нет никакого дела до божественных чудес, поскольку мы рассматриваем естественные явления естественным путем» (66, 154). Приведя эти слова Сигера, П. Мандонне резонно заключает, что для Сигера утверждения откровения лишены всякой рациональной ценности по отношению к материальному миру, должны быть устранены из его понимания и не имеют ничего общего с умозаключениями нашего разума (см. там же, 151).

В своей работе о философских воззрениях Данте Э. Жильсон замечает, что «для христианских аверроистов не возникает никакой проблемы о соотношении между естественным и чудотворным» (57, 312). И в этом Жильсон прав: о логическом противоречии можно говорить в пределах логических суждений, когда же речь идет об откровении — никакая логика неуместна. Учение о двойственной истине, разграничивая разум и веру, аннулирует претензии верований на логические критерии и их сопоставление с рациональными аргументами.

Отказ от догматов сотворения мира и царящего в сотворенном мире божественного провидения влечет за собой понимание развития как закономерного процесса, естественной закономерности, не требующей сверхъестественного

вмешательства. Библейский миф о сотворении мира исключает становление более совершенных форм материи из менее совершенных, высших из низших. Объясняя возникновение каждого высшего вида, Библия апеллирует к шестидневному акту творения. Растения, животные, а тем более разумное существо, человек, для откровения не результат развития материи, прогрессивного формирования нового, а самопроизвольных актов божественного созидания: «Да будет!» Библейская мифология не допускает прогрессивного саморазвития. Для создания более совершенного из менее совершенного требуется особый созидательный волевой акт. Новые виды сущего, возникающие в силу имманентного, закономерного самодвижения, исключаются.

Особо нетерпимо было для христианских ортодоксов следующее отсюда убеждение, что «никогда не было первого человека» (тезис 6 1270 г.), т. е. отрицание божественного сотворения Адама. Это убеждение повторно осуждено в 1277 г. в инкриминируемом авероистским еретикам тезисе 9: «Не было первого человека и не будет последнего, напротив, всегда было и всегда будет рождение человека от человека...» Сигер отвергает антиэволюционный принцип возникновения нового, ведущий в конечном счете к всемогущей и всесовершеннейшей первопричине. «Человек совершеннее осла, но следует ли отсюда, что человек есть причина осла?» — иронически вопрошает он. А ведь это сказано за шестьсот лет до появления преследовавшегося церковью учения о происхождении человека (правда, не от осла, а от обезьяны).

Идя по проложенному Ибн-Рушдом пути, Сигер подвергает материалистической переработке гилеморфизм Аристотеля, дуалистическое расчленение им материи и формы. В этом наиболее рельефно сказывается своеобразие восприятия аверроизмом перипатетизма. «Натур-философия и природоведение христианского Запада начинаются с освоения Аристотеля, но это освоение с самого начала связано с совершенно самостоятельной критикой...» (65, 10). Формально аверроисты не подвергают критике гилеморфизм, сохраняя терминологию Аристотеля, но по существу они отвергают свойственный античному философу отрыв формы от материи. Так, Г. В. Шевкина пишет, что «Сигер Брабантский пытается избавиться от дуалистического разрыва в учении Аристотеля между понятиями материи и формы» (39, 40), хотя сами эти понятия сохраняются.

Для латинского аверроизма характерно утверждение нераздельности формы и материи, их нерасторжимой взаимосвязи. Одна без другой не существует. Нет формы самой по себе, без материи, как нет и материи самой по себе, без формы, т. е. бесформенной первоматерии. Форма есть всегда «телесная форма». Различие между ними не в их самостоятельном бытии, а в понятиях, выражающих всеобщее и особенное — спецификацию бытия всякой материи. Материя вечна, но не неизменна, всегда обладает некоей определенной, преходящей формой. «Вечность материи становится предпосылкой постоянства изменения» (33, 163). Не только действительность, но и возможность изменения предполагает материю. Ведь движение для Сигера не что иное, как осуществление, «завер-



двух лагерей в средневековой философии. «Проблема универсалий — существенная характеристика схоластики — стала той формой, которую в средневековой философии обретает основной вопрос философии» (80, 36). Однако многие историки философии не различают при этом существенного гносеологического расхождения во взглядах противников схоластического идеализма, отождествляя номиналистов и концептуалистов в развернувшемся в схоластической философии споре об универсалиях.

Дунс Скот действительно был нестрогим номиналистом. Советские исследователи считают, что все еще довольно распространенная квалификация его как номиналиста в самом деле несправедлива. «Дунс отрешивается от номиналистов. Вместе с тем он отмежевывается и от реалистов» (38, 83), предпочитая тем и другим концептуализм. Для него, в отличие от номиналистов, «общее — не только продукт ума, оно имеет основу в самих вещах» (42, 306), универсалии не являются фикциями интеллекта, беспредметными понятиями, *flatus vocis* (голосовыми звуками).

Не был номиналистом и забытый до конца прошлого века Сигер, уже преподававший в Парижском университете в год рождения Дунса Скота. Можно согласиться с И. Вороницыным, что «номинализм и аверроизм... на исходе средних веков являются, часто сливаясь друг с другом, формой антирелигиозной общественной мысли» (25, 40), но нельзя согласиться с теми, кто не различает концептуализм латинских аверроистов от номиналистической теории познания. Так, Г. Лей утверждает о Сигере, что «в понятии он видит отражение объ-

ективной действительности. В споре между номиналистами и представителями идеалистического реализма понятий он становится на сторону номиналистов» (33, 308). При этом Лей возражает К. Фослеру, который «считает нужным противопоставлять номинализму «концептуализм», полагая, что «такое обычное в идеалистической (?!) истории философии различие приводит к тому, что противопологаются взгляды, на деле единые» (там же, 291). Однако их единодушие в отрицании схоластического реализма вовсе не было тождественным решением проблемы общих понятий. И не случайно прогрессивный для своего времени номинализм впоследствии был использован Беркли в интересах субъективного идеализма. В антиреалистическом лагере средневековья концептуализм можно оценить выше номинализма, несмотря на видимость «радикализма» номиналистов в борьбе против «реалистов», унаследовавших платоновские идеи.

Говоря о концептуализме, следует различать две его противоположные тенденции: материалистическую, единым фронтом с номинализмом борющуюся против схоластического «реализма», и идеалистическую, отстаиваемую Аквином, представляющую не что иное, как сдержанный вариант того же схоластического «реализма» в споре об универсалиях. Как решал гносеологический вопрос о соотношении общих понятий и единичных, индивидуальных вещей Философ? И Ибн-Рушд и Сигер ссылаются на приводимое Аристотелем в качестве примера понятие цвета — белизны: нет цвета, если бы не было окрашенного предмета. «Единое... по форме бывает множественным по числу, то есть

бывает разделенным по материи... Так, например, тело делимо само по себе, а белизна делима акцидентально, то есть поскольку делимы тела, в которых она имеется» (31, 417—418).

Для материалистических истолкователей Аристотеля материя — всеобщее, форма — особенное, их единство — единичные, отдельные вещи. Общее не существует вне формы и материи, само по себе. Но «само по себе», по словам самого Аристотеля, нужно брать «не в логическом смысле, а поскольку по себе видимое в себе самом заключает причину, почему оно видимо» (17, 55), т. е. как объективную действительность. Такая постановка вопроса несовместима с номинализмом. И когда Г. Лей, излагая учение Аверроэса, сообщает, что для него «существующий в... действительности... шар предшествует понятию шара» (33, 173), что общее понятие потенциально существует в природе познаваемых вещей, в противном случае восприятие единичных вещей в обобщенном виде было бы обманчивым (см. там же), он невольно опровергает свое определение аверроизма как номинализма. А то, что, «кроме отдельного человека, не существует человек сам по себе», несколько не противоречит концептуализму. «...Известные нам универсалии, — писал Ибн-Рушд, — также обусловлены природой существа...» (37, 181). Полемизируя с аль-Газали, он пояснял: «Философы, утверждая, что универсалии существуют в уме, а не в предметах внешнего мира... вовсе этим не хотят сказать, что универсалии вообще не существуют в предметах внешнего мира» (31, 475). Как же можно отождествлять концептуализм с номинализмом?





в виде определенной [материальной вещи], но поскольку она наделена определенным качеством и поскольку она подпадает известному понятию» (17, 73). Аверроэс и латинские аверроисты придерживались этой материалистической линии в теории познания. «...Истинное знание, — со всей четкостью определяет Ибн-Рушд, — есть знание вещи такой, как она есть» (31, 516). Критерием истины служит не признание того или иного убеждения всеми людьми, а соответствие объективной действительности, реальному существованию, служащему источником познания. Бытие предшествует познанию, оно причина отображающего его нашего знания.

Сигер неуклонно следовал в том же направлении, отвергая как скептическую дискредитацию объективности чувственных восприятий, так и иррационалистическое отрицание возможности рационального познания. «Исходная позиция Сигера в теории познания — материалистическая», — с полным основанием заключает Г. Лей свой анализ гносеологических принципов латинского аверроиста (33, 318). «Материалистическая теория отражения связана у Сигера Бранбантского с доверием к человеческому разуму, способному познавать материальную действительность» (там же, 314). Причем познаваемость, доступность познанию, отнюдь не идентифицируется им с познанностью, а является стимулом непрерывного прогресса научного познания, преодолевающего предрассудки и предубеждения.

На материалистическом решении второй стороны основного вопроса философии аверроистами основывается решение проблемы соотно-

шения чувственного и рационального компонентов познания — ощущения и понятия. И в этом предвестники материализма Нового времени занимали позицию, чуждую как эмпиризму, так и характерной для схоластики спекулятивной силлогистической эквилибристике. В данном случае они продолжали свойственную аристотелизму линию сочетания сенсуализма и рационализма.

Как сам Ибн-Рушд, так и его парижские последователи не довольствуются в своей теории познания изучением соотношения познающего субъекта и познаваемого объекта. Они уделяют также большое внимание анализу самопознания интеллекта, исследованию структуры самого познания и процесса его деятельности. В соответствии с перипатетическими принципами аверроизм усматривает двуединство познания, различая две сочетающиеся в нем разновидности: пассивный и активный разум. Первый — носитель чувственных восприятий, ощущений (*phantasmata*), второй — понятий. Пассивный разум отражает единичные материальные предметы, действующие на наши органы чувств. Это не что иное, как присущая высшей форме материи способность различать свойства отдельных вещей, существующих вне сознания. Строго говоря, при всей своей пассивности, причинной обусловленности воздействием извне пассивный разум содержит благодаря сравнению, памяти и воображению и некую активную возможность. Однако ему доступны исключительно индивидуальные элементы познания, которыми он оперирует.

Иное дело — активный разум, оперирующий общими понятиями, из которых он конструирует

ет суждения и умозаключения. Функция этого интеллекта — абстрагирование и обобщение, извлечение общего из единичного. Тем самым активный разум обусловлен пассивным разумом. Он нуждается в чувственных данных как обрабатываемом им материале, сырье. В этом отношении чувственные восприятия первичны по отношению к понятиям и идеям, аналогично тому как отдельные вещи первичны по отношению к пассивному разуму. Правда, в одном случае речь идет о связи материи и сознания, а в другом — о внутренней связи в пределах разума, причем зависимость понятий от представлений не пассивна: активный интеллект *освещает* данные чувственного опыта, которые до этого (если иметь в виду зрительные ощущения) были бы неосуществимы без *физического* освещения. Активный разум перерабатывает материал, данный ему пассивным разумом, извлекая из него понятия, а понятия столь же активно перерабатываются им в суждения, которые в свою очередь используются в процессе познания как посылки умозаключений, подобно тому как орудия используются в процессе труда.

Таким образом, различие, разграничение восприятий и понятий, единичного и общего, пассивного и активного разума не исключает, а, напротив, предполагает их взаимосвязь и взаимозависимость. Один без другого беспомощен. Если пассивный разум первичен по отношению к активному разуму, он вместе с тем и вторичен по отношению к нему как познавательному ориентиру. Их взаимодействие особенно наглядно выражается в научном познании, объектом которого является не всеобщее, а особенное — по-

стижение разумом в понятиях специфических форм общего, единого, присущего различным видам и родам единичных вещей.

Нельзя не заметить рациональное зерно в этом учении об активном разуме. Оно является как бы историческим преддверием к преодолению трактовки познавательного отражения как пассивного, инертного процесса, к уяснению отражения как *взаимодействия* объекта и субъекта познания. Конечно, теория познания латинского аверроизма не выходит за рамки созерцательной гносеологии. Она далека (несмотря на свою «орудийную» терминологию) от понимания роли и критерия общественной практики в теоретическом осмыслении бытия. Все же действительный мотив в теории познания не только не ослабляет ее материалистический характер, но углубляет, совершенствует его. Искать у Сигера иного решения соотношения теории и практики было бы элементарным нарушением историзма.

#### «МОНОПСИХИЗМ»

Психофизическая проблема — существенный элемент первой стороны основного вопроса философии, и борьба вокруг ее решения на протяжении всей истории философии велась между материалистическим и идеалистическим лагерем с такой же остротой, как и вокруг онтологической проблемы. С большим ожесточением развернулась она и между противоборствующими течениями на арене схоластической философии XIII в. «Дуэль» латинского аверроизма и томизма из-за трактовки соотношения души и тела развивалась в яростной, сокрушительной по-

лемике ортодоксов и гетеродоксов, блюстителей веры и поборников разума. Причем характерной особенностью этой борьбы было различное истолкование и использование аристотелизма.

Половинчатость, двузначность философии Стагирита давала достаточное основание для такого противоборства, для опоры как на материалистические, так и на идеалистические мотивы его психофизических воззрений, на непоследовательность, нерешительность его позиций, обнаруживающиеся при сопоставлении его физики и метафизики и отчетливо выступающие в его работе «О душе». Дело в том, справедливо заметил по этому поводу П. С. Попов, что ««О душе» заключает в себе точки зрения, часто несовместимые (то душа самостоятельная реальность, изначальный принцип, то она лишь энтелехия физического тела, не самостоятельная, а форма чего-то другого...)» (17, 116). Тщательно исследовавший этот вопрос Э. Г. Вебер вполне убедительно заключает, что «исторической истиной является то, что Аристотель возвел в «О душе» грандиозную апорию...» (78, 312). С одной стороны, по мнению Аристотеля, «не тело есть осуществление души, но душа [есть осуществление] известного тела. Поэтому правильно думают те, кому представляется, что душа не может существовать без тела и не является телом. Ведь душа не есть тело, а есть нечто принадлежащее телу, поэтому-то она и пребывает в теле, а именно в определенном теле...» (17, 41). Последовательное развитие этой мысли открывает путь к материалистическому решению психофизической проблемы.

Но в то же время Стагирит, различая рас-

тельную, животную душу и человеческий разум и расчлняя пассивное, чувственное, одушевляющее материю начало и активный (деятельный) мыслящий, творческий интеллект, сознает их несовместимость: «Что касается разума и теоретической способности, то [пока в этом вопросе] еще нет ясности, но кажется, что [тут] другой род души и что только эти способности могут отделяться, как вечное от тленного. Относительно прочих частей души... ясно, что их нельзя отделить, как утверждают некоторые» (там же, 40). Отсюда один шаг до идеалистического утверждения, что «немыслимо уму быть связанным с телом», ибо если «чувствующая способность не бестелесна, ум же отделим [от тела]» (там же, 95). Перед нами дуалистическое решение психологической проблемы, основанное на жестком разрыве ощущения и мышления и подкрепляемое гилеморфизмом, допускающим не только динамическое преобразование материи формой, как возможности в действительность, но и нематериальную действительность — «форму форм».

Гносеологическим корнем перипатетического отступления к идеализму является исключение самодвижения материи. Пассивность материи «парализует» материализм. Само по себе убеждение, что в действительности не существует материи «вообще», что как таковая она есть лишь возможность, а не действительность, что нет и быть не может бесформенной материи, отнюдь не противоречит объективной истине. Но из отрицания бесформенной материи Аристотель заключает, что актуально материя не самоопределяется, а определяется формой как чем-то отличным от материи. Тем самым мате-

рия из актуальной превращается в потенциальную, нуждающуюся в той или иной форме. Гилеморфическое единство материи и формы таит в себе, таким образом, своего рода субстанциализацию формы. Отсюда имматериальная «форма форм». Отсюда противопоставление самодеятельного интеллекта акцидентальной психике. Качественное многообразие форм существования материи, как неодушевленной, так и одушевленной (растение, животное), представляет собой нерасторжимое единство материи и формы, но это единство нарушается, когда речь заходит о человеческом интеллекте: «мыслящая материя» приобретает дуалистический характер — деятельный разум не вторичен по отношению к материи, в отличие от всех других форм он расторгим с материей. Он определяется как «рулевой», «кормчий» по отношению к ее деятельности.

Любопытны (и исторически вполне объяснимы) доводы, приводимые Аристотелем в обоснование противопоставления интеллекта чувственной душе. Он тщательно рассматривает телесные основы всех чувственных восприятий — зрения, слуха, вкуса, обоняния, обусловленные наличием особых телесных органов. Интеллекту в отличие от них не соответствует никакой специальный орган; он организует, управляет, обобщает, не обладая особым материальным носителем своей деятельности. Мозг и нервная система в целом остаются вне поля зрения, доступного перипатетикам, седалище же чувственной души — сердце, человек — одухотворенное существо.

Возрождение аристотелизма, обогащение средневековья философским наследием великого

античного мудреца, как мы знаем, было выдающейся исторической заслугой Ибн-Рушда.

Задача, поставленная Ибн-Рушдом, была не легкой, и он вполне осознавал стоящие перед ним трудности. Преградой на его творческом пути был Коран. Преодолеть ее было невероятно трудно. Как согласовать предписания религии с требованиями разума? На вопрос о том, дозволено или запрещено религиозным законом изучение философии и логических наук, Аверроэс отвечал, что «божественный закон побуждает к рациональному и углубленному изучению Вселенной, к логически обоснованному постижению известного из неизвестного» (58, 1). Это требует обязательного изучения древних философов, живших еще до появления ислама (см. там же, 4). Такое мнение неизбежно приводило его к столкновению с религиозными догмами.

Единственным выходом было для него разграничить предназначенные для невежественной массы экзотерические верования и прибереженные для просвещенной элиты эзотерические логические доказательства. «...Рассуждения о душе, — писал Ибн-Рушд в своем «Опровержении опровержения», — являются весьма темными, и аллах сделал их занятием сведущих в науке; поэтому на вопросы толпы он (хвала ему!) ответил, что она не доросла до этих вопросов, говоря: «Они будут вопрошать тебя о духе. Скажи: дух — дело господина моего; вы же знаете о нем лишь самую малую толику» (31, 537). Ссылаясь на мнение Галена, что существует, по-видимому, некий мудрый создатель живых существ, он добавляет: «Но где находится этот создатель и какова его субстанция —



это слишком возвышенный для человека вопрос» (там же, 553). А в комментарии к аристотелевскому сочинению «О душе» он оправдывает свое понимание этого вопроса, заявляя, что, если суждения могут оказаться несовершенными, они по крайней мере будут попыткой стимулировать дальнейшие размышления.

Нельзя согласиться с утверждением, что Аверроэс полностью преодолевает раздвоение материи и формы, устраняя при этом деление на различные виды души, идущее от Аристотеля (33, 196). Его учение о душе, хотя и в более утонченной форме, сохраняет подобное раздвоение. Придерживаясь материалистического принципа о нераздельности души и тела, он, следуя Аристотелю, усматривает затруднение в том, что для разума нет особого органа и поэтому, «как он познает, это само по себе не ясно» (31, 538). Тем не менее убеждение в том, «что человек знает, что душа его находится в теле, хотя он не может определить точно, в какой его части, то, клянусь жизнью, оно правильно». Тут же он добавляет: «Но наше знание того, что душа находится в теле, не означает знания того, что ее существование зависит от тела». Однако «это не самоочевидно... ибо если бы тело было органом души, то существование души не зависело бы от тела; но если тело относится к душе, как субетрат к своей акциденции, то душа может существовать только через посредство тела» (там же, 545). Таким образом, Ибн-Рушд занимает уклончивую позицию: душа не материальна, она не есть ни тело, ни свойство тела, делимое в соответствии с делением тела; вместе с тем она неотделима от

тела, а возникает и исчезает вместе с ним. Стало быть, задача заключается в том, чтобы понять природу единства души и тела, их нераздельной связи.

Не становясь на путь последовательного преодоления гилеморфического дуализма, Ибн-Рушд сохраняет перипатетическое притивопоставление пассивного и активного разума, чувственной души и мыслящего интеллекта.

Вслед за Аристотелем Аверроэс заявляет, что в сознании есть два элемента, аналогичные материи и форме, а именно пассивное и активное начало; говоря иначе, есть два разума: один материальный, или страдальный, другой формальный, или деятельный.

В своем учении о психофизическом аспекте основного вопроса философии основоположник латинского аверроизма идет по стопам своего арабского учителя, защищая, обосновывая и развивая его воззрения. Сигер Брабантский прекрасно понимает, что это учение находится в явном противоречии с религиозными догмами. Но, заявляя на словах, что, если мнение священной католической веры противоречит мнению Аристотеля, он предпочитает первое в данном случае, как и в других, на деле он продолжает отстаивать гетеродоксальное, еретическое, нетерпимое для теологов учение, а ведь грозящие ему последствия в христианском средневековье были значительно опаснее и суровее преследований, которым подвергся мусульманский философ. Именно то произведение, в котором излагалось его учение о душе, было самым одиозным сочинением для христианства. Из всех доктрин перипатетизма, способных пробить брешь в христианской вере, ни одна не была

более разрушительной по своим последствиям, чем эта: «из всех аверроистских теорий она вызвала наибольшее сопротивление и скандал в средних веках» (66, 172). Из-за нее против Сигера с большим ожесточением ополчились поборники богословия, организовавшие настоящий поход.

В обиходе истории философии прочно утвердилось определение психофизической доктрины аверроизма вообще и латинского аверроизма в частности как «монопсихизма». Последующее изложение покажет, в чем состоит содержание этого учения, каково его отношение к основному вопросу философии, в чем его сила и слабость и правомерно ли само определение этой доктрины как «монопсихизма». Этот термин не выражает подлинного существа рассматриваемого учения, и даже дает о нем превратное представление\*.

Для решения психофизической проблемы латинским аверроизмом характерна противоположная монизму позиция: ее правильнее было бы назвать «двоедушием», разумея при этом не моральную, а психологическую двойственность. Сигер расчленяет душу надвое: на чувственную, являющуюся телесной формой, и разумную, не являющуюся таковой. Такое раздвоение нарушает единство их субстанциальной

---

\* Э. Фёгелин уже в 1944 г. в своей прекрасной статье о Сигере Брабантском отвергает общепринятое определение теории Сигера как «монопсихизма». «Я, — пишет Фёгелин, — избегал в тексте этого термина, так как он создает неправильное представление... Терминологическая концентрация на интеллектуальном аспекте часто препятствовала полному пониманию латинского аверроизма» (81, 520).

основы, тяготеет к дуалистической концепции. Разумная душа в отличие от чувственной не материальная форма. Она несводима к материальному началу, как его форма. Согласно Сигеру, разум не может быть субстанциальным совершенством человеческого тела. Если бы разум был субстанциальным совершенством тела, он был бы неотделим от него, его активность была бы органической. В то время как душа растительная и животная, различаемые Аристотелем и его средневековыми преемниками, пишет Э. Куксевич, «являются не двумя различными субстанциями, а двумя свойствами одной и той же субстанции... интеллектуальное свойство не принадлежит той же субстанции» (60, 37). Тем не менее ни Аверроэс, ни Сигер не делают напрашивающегося из этого вывода о наличии особой, второй, нематериальной субстанции, формой или свойством которой является разумная душа.

Учение о раздвоении души не исчерпывается у Сигера вопросами субстанциальной принадлежности и различием функций в процессе познания. Особое внимание он уделяет проблеме единства и различия духовной жизни. Поскольку, следуя Аристотелю, Сигер считает, что материальность обуславливает индивидуализацию сущего, чувственная душа, как свойство тела, индивидуальна, различна у разных людей, единична в каждом отдельном человеке и тем самым конечна. Душа же разумная, не являющаяся свойством тела, не множественна, индивидуальна и конечна, а всеобща, едина у всех людей. Перед нами своеобразная антиномия: с одной стороны, множественность чувственных душ как материальных форм, присущих каждо-

му одушевленному существу; с другой — единая разумная душа, которая не является индивидуализированной материей, но деятельной общечеловеческой энтелехией.

Как же можно определять это учение как «монопсихизм»? Следуя перипатетической терминологии, различающей «психе» и «нус», чувственность и разум, мы не имеем здесь дело с монопсихизмом; душа как носитель интеллектуального монизма — это не единичная, индивидуальная душа, а разум, объемлющий духовную активность всего рода человеческого. Когда интеллектуальная душа (единая и вечная) внедряется (дабы овладеть человеческой индивидуальностью), она объединяется с растительно-животной душой, образуя с нею сложную душу. Антиномия перерастает в двуединство души, в сочетание в ней единичного и общего, индивидуального и родового, пассивного и активного. Мыслить — «значит быть некоторым образом соединенным с материей и некоторым образом отделенным [от нее]» (3, 1, 813). «Однако разумная душа, когда действует, соединена с телом» (там же, 816), «совпадает в своем бытии с актом тела» (там же, 819). Обладающая интеллектом душа (а такова только человеческая душа) соединена с телом в деятельности, но не зависит от него как от телесного органа, в котором должна находиться.

Не будучи монистическим, такое решение психофизической проблемы не является и последовательно дуалистическим. «Разумная душа не уничтожается при разрушении тела, но, с другой стороны, она никогда всецело не отделена от него, ибо она всегда соединена с некоторым количеством индивидов, в которых она

осуществляет свою деятельность» (66, 134). Она отделима от того или иного тела, сохраняясь в других одушевленных телах. Ее единство с телом не субстанциально, а оперативно. Это не материальная индивидуализация формы, а непрерывное сосуществование с индивидуализированными материей душами. Она не возникает и не исчезает с возникновением и уничтожением того тела, в котором она оперирует, продолжая свою деятельность в ином, вновь возникающем теле. «Так как разумная душа в своей деятельности не зависит от данного тела или телесного органа, в котором имела бы бытие, то мышление не должно разрушаться с разрушением данного тела, а должно сохраняться...» Она «имеет бытие, отделенное от материи», однако «не действует вне тела...» (3, 1, 820). Вот почему она нетленна и вечна в противоположность тленности и временности бренной индивидуальной души, гибнущей с гибелью своего органического, материального субъекта, той души, которая хотя и не есть тело, однако не может существовать без тела. Интеллектуальная душа, которая не есть тело, продолжает существовать без данного тела. Специфика двуединства души и тела — в признании того, что «интеллект вечен, но без материи он не действителен» (33, 351).

При всей дуалистической тенденции этой концепции сигеровское понятие интеллекта не тождественно идеалистическому «объективному духу». В его учении о раздвоении души нельзя не заметить рациональное зерно: фиксацию родового и исторического единства и преемственного общечеловеческого разума. Рациональный замысел аверроистского учения о единстве и

вечности разума был ясен еще Ренану: «Человечество непрерывно живущее — таков, по-видимому, смысл аверроистской теории единственности разума» (36, 85). Индивидуальная духовная дифференциация сочетается с преемственностью поколений. Интеллект вечен, поскольку «свою функцию он осуществляет в ряде человеческих поколений» (63, 351). «...Мысль его [индивида] не умирает с его физической смертью, а становится достоянием грядущих поколений» (37, 126).

Учение о двуединстве души, отрицающее вторичность интеллекта по отношению к чувственной душе как материальной форме, все же полностью не порывает с материалистическим решением психофизической проблемы. 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. Эта мысль — не единственное рациональное зерно в психофизической теории Сигера. Положительным вкладом в развитие философии является также разработка им волюнтаристического детерминизма. Несмотря на нематериальность духовного начала, побуждения человеческой воли, как и всё в мире, закономерны, причинно обусловлены. Сигер отвергает ортодоксальную догму свободы воли, используемую религией в интересах теодицеи — оправдания бога за царящее в мире зло и правомерности осуждения человеческой греховности. Уже в хартии 1270 г. объявляется еретическим не только то, что «интеллект всех людей един и по числу один и тот же» (тезис 1), но и то, что «воля человека желает или выбирает, исходя из необходимости»

(тезис 3), а также что «свобода решения — это пассивная потенция, а не активная и по необходимости она приводится в движение тем, к чему стремится» (тезис 9).

Специфика аверроистского рационалистического решения проблемы свободы воли, в отличие от аристотелевского, состоит в замене имманентной целенаправленности стремлением, вызываемым суждением, которое не зависит от нашего выбора, а обусловлено внешними обстоятельствами и возможностями.

Детерминизм не сводится к фатализму. Аверроизм «отвергает как абсолютную свободу... воли, так и абсолютную predeterminedность человеческих поступков... Свобода («выбор»)... противопоставляется не вообще необходимости, а только одной ее форме — принуждению» (там же, 129, 131). Материально обусловленные чувственные побуждения контролируются при этом рациональными соображениями в пределах объективно ограниченных возможностей. Церковь не могла терпеть ни отрицания свободы воли, того, что необходимо берет верх сильнейшее из влияний, ни отрицания того, что «деяния человека не направляются божественным провидением» (тезис 12), хотя оба этих положения взаимоисключающи.

Наряду с аверроистским признанием вечности и несотворенности материального мира ничто не вызвало такого гнева, негодования и озлобления его противников — богословов, как учение о бессмертном разуме. Казалось бы, это отклонение от материализма приближалось к религиозной вере в бессмертие души. Ничуть не бывало! Учение Сигера посягнуло на священный и неприкосновенный церковный



канон о бессмертии индивидуальной души, о ее загробной жизни\*. Защитники этого канона возмущались тем, что для Сигера бессмертие индивидуальной души — химера. «Во всех своих функциях она связана с телесным организмом. Ее нельзя, следовательно, представлять себе в виде бытия нематериального... она... не может быть... бессмертной. Только всеобщий разум... бессмертен, но не индивидуальная душа. ...Рассказы о загробной жизни... пустые басни» (41, 34). Итак, мы видим, что вопреки учению о двойственной истине Сигер вторгся в святая святых вероучения. Мало того, пресловутый «монопсихизм» — это вызов не только вере в посмертное существование душ (во множественном числе), но и церковной догме о происхождении человеческой души как акте божественного творения, совершаемом при рождении каждого отдельного человека.

Теологи обрушились на сторонников монопсихизма, считающих, что «душа, которая есть форма человека, подобно тому как и человек, погибает вместе с разрушением тела» (тезис 7 хартии 1270 г.), а «бог не может дать разрушимой и смертной вещи бессмертие и нетленность» (тезис 13). А семь лет спустя, в декрете епископа Тампье, им были предъявлены обвинения в злокозненной пропаганде того, что, с одной стороны, «бог вообще не может быть причиной нового творения и не может произвести что-либо новое» (тезис 48), что «без человека, без отца как такового человек не мог быть со-

---

\* Почти шесть столетий спустя за подобную ересь, обоснованную в его «Мыслях о смерти и бессмертии», Людвиг Фейербах был изгнан из университета и лишен права преподавания.

здан богом» (тезис 35); с другой стороны, «смерть есть конец всего» (тезис 178) и бессмысленно заботиться о погребенных (тезис 155).

По мнению теологов, еретические козни авероистов распространяются на важнейший стимул религиозной веры, обеспечивающий послушание и покорность верующих божественным заповедям: отказ от постулата о бессмертии индивидуальной души аннулирует веру в потустороннее воздаяние—надежду праведников на райское блаженство и страх грешников перед адским мучением. Ведь если индивидуальная душа посмертно сохраняет свое существование, отделившись от тела, то она не может страдать от огня, способного воздействовать лишь на тело (тезис 19). Вместе с тем если индивидуальная душа, как уверяют авероисты, смертна, то богоугодный человек не может ожидать в потустороннем мире награды за свое благочестие и возмещения страданий, перенесенных им в земной жизни.

Учение Сигера, представляющее собой явное покушение на исходные принципы христианской эсхатологии, не могло не вызвать настоящий скандал в схоластической философии. При всех своих разногласиях как францисканцы, так и доминиканцы подвергли яростной критике авероистскую доктрину как еретическую. За «Трактатом о заблуждениях философов» неизвестного автора последовало в 1256 г. выступление Альберта и римской курии при папе Александре IV. В 1270 г. Фома подверг в специальной работе «О единстве разума против авероистов» (в одной из рукописей она озаглавлена «О единстве разума против магистра

Сигера») беспощадному осуждению идеи Сигера, как «непристойное заблуждение». В основных своих произведениях («Сумма против язычников», «Сумма теологии» и др.) Фома постоянно возвращается к этой теме, категорически отстаивая акт творения души, ее бессмертие и загробную жизнь.

В то время как Аквинат обвиняет аверроистов в том, что их воззрения противоречат учению Аристотеля, августинысты, выступая единым с ним фронтом против аверроизма, упрекают томизм в приверженности аристотелизму. Ожесточенная травля томистами и августиныстами латинского аверроизма не прекращалась долгие годы и после гибели Сигера. В конце XIII в. на это учение обрушился в своем «Вопросе о возможности множественного разума против аверроизма» Эгидий Римский, а в начале XIV в. — знаменитый каталонский схоластик Раймунд Луллий в «Вопросах о свободе души» и в «Книге против заблуждений Боэция и Сигера». Ближайший ученик и сподвижник Сигера фигурировал здесь отнюдь не случайно. Единственное сохранившееся (наряду с двумя письмами) его произведение — «О высшем благе, или Жизни философа» дает развернутое изложение антирелигиозного этического учения.

## ЭТИКА БЛАГОРАЗУМИЯ

Благоразумие в обыденном смысле было, конечно, чуждо непокорному Сигеру, отважно бросившему вызов клерикализму и мужественно боровшемуся против безропотного служения теологии. Он был приверженцем аристотелевской дианоэтики. Как известно, и в Никомахо-

вой и в Эвдемовой этике Аристотель сочетает этические добродетели—умеренность, справедливость, мужество, доброжелательность — с добродетелями, коренящимися в «дианоэе», духовном облике, обусловленном разумностью, умознанием, познанием, вдумчивостью, мудростью. При их сочетании, стремлении к осуществлению этих добродетелей достижимо высшее благо— истинное счастье, эвдемония.

Арабский и латинский аверроизм, основываясь в своем этическом учении, как и в других отраслях философии, на перипатетических идеях, одинаково чуждых и мусульманскому, и христианскому вероучению, порывает с религиозными нормами и санкциями морали. «Правильное действие,— по словам Ибн-Рушда,— это совершение поступков, приносящих счастье, и избегание поступков, приносящих муки» (37, 190—191). Познание этих поступков он называет «практическим разумом», который служит основой поведения человека, предохраняя от того, что угрожает человеческому благу. Его этика проникнута антирелигиозным убеждением, что на добродетели основано высшее счастье, осуществимое в посюстороннем мире. В своей комментарии к учению Платона о государстве он прямо говорит, что «невозможно то, о чем часто говорят теологи нашего времени, а именно что добро и зло заключаются в боге... мало того, это явная нелепость, что все даяния, относящиеся к нему, представляют собой какое-то благо» (38, 203). Секуляризация нравственности — лейтмотив аверроистской этики. Аверроэс осуждает миф о загробной жизни и отрицает догму воскрешения. «Я знаю,— пишет он, предвосхищая П. Бейля,— людей в высшей сте-

пени нравственных, которые не придают никакого значения этим вымыслам и не уступают ничуть в добродетели тем, которые в них верят» (36, 95). Следуя дианоэтике, Ибн-Рушд утверждает, что высшее блаженство — в совершенстве разума, рационального познания, миропонимания.

Учение Сигера о морали безоговорочно примыкает к этическим принципам аверроизма. Если первой великой заслугой Сигера в истории западноевропейской общественной мысли было отмежевание знания от веры, провозглашение независимости рационального мышления от догматических прерогатив, то второй его исторической заслугой, требовавшей не меньшей отваги, было отмежевание морали от религии, претендовавшей на монополию в области нравственности. Оградив познание от вероучения, он сочетает его с добронравием. *Доброе дело — это то, что соответствует добронравию. «Доброе дело — это то, что соответствует здравому разуму, злое дело — то, что ему не соответствует. Здравый же разум является таким, который соответствует благу человеческого рода» (7, 87).* Безнравственные поступки неразумны, неразумные суждения безнравственны. *Мудрость и добродетель неразлучны.*

Этика Сигера вместе с тем сочетает рационализм с эвдемонизмом. Но эвдемонизм ее не гедонистический: разумное, нравственное поведение есть источник счастья, но счастье — не культ наслаждений, а блаженство нравственного удовлетворения. Этика Сигера — не двуединство, а триединство разума, добра и счастья. Умозрение, стимулируя нравственное поведение, доставляет радость. Воля творит добро по

велению разума, и, творя его, человек обретает счастье. Фантасмагория потустороннего райского блаженства и страх перед адским возмездием за грехи выбрасываются за борт аверроистской этики. Какое может быть посмертное счастье для смертной души? Какие могут быть муки для смертного тела? Счастье, как и несчастье, — понятия, теряющие смысл вне жизни.

Сигер в своей этике пренебрегает принципом воздаяния. Для тех, кто делает добро, само свершение добра является наградой, тогда как для делающих зло наказанием служит зло и страдание. Тезис 176 епископального декрета 1277 г. с полным основанием осуждает как еретический этический принцип латинских аверроистов: «Счастье существует в этой жизни, а не в той». Что может быть грешнее уверенности в бессмысленности посмертного воздаяния? Для аверроистов «с отрицанием посмертного сохранения личной души дезавуируется фундаментальная часть христианства и на основе последовательных выводов из этого разрушается все остальное построение» (66, 172). Не чем иным, как «злонамеренным богохульством», является убеждение Боэция, что тот, кто, в земной жизни достиг счастья при помощи разума, вплотную приблизился к тому счастью, которое религиозная вера сулит посмертно. Ученик Сигера (возмущается, приводя это его высказывание, Жильсон) не только не принимает во внимание христианскую веру, но даже не оставляет впечатления, что его сколько-нибудь огорчает, что не может быть никакого высшего блага, отличного от достижимого на земле счастья (см. 56, 392).

Этический идеал латинского аверроизма осуществим на пути совершенствования разума, к нему ведет умственное созерцание, мудрость: «Вы должны пробудиться, изучать и читать, поняв, что оставшиеся сомнения побуждают вас к дальнейшему изучению и чтению, ибо безграмотная жизнь (*vivere sine litteris*)— это смерть и гроб невежды» (7, 171). Иррационализм, пренебрежение к рациональному познанию губительны — таков лейтмотив мировоззрения парижских «инакомыслящих», таков лозунг, начертанный на их философском знамени. Достоин чести лишь тот, кто живет согласно естественному порядку, познаваемому разумом. «И таковы философы, которые посвящают свою жизнь постижению мудрости (*et isti sunt philosophi, qui ponunt vitam suam in studio sapientiae*)», — провозглашает Боэций в своем трактате о высшем благе (цит. по: 55, 567).

Может показаться, что в отличие от аристотелевской этики, тесно связанной с политическими воззрениями, у сигерианцев нет этой связи. Однако не следует забывать, что в условиях церковной диктатуры их антирелигиозные устремления неизбежно приобретают политический характер, подрывая царившие в средневековые устои властей предрержащих.

ДИХОТОМИЯ  
СРЕДНЕВЕКОВОГО  
АРИСТОТЕЛИЗМА

грозы, осуждения, дискриминация, преследования, убийство, забвение... Однако для ортодоксов церкви недостаточно было только этих мер, необходимо было и опровержение крамольных воззрений Еретика, нетерпимых для блюстителей теологических догматов. Аверроизм — антирелигиозное бунтарство. Прокламируемое Сигером сосуществование разума и веры защищало разум от порабощения верой. Аверроистский аристотелизм подрывал основу противоборства томистов с августинизмом. И теологи, надевшие на философию Аристотеля ярмо христианского богословия, ополчились против аверроистов.

Сам Альберт Великий, учитель Фомы Аквинского, выступил со специальным трактатом «De unitate intellectus contra Averroistas» («О единстве разума против аверроистов»), впоследствии включенным им в незавершенную «Сумму теологии». Полемика в трактате ведется с «аверроизмом» как учением самого Ибн-Рушда, а не с христианским («латинским») аверроизмом. Не случайно средоточием полемики служит комментарий Ибн-Рушда к аристотелев-



скому трактату «О душе». Аверроистское «единство разума», нарушающее последовательное проведение перипатетического гилеморфизма, нетерпимо для Альберта отнюдь не своим дуалистическим привкусом, учением о раздвоении души, а покушением на бессмертие индивидуальной души, препятствующим теологическому закреплению аристотелизма.

Наступление Альберта продолжил Аквинат, развернувший полемику уже не только и не столько с учением самого Аверроэса, сколько с христианскими аверроистами, осмелившимися примкнуть к воззрениям арабского философа, отстаивать аристотелизм как учение, противостоящее священным католическим догмам. Не называя имен своих противников, он обрушивается на Сигера и его единомышленников и в своей «*Summa de veritate fidei catholicae contra gentiles*» («Сумма истины католической веры против язычников»), и в специальном трактате, озаглавленном точно так же, как и трактат Альберта: «*De unitate intellectus contra Averroistas*» (1270).

Признание бессмертия лишь единого общечеловеческого разума, противопоставляемое догме о личном бессмертии в загробной жизни, уверяет Фома,— это абсурдное, «непристойное заблуждение» (*error indecentior*), кощунство. Он считает несостоятельным аверроистское истолкование мнения Аристотеля и вместе с тем отстаивает, с одной стороны, сотворение богом каждой отдельной нематериальной души, а с другой — обусловленное этой нематериальностью ее бессмертие, совмещая таким образом ее начальность с ее бесконечностью. Тактика Фомы, порицаемого францисканцами за приверженность

аристотелизму, состояла в том, чтобы противопоставить как противоядие кощунственному учению Сигера доводы, заимствованные у Аристотеля, и использовать их для философского обоснования теологических догматов. Задача эта была нелегкой, но решению ее способствовала двойственность перипатетизма. Борьба воззрений Фомы и Сигера приобретала форму противоборства ортодоксально-фидеистической фальсификации и гетеродоксально-рационалистического истолкования учения Аристотеля.

Основой диссонанса томистского псевдоаристотелизма и аверроистского аристотелизма было решение вопроса о соотношении веры и знания, теологии и философии. Ни то ни другое учение не отождествляет их. Но у Фомы «естественный разум служит вере (*subservit fidei*)», для него «почти все изыскания философов подчинены цели богопознания» (3, 1, 858). Он отнюдь не довольствуется тем, чтобы потеснить разум, дать место вере, а требует закабаления верой разума. Права философии ограничиваются в той мере, в какой она способна обслуживать теологию. Там же, где разум расходится с «преамбулой веры», там, где философ отказывается от догматических вероучений, как опровергаемых логической аргументацией или недоказуемых разумом, там он обязан безоговорочно подчиниться откровению, не нуждающемуся в доказательствах и недоступному им. Неразумное не противоразумно, а сверхразумно для человеческого разума. «Когда человеку предлагаются некоторые истины о боге, выходящие за пределы разума, то через это в человеке укрепляется мнение, что бог есть нечто

превышающее все, что можно помыслить» (там же).

Фому возмущают люди, «до такой степени уверенные в своих умственных способностях, что они полагают, будто могут измерять всю природу вещей своим разумом и определять истинное и ложное в зависимости от того, как это им захочется... Дабы ум человеческий, освобождаясь от самоуверенности, перешел к скромному исследованию истины, необходимо было, чтобы человеку было свыше предложено нечто, всецело выходящее за пределы человеческого разума» (там же). Если бы человек полагался лишь на свой разум, не внимая откровению, «род человеческий пребывал бы в величайшем мраке неведения» (там же). Разум не может служить критерием истины, коль скоро она вне пределов его досягаемости. Так, например, естественный разум не способен постичь святую троицу единого бога. Тот, кто пытается это сделать, лишь безответственно нарушает веру, злоупотребляя разумом. Словом, естественный разум разумен лишь в той мере, в какой он покорен вере. Дело философии — служить теологии. То, что ей не под силу, не допускает ее вмешательства. Но если религиозные положения истинны независимо от того, доказуемы ли они или нет, к чему в таком случае все усилия, направленные на их доказательство? Если недоказуемая истина троицы не допускает сомнения, к чему все доказательства бытия бога? На этот вопрос Фома не дает вразумительного ответа.

Совершенно другая позиция у Сигера. В «золотой век схоластики» он не мог выступать даже с той сдержанностью, с которой выступал Ибн-Рушд; ему приходилось быть еще осторож-

нее в своих высказываниях. Когда противоречия веры и разума обнаруживаются со всей очевидностью, он вынужден делать предохранительные оговорки. «Мы же здесь,— «оправдывается» он перед Альбертом,— стараемся узнать только мнение философов, и особенно Аристотеля, даже если бы Философ думал [о душе] не так, как гласит истина, и то, что сообщено о душе откровением, иначе говоря, то, что нельзя вывести естественным путем из доказательств» (3, 1, 816). Тем не менее он излагает доводы Философа как убедительные для разумного мышления и не делает ни малейшей попытки их опровергнуть: если веришь — верь, а если рассуждаешь — неизбежно приходишь к противоположным выводам. «Нехорошо скрывать философию; стало быть, не следует скрывать мнения Аристотеля в этом вопросе, хотя бы оно было противно истине (*licet sit contraria veritatis*)». Когда сталкиваются между собой вера и разум, заключает Сигер, «Философ, невзирая на свое величие, всегда может ошибиться во многих вопросах; никто не должен отвергать католической истины на основании каких-либо философских соображений, хотя бы он и не знал, как их можно опровергнуть» (6, 140). Разуму надлежит не роптать, а смириться.

Однако, отдав дань религии, Сигер продолжает свое дело научного познания. В противовес «прославленным мужам (*ресірі вігі*) в философии Альберту и Фома» он не полагается на недоказуемое, а прилагает усилия к познанию еще не познанного, к доказательству или опровержению недоказанного, стремясь осветить его светом разума. И Фома правильно оценивал тактический характер благочестивых

оговорок Сигера. В своей речи по возвращении в Парижский университет он заявил: «Среди тех, кто работает на поприще философии, некоторые высказывают положения, неприемлемые для веры; когда же им указывают, что то, что они говорят, противоречит вере, они отвечают, что так утверждал Философ; что же касается их самих, то они этого не утверждают, а только повторяют слова Философа» (55, 564).

Контраст между томизмом и латинским авероизмом по коренному для того времени вопросу о соотношении философии и теологии, знания и веры принял специфический вид полемики «под эгидой» аристотелизма. Противники обвиняли один другого в искажении учения Философа, в его ложном истолковании, причем Фома обвинял Сигера в том, что он это делает с целью подрыва религиозных верований, Сигер же со своей стороны упрекал Альберта и Фому в том, что «эти мужи отклоняются от мнения Философа и делают неправильный вывод» (3, 1, 814), руководствуясь предвзятыми богословскими соображениями. Жильсон прав, считая, что авероистская оппозиция томизму основывалась на том, что «Фома пользовался языком Аристотеля главным образом для выражения явно неаристотелевских мыслей» (56, 402). Можно согласиться с Жильсоном и в том, что «значение Сигера и его сторонников не основано на том, что им удалось открыть некую дотоле неведомую философию; оно основывается, напротив, на том, что они были христианами, которые в церковных рамках старались в доктринальных вопросах быть всецело философами» (там же, 399), не подчиняя философию теологии.

Расхождения в истолковании Философа перерастали в разногласия по отношению к Комментатору. Комментарии Аверроэса были одним из первостепенных источников ознакомления Альберта и Фома с учением Аристотеля. Но замыслом и основной задачей Фома было не усвоение и адекватное воспроизведение в христианском мире перипатетической философии, не ассимиляция, а деформация ее для философского обоснования и укрепления теологии. «Христианская вера заранее освободила Фому Аквинского от всякого рабства перед буквой Аристотеля» (55, 557). Философия была для него не целью миропонимания, а средством вероучения. Такой подход был диаметрально противоположен характеру использования аристотелизма Ибн-Рушдом по отношению к мусульманскому вероучению. Не подлежит ни малейшему сомнению ( и это убедительно доказано самими томистами), что вопреки мнению саргосского теолога М. Асина-и-Паладиоса (1904) Фома никоим образом не подвергся аверроистскому влиянию. Извлеченные им из комментариев Ибн-Рушда сведения о философии Аристотеля Фома «комментировал» в духе полной противоположности комментариям арабского мыслителя, не только не способствуя развитию материалистической тенденции Стагирита, но всячески «обезвреживая» его рационализм. Когда же аутентичный аверроизм проник в христианский мир и аверроистские комментарии Аристотеля стали достоянием прогрессивных французских философов, Фома, продолжая дело Альберта, со всей решительностью и непримиримостью выступил против этого учения.

В своей полемике с латинским аверроизмом Фома борется против истолкования Аристотеля Ибн-Рушдом. Он атакует аверроистскую интерпретацию перипатетики как фальшивую, изображая свою трактовку как достоверную. Тактика Фомы основывалась на противопоставлении аверроизма аристотелизму. В своей критике Сигера, резонно утверждает Г. В. Шевкина, «Фома заявляет, что целью данной его работы является показать, что аверроистская теория противоречит не только положениям христианской веры, но и принципам философии... Он стремится продемонстрировать полную противоположность аверроистской позиции... словам и мыслям Аристотеля...» (40, 305), уверяя, что Аверроэс был не столько перипатетиком, сколько искажителем (*depravator*) перипатетической философии.

Разгоревшийся между Фомой и Сигером спор об учении Аристотеля, по уверению ван Стеенбергена, возник вследствие того, что Аквинат «хотел спасти все то, что было хорошего в аристотелизме, и принялся поэтому за отделение доводов Аристотеля от доводов Аверроэса» (75, 83). Но «хорошим» для Фомы было, во-первых, то, что могло быть использовано в интересах теологии, а во-вторых, то, что расходилось с материалистической тенденцией. Борьба велась, таким образом, с одной стороны, в параметре дилеммы рационализма и фидеизма (вера и разум, вечность и сотворение мира, естественная закономерность и чудеса, провидение и случайность), с другой — в параметре материалистической и идеалистической интерпретации гилеморфизма.

Для аверроистов, в противоположность томи-

стам, нет сущности без существования, формы без материи. Форма — не что иное, как определенный род существования реальной материи. Нематериальная форма столь же нереальна, как бесформенная материя. Она не существует сама по себе. Она не субстанциальна, а акцидентальна. Из аверроистской трактовки напрашивается вывод, что материя первична, а форма вторична.

Фома утверждает, что не форма определяется материей, но скорее материя — формой; в форме надлежит искать основание, почему такова материя, а не наоборот. Спецификация материи формой влечет за собой у Фомы, когда речь заходит о мыслящей, разумной материи, субстанциализацию формы. Интеллект — не обычная материальная форма, а нематериальная, субстанциальная форма; она есть такое отправление души, которое осуществляется без помощи телесных органов. Исходя из того, что человеческий интеллект является такой субстанциальной формой, Фома устанавливает наряду с материальной субстанцией отличающуюся от нее духовную субстанцию, которая и делает человека одухотворенным существом. «Одно дело — душа, другое — тело», — твердит Фома. В этом и состоит, по мнению доминиканца Э. Вебера, подвергшего в своей работе основательному исследованию рассматриваемую проблему, «новый этап томистской антропологии» (78, 122).

Это томистское основоположение сформулировано в его тезисе: «Быть субъектом (по средневековой терминологии субъектом именуется то, что мы называем объектом. — Б. Б.) свойственно не одной лишь (телесной) материи, ко-



торая является лишь составной частью (гилеморфической) субстанции (*de substantiis separatis*)» (6, 40). Уже само название этого трактата — «Об отдельных субстанциях» — уясняет суть дела. «Из томистской мысли ясно видно, что понятие интеллигибельной формы есть метафизическая (в аристотелевской терминологии. — Б. Б.) реальность» (78, 306). И в заключение тщательного анализа томистской претензии на достоверность своего аристотелизма Вебер вполне убедительно констатирует принцип, «совершенно чуждый строгому аристотелизму, который следует признать в томистской доктрине возможного интеллекта как субстанциальной формы человека...» (там же, 217).

Из сказанного с очевидностью вытекает, что томистская критика так называемого аверроистского «монопсихизма» справа, с последовательно идеалистической и теоцентристской позиции, направлена не на защиту аутентичного аристотелизма от его искажителей, а на оправдание церковных канонов сотворения и бессмертия души. Следуя Аристотелю, Фома, как и Сигер, придерживался мнения, что в отличие от органов чувств нет особого телесного органа мысли. Но выводы, которые они делали из этой посылки, совершенно различны.

Несмотря на то что интеллект, согласно Фоме, есть форма человеческого тела, он в отличие от чувственной души, нераздельной с телом, не подвергается уничтожению со смертью тела. В то время как животная душа существует только в веществе и в физической связи, разумная душа существует сама по себе. При чем речь идет об индивидуальной душе: предполагать единый интеллект у всех людей совер-

шенно несообразно и невозможно. Каждая сотворенная отдельная душа сохраняет свое бес-телесное, нематериальное бытие, перестав быть формой тела. Фома оспаривает, таким образом, авероистское учение о единстве интеллекта во всем человечестве, распространяя индивидуальность также на разумную душу смертного человека. Эта концепция коренным образом отвергает теорию Аверроэса, утверждающую единство интеллекта, воплощаемого в той или иной индивидуальной человеческой душе и немислимого вне этого воплощения.

Основываясь на высказываниях Аристотеля, Сигер настаивает на том, что, поскольку душа есть форма тела, она «составляет одно с материей суще». А вывод из этого — «нельзя, следовательно, полагать потенцию [разумной души] отделенной от материи и тела, а субстанцию [ее] — соединенной [с ними] в бытии» (там же, 815). Разумная душа не может действовать без тела, а всегда при этом соединена с ним, «так как ничто не мыслит без тела и образов», невозможных без телесных органов (там же, 816).

Онтологический довод Сигер подкрепляет доводом гносеологическим: недопустимо, придерживаясь воззрений Аристотеля, отрицать, что «разум по своей природе соединен и связан с телом и ему свойственно мыслить, исходя из [чувственных] образов тела» (там же, 817). «Наконец, — заключает Сигер, — должно сказать, что разумная душа есть осуществление тела потому, что, действуя внутри по отношению к телу, она может быть названа осуществлением и формой тела...» (там же, 819). Она не может существовать и действовать без тела.

«Разумная душа всегда, пока существует, совпадает в своем бытии с актом тела» (там же). Поэтому, считает Сигер, субстанциализация интеллигибельной формы Фомой неприемлема и недопустима. Аверроистское признание единства разума отнюдь не нарушает перипатетического принципа, так как если бы каждый из бесконечного множества людей имел собственную, способную к независимому от тела существованию, разумную душу, то «существовало бы бесконечное число разумных душ, отделенных от тел. Но это противоречит разуму и не согласуется с мнением Философа, отвергающим такого рода бесконечность» (там же, 820). Такое противоречащее разуму утверждение как раз и старается в угоду вере доказать «князь схоластики».

В своей книге «Европейская философия средневековья» издатель первой работы о Сигере К. Беймкер обращает внимание на то, что, «оспаривая аверроистское учение о единстве интеллекта во всем человечестве и распространении индивидуальности также на разумную природу человека, Фома затрагивает вместе с тем проблему, которая сильно занимала схоластику, проблему индивидуальности и принципа индивидуации» (44, 51). Ведь субстанциализация интеллекта в сочетании с отрицанием его единства влечет за собой отрицание материи как установленного Аристотелем принципа индивидуации и признание самоиндивидуации души. Томистская доктрина вступает, таким образом, в явное противоречие с одним из кардинальных принципов перипатетического гилеморфизма. Если, по Аристотелю, общая, родовая форма приобретает единичное существование благода-

ря своему воплощению в материи, то как можно выдавать за подлинный аристотелизм доктрину, согласно которой отдельные духовные субстанции являются индивидуализированными и единичными реальностями, причем не индивидуализированными материей. Томистская доктрина интеллектуальной индивидуации человека несовместима с последовательным гилеморфизмом. Дуализм оттесняется идеализмом, стоящим на страже теологической догмы.

Беймкер заметил, что, доказывая бессмертие души, «томистская психология, несмотря на Аристотелеву исходную точку, опять может пойти по пути платоновского «Федона»» (там же, 51). И если в своей полемике с Сигером Фома «в существенном пока идет по стопам Аристотеля, то Аристотелево учение о «дейтельном интеллекте» все же дополняется у него августиновскими элементами» (там же, 53).

В 1970 г. Э. Вебер в своей монографии с полным основанием подкрепляет этот тезис об отступлении Фомы, обвиняющего Сигера в измене аристотелизму, от учения Аристотеля. Он доказывает несостоятельность характеристики ван Стеенбергенем философии Сигера как «неоплатонизирующего аристотелизма» (78, 22), убедительно обосновывая, что подобное определение гораздо более уместно по отношению к Фоме: «Концепция души, предлагаемая Фомой Аквинским... остается в основе своей неоплатонической...» (там же, 180). «Вопреки теории Сигера... он рассуждает в основном (нео) платонически» (там же, 209). Сведение томизма только к аристотелизму является, доказывает Вебер, недоразумением; в учении Фомы нельзя не заметить влияния неоплатонизма

Дионисия Ареопагита, явно обнаруживающегося в дискуссии Фомы с Сигером, сохранявшим верность аристотелизму (см. там же, 311—312), тогда как Фома возвращается к мотивам, созвучным неоплатоновской «эманации» (там же, 314). Приводимые Вебером аргументы ярко свидетельствуют, что томистская критика авероистского учения о единстве интеллекта была критикой с позиции мистифицированного идеализма.

\* \* \*

Семь веков минуло с тех пор, как был убит Сигер Брабантский не только физически, но и исторически. Предан забвению философ, которым должен был гордиться Парижский университет. Предан историческому небытию предвестник грядущего французского материализма. Вы не найдете статьи о нем в «Энциклопедии» французских просветителей XVIII в. Нигде не упоминает о нем и родоначальник французского материализма П. Гассенди; в его «Парадоксальных рассуждениях против аристотеликов» нет ни слова о славном (но отнюдь не прославленном) средневековом аристотелике.

Можно предать забвению прошлое. Но нельзя остановить время. Оно безудержно несет с собой историю, которая рождает иное, новое будущее. Идут годы, сменяются столетия, непрестанно свершаются преобразования. Поблек и «золотой век схоластики». Медленно, но необратимо рассеивался мрак теологического крепостничества. Сверкнула зарница Возрождения, зарница зарождения нового, творческого, научного мышления. Изживала себя феодальная идеология. Наступила новая эпоха в истории

культуры. Призрак капитализма бродил по Европе. Повеяло свежим ветром теоретических исканий и достижений. На арену истории философии вышли Бэкон, Декарт и Спиноза. Зазвучали голоса вольнодумцев. Разум возвестил о своих гражданских правах. Схоластика канула в темное прошлое. «...Верховное господство богословия во всех областях умственной деятельности» (1, 7, 360) изжило свой век. Близились буржуазная революция, утверждавшая новую социально-экономическую формацию. Возникла потребность в новом мировоззрении, способствующем ускорению развития общественной жизни на новых началах, подъему материальной и духовной культуры на новую ступень.

С тех пор прошли еще века. Капитализм сделал свое историческое дело и в свою очередь стал препоной для дальнейшего социального прогресса. Начался процесс постепенной деградации достигшей своего апогея классической буржуазной философии. Революционная философия диалектического материализма, вобравшая все предшествующие достижения научного миропонимания, открыла новую эру в познании, осмыслении и преобразовании бытия и мышления.

Одним из наиболее гиперболических выражений декаданса буржуазной философии было восхождение томизма. Это произошло сто лет тому назад. Энциклика «Aeterni Patris» была провозглашена 15 лет спустя после организации Первого Интернационала трудящихся, 8 лет спустя после восстания парижских коммунаров. Погружение католических философов в средневековье, воинствующий теологизм — это ультрареакционный «ренессанс» идей шес-

стисотлетней давности, медиоцентризм. В империалистический мир прилетела феодальная «сова Минервы».

Католические философы с невероятным усердием принялись за воскрешение былого обскурантизма. Они проделали огромную кропотливую работу по исследованию своих средневековых идеологических предков. И при этом неизбежно всплыло опосредствованное полемикой Фомы, забытое в продолжение шестисот лет воспоминание о Сигере и его соратниках — темное пятно на «светлом» фоне «золотого века схоластики». В канун XX в. были впервые опубликованы извлеченные из пыльных архивов рукописи латинского аверроиста. Его конфликт с церковной ортодоксией был подвергнут пристальному рассмотрению в трудах неотомистов. Свершилось восстановление в истории философии трагического образа средневекового «еретика» и его гетеродоксального рационалистического строя мыслей.

В 1974 г. Ватикан торжественно отмечал семисотлетие вступления в рай бессмертной души святого Фомы... А в 1979 г. не менее торжественно, но безрадостно он отметит столетие неотомизма — век борьбы против прогрессивных философских идей нашего времени. Безрадостно, потому что последние десятилетия были годами увядания и дезинтеграции этого философствующего течения, одряхления престарелой служанки теологии. Все громче звучат в последние годы голоса неотомистских «ревизионистов», все усерднее становятся поиски католическими теологами в современном иррационалистическом философском идеализме новых служанок.

Один из наиболее активных и влиятельных неотомистских «ревизионистов» — Ф. ван Стеенберген, требующий существенной либерализации и модернизации традиционной католической философии, архаических доктрин Аквината, преобразования их в соответствии с современными требованиями. Мы упомянули о ван Стеенбергене потому, что в своих историко-философских работах он уделил большое внимание Сигеру Брабантскому, опубликовал некоторые ранее неизвестные его рукописи и подверг переоценке установившиеся в доминиканских сочинениях суждения о латинском аверроизме.

Основное новшество ван Стеенбергена в его суждениях о Сигере — отказ от самого понятия «латинский аверроизм» как превратного определения сущности философского учения Сигера. В этом вопросе он расходится не только с Беймкером и Мандонне, но и с Жильсоном. Неоднократно и настойчиво ван Стеенберген повторяет, что «характеризовать его (Сигера.— Б. Б.) философию как «латинский аверроизм» неточно» (77, 628); что ярлык «латинский аверроизм» и даже выражение «аверроистический аристотелизм» должны быть отброшены, как обманчивые формулы» (52, 282); что необходимо «отвергнуть, как исторически фальшивое, обозначение «латинский аверроизм»» (75, 84); что «говорить о «латинском аверроизме» в плане характеристики философии Сигера — значит противоречить историческим данным» (74, 229).

Эти определения, по мнению ван Стеенбергена, должны быть отброшены как обманчивые и дезориентирующие формулы, которые искажают действительность и фальсифицируют исторические перспективы» (76, 399); первоисточ-



ник этих заблуждений — Ренан. «Латинский аверроизм XIII в. — результат измышления Ренана... Этот ярлык не соответствует ни содержанию философии Сигера, ни его собственным намерениям, ни суждениям его современников. Тем не менее эта формула предопределила пути исследования творчества Сигера на протяжении 50 лет» (52, 280). Ренан своим вымыслом ввел в заблуждение, «соблазнил» Мандонне, который превратил Сигера в своего рода «свободо-мыслящего и неверующего, даже вольнодумца» (75, 77), дав ему глубоко ошибочную интерпретацию, вульгаризирующую его учение (76, 386), считает ван Стеенберген.

А каким должно быть, с его точки зрения, правильное, соответствующее исторической действительности определение учения Сигера и его учеников? Какое определение предпочитает ван Стеенберген «латинскому аверроизму»? «Его система, — отвечает он, — должна быть названа радикальным или гетеродоксальным аристотелизмом» (76, 628). Так как речь идет о радикальном аристотелизме, под гетеродоксальностью не подразумевается отсутствие ортодоксальности по отношению к учению Стагирита, в чем обвинял Сигера Аквинат. Для радикальности его аристотелизма, поясняет ван Стеенберген, характерно учение о вечности мира, интеллектуалистская концепция воли и добродетели с присущим ей детерминизмом, учение о разумной душе. То была реставрация аристотелизма. «Его верность (Аристотелю) более буквальна и более раболепна (*servile*), чем Альберта и Фомы» (52, 277). Стало быть, Фома ошибочно упрекал Сигера в нарушении верности Аристотелю, противопоставляя ему свое уче-

ние как более ортодоксальное в этом отношении?

Но, говоря о гетеродоксальности, ван Стеенберген имеет в виду гетеродоксальность философии Сигера по отношению к христианскому вероучению. «То был явно неортодоксальный характер этой философии, который возмущал современников Сигера и который вызывает интерес к ней в истории философского движения средневековья» (75, 91). Именно этим объясняет ван Стеенберген острую борьбу вокруг его учения. Заблуждением Сигера Брабантского и его последователей, считает он, было то, что они не воздавали должного требованиям христианской философии — откровению и теологии. Итак, вопреки обвинениям Фомы Сигер, по мнению ван Стеенбергена, был радикальным аристотеликом и гетеродоксальным христианским философом. Но это, утверждает он, обусловлено вовсе не приверженностью Сигера аверроизму, не определяющим влиянием на него Комментатора. «...Если сторонники Сигера придерживались гетеродоксальных позиций, то это совсем не потому, что они следовали Аверроэсу, а потому, что их побуждало к этому их увлечение Аристотелем и их увлечение философией завело их на эти позиции» (52, 283).

Как Бонавентура, так и Фома противопоставляют аверроизм аристотелизму, возлагая вину за гетеродоксальность Сигера не на Философа, а на Комментатора. «Современники сознавали, что борьба с Сигером — это борьба с гетеродоксальной формой аристотелизма, а не аверроизма» (там же, 281). А это предполагает, что Ибн-Рушд искажал аристотелизм, был не добросовестным комментатором, а фальсификато-

ром, препятствующим возможности использования перипатетической философии в интересах религии, что его гетеродоксальное по отношению к мусульманству учение было вместе с тем и гетеродоксальным по отношению к аристотелизму. Таким образом, в концепции ван Стеенбергена наличествует система аргументации, которая искажает истинный смысл философии Ибн-Рушда и Сигера. Все эти доводы против аверроизма основаны на том, что Ибн-Рушд в противоположность Альберту и Фоме подвергал учение Аристотеля материалистическому и рационалистическому истолкованию и развитию. Отрицание аверроизма Сигера было бы оправданным лишь в том случае, если бы латинский аверроизм не пошел по тому же пути в своем аристотелизме. Но тогда весь контраст между сигерианством и томизмом, как двумя взаимоисключающими подходами к аристотелизму, потерял бы всякий смысл. А ван Стеенберген твердо придерживается признания антиномичности аристотелизма Сигера и Фомы, и в этой антиномичности резонно усматривает определенный исторический интерес. В действительности «аверроизм» и «аристотелизм» — не взаимоисключающие понятия, а «гетеродоксальный аристотелизм» — не что иное, как «латинский аверроизм», в котором философское учение Аристотеля относится к христианскому вероучению подобно тому, как у Ибн-Рушда оно относится к мусульманскому вероучению. Для «ортодоксального аристотелизма» Фомы философия — средство достижения определенной цели — утверждения религиозной веры. Для аверроистов, как арабских, так и французских, она служит противоположной цели — ограж-

дению знания от засилья веры, независимому развитию рационального миропонимания. Это аверроистский аристотелизм. Противопоставление аристотелизма аверроизму — плод томистского искажения аристотелизма.

Однако если признать правоту лувенского профессора, налагающего вето на «латинский аверроизм», то получается, что ошибался сам Фома Аквинский, атакуя Сигера как аверроиста. Во избежание такого вывода ван Стеенберген не может все же не признать некоторую причастность «неаверроиста» Сигера к аверроизму. Известный католический историк философии Ф. Коплстон занимает более уклончивую позицию в рассматриваемом вопросе. «Термин «латинский аверроизм», — пишет он, — сделался настолько общепринятым, что трудно не пользоваться им, но следует признать, что движение, характеризующееся этим наименованием, было интегральным или радикальным аристотелизмом: подлинным патроном этого движения был Аристотель, а не Аверроэс» (47, 435). Нельзя не признать, пишет он далее, что система Сигера, «хотя и является заведомо системой настоящего аристотелизма, во многом по существенным вопросам отличается от философии исторического Аристотеля и это связано с тем, что он следовал Аверроэсу» (там же, 438).

На вопрос о том, «предпочитал ли он (Сигер) аверроистские решения, был ли верным учеником Аверроэса», ван Стеенберген отвечает: «Он воспринимает некоторые идеи Комментатора, продолжающие учение Аристотеля» (52, 278—279). Каковы же эти идеи? В двух вопросах, признает ван Стеенберген, он разделяет

взгляды Аверроэса. Во-первых, в отказе от различения Авиценной (Ибн-Синой) сущности и существования, а во-вторых, и это особенно характерно для влияния Аверроэса на Сигера, в истолковании трактата «О душе», которое больше всего возмущало чувства христиан. «В той мере, в какой он проповедовал монопсихизм, Сигер был аверроистом в узком смысле этого слова, но ясно, что этот аверроизм при всех обстоятельствах остается частным и вторичным элементом его философии» (48, 279). К этим двум вопросам Коплстон добавляет и другие, в решении которых Сигер разделял взгляды Аверроэса: в понимании бога лишь как первопричины творения, в обусловленности всех земных явлений небесными телами, в цикличности вечного возобновления естественных процессов (47, 438).

Ван Стеенберген возражает Жильсону, утверждающему, что аверроизм Сигера не сводится к одному монопсихизму, но также содержит более решительное, чем у самого Аристотеля, признание вечности мира, отрицание непосредственного божественного вмешательства в естественный ход вещей, т. е. доктрину двойственной истины. Сигер, упорствует ван Стеенберген, все же не был и не хотел быть аверроистом в полном смысле слова, он лишь «искал у Комментатора Аристотеля, чтобы понять Аристотеля» (75, 91).

Решающее значение для противопоставления ван Стеенбергенем Сигера аверроизму имеет отношение разума к вере, учение о двойственной истине, к которому они, по его мнению, относились «диаметрально противоположно»: «Аверроэс был рационалистом и не признавал

иной строгой истины, помимо философской, тогда как Сигер в случае конфликта христианского откровения с философским воззрением ставил их рядом. Единственной точкой соприкосновения между Сигером и Аверроэсом было то, что оба замечали антиномии между разумом и верой, но это объясняется как раз тем, что оба весьма раболепно придерживались языческой философии Аристотеля» (52, 281).

Таким образом, крупнейшим событием в истории средневековой европейской философии было обращение к Аристотелю. Оно положило конец многовековому параличу философской мысли. Но вместе с тем «встреча аристотелизма с христианством в XIII в. поставила проблему (философии и веры) с неведомой до того остротой» (52, 275). В теологии возникла небывалая ранее коллизия.

Нет сомнения в том, что Аквинат оказал огромную услугу христианской церкви, приобщив католическую теологию к аристотелизму в противовес господствующему августиновскому неоплатонизму, не отвечавшему более возросшим интеллектуальным запросам зрелого феодализма. Ван Стеенберген считает: Фома осознал, что «христианство еще не обладает философией, которая была бы выражением его особенной культуры и отвечала его особенным потребностям» (75, 97). Осознав это, он поставил себе задачу создать такую философию и, подвергнув идеи Аристотеля фидеистической пертурбации, «оживить» ими теологическое учение. Осуществив этот замысел, он неизбежно вступил в конфликт с августинизмом.

Автор работы «О сведении искусств к теологии», генерал францисканского ордена Бонавен-

тура, «серафический доктор» (Doctor Seraphicus; в Ветхом завете Серафим — лучезарный ангел), будучи личным другом Фомы, тем не менее решительно воспротивился «приручению» аристотелизма, нападая не на то или иное толкование Аристотеля, а на его философию как таковую.

Но как бы ни была остра коллизия томизма и августинизма, гораздо ожесточеннее была борьба ортодоксальных теологов против аверроистов, хотя томистов упрекали при этом, что своей приверженностью аристотелизму они затрудняют борьбу. Действительно, беря на службу теологии перипатетическую философию, как бы ни приспособлял он ее к требованиям веры, Фома легализировал аристотелизм, привлекая к нему интерес, вводил его в интеллектуальный обиход христианского мира и тем самым невольно способствовал рационалистическим умонастроениям.

Кризис, возникший в Парижском университете и повлекший за собой клерикальные осуждения аверроизма и «дуэль» между Фомой и Сигером, отнюдь не исчерпывался разногласиями по проблеме монопсихизма, а, как правильно замечает ван Стеенберген, заключался в «рационалистической концепции философии; то, что было источником этого заблуждения и было инспирировано Аверроэсом, сказывалось также на моральных и религиозных выводах этой опасной доктрины» (75, 85). Именно в этой конфронтации рационализма и замаскированного фидеизма существо «интеллектуальной драмы», разыгравшейся в схоластической философии XIII в. Жильсон прав, говоря, что самой характерной чертой сигерианской школы был

конфликт между философией и религией, преодоление которого было основной задачей Фомы. Сигер был «настолько привязан к Аристотелю, так поглощен аристотелизмом, что отказывался разбавить или исправить свой аристотелизм даже тогда, когда он вступал в конфликт с христианской доктриной» (там же, 92).

То был кризис, возникший в результате антагонистического «раздвоения единого» в толковании аристотелизма. Для латинских аверроистов философия и христианство — антиподы: что утверждает одна, то отрицает другое. Для томистов философия необходима и ценна в той мере, в какой она содействует христианской вере, и нетерпима и вредна в той мере, в какой она ей противодействует. Как правильно определяют советские исследователи, «отличительную особенность томизма составляет его стремление облечь иррациональное содержание религиозного миропонимания в рациональные формы» (26, 50), утопичность надежд на гармонию веры и разума. Для Фомы невозможно, чтобы тем исходным принципам, которые разум познает из природы, противоречила истина веры, следовательно, то, что в других науках обнаруживается как противоречащее теологии, должно быть целиком отвергнуто. Сигер же «развил атеистические и материалистические элементы аверроизма. Философию как носительницу знания он противопоставлял религиозным догмам, принимаемым лишь на веру» (27, 71). Идя наперекор томистам, искажившим рационалистический дух аристотелизма, Сигер возродил то прогрессивное, что было у Аристотеля, и, следуя Аверроэсу, пошел значительно дальше вперед.



«РЕАБИЛИТАЦИЯ»  
СИГЕРА

Аверроистский «мятеж» был быстро и беспощадно подавлен клерикалами при активном содействии Фомы и Бонавентуры (вступивших на кафедру геологического факультета Парижского университета в один и тот же день — 23 октября 1256 г. — и умерших в одном и том же 1274 г.). Победа томизма над францисканским августинизмом была одержана Аквином посмертно (Фома был канонизирован в 1323 г.) и «увековечена» Львом XIII шестьсот лет спустя (в 1879 г.). Но не прошло и столетия, как в предшествующие второму Ватиканскому собору десятилетия явственно назрел кризис неотомизма. Все очевиднее становилась неудовлетворительность неотомизма, его неспособность выступать в качестве философского подспорья теологических суеверий. И тогда наиболее серьезные неотомистские философы поняли необходимость модернизации этого архаического учения.

Среди них видное место занимает Ф. ван Стеенберген. «Было ли влияние средневековой философии благоприятным или нет для философии?» — ставит он вопрос в своих лекциях в Белфастском университете (75, 110). Многие

историки философии XIX в. утверждали, что церковное влияние было губительным для философии; по мнению же католических историков философии, оно было плодотворным. Ван Стеенберген претендует на объективный, беспристрастный подход к этому вопросу, признавая, что «христианское влияние не всегда и не во всех отношениях благоприятствовало развитию философии» (там же). Очень важно понять, убеждает ван Стеенберген ирландских студентов, что хорошие схоластические философы были хорошими теологами. И хотя «по профессии св. Фома был скорее теологом, чем философом, я уверен, что он был великим теологом потому, что он был великим философом, а не наоборот» (там же, 115).

Под этим углом зрения ван Стеенберген оценивает и документ 1277 г. («запретные тезисы» Тампье). С одной стороны, этот документ предотвращал распространение опасных философских заблуждений, а с другой — некоторое время препятствовал прогрессу философии. Ведь в нем содержалось осуждение некоторых признаваемых томизмом перипатетических тезисов и не делалось различия между гетеродоксальным и ортодоксальным аристотелизмом. Да и к Сигеру, по мнению ван Стеенбергена, следовало отнестись снисходительнее. Он, как «доказано» ван Стеенбергенем, был все же хотя и гетеродоксальным, но аристотеликом, а не «зловредным» аверроистом. Неотомистский «ревизионист» считает, что в наши дни пришло время в какой-то мере «реабилитировать» Сигера Брабантского, который, конечно, заблуждался, полемизируя с Фомой, но кое-какие мнения Фомы не выдерживают критики на современном уровне разви-

тия философии. В конце концов в некоторых теологических вопросах, замечает в своей работе о Сигере Ж. Дюзн, он был «вполне ортодоксальным» (50, 459). Ван Стеенберген убежден, что при всей своей приверженности к рациональному познанию Сигер, разграничивая философию и религию, «не был неверующим рационалистом, а оставался искренне верующим, и интеллектуальный кризис, которого он не преодолел, — результат приверженности как к христианской вере, так и к философскому идеалу» (76, 389), неспособности преодолеть противоречия между разумом и откровением, понять, что недоступное разуму откровение превосходит наш разум.

В статье о Сигере, опубликованной в лувенском «Философском обозрении», ван Стеенберген обосновывает свое «либеральное» отношение к Сигеру тем, что нельзя требовать от философа или ученого, который не является теологом, доказательства или даже просто рассуждения по проблемам богословского характера. Эти проблемы недоступны обычным методам исследования, и поэтому они находятся вне компетенции Сигера. Сотворение мира, бессмертие души, чудеса не могут быть объектом естественнонаучных изысканий, не поддаются рациональному доказательству. Еретик не тот, кто считает эти истины доказуемыми с помощью научных методов, а тот, кто в них *не верит*. А в этом последнем Сигера, по мнению ван Стеенбергена, упрекнуть нельзя.

А в самом деле, был ли Сигер искренне верующим христианином или скрытым безбожником? Теистом или атеистом? Он не был ни тем, ни другим. Если бы даже в глубине души

Сигер был неверующим, бессмысленно было бы искать в его произведениях и лекциях признания в этом. «Открытый атеизм... не содержится в сохранившихся его произведениях»,— свидетельствует Г. Лей (63, 183). Но был ли он по неизбежности скрытым, затаенным атеистом?

Все его философское учение не допускало какого бы то ни было логического или эмпирического доказательства сверхъестественного. Вера не может быть предметом знания. Учение о двойственной истине если не атеистично, то во всяком случае атеологично. В отличие от Фомы Аквинского, главной задачей философии которого была разработка доказательств бытия бога, замена неубедительного онтологического доказательства пятью другими доказательствами, Сигер Брабантский полностью игнорировал теологию.

Учение о двойственной истине представляет собой как бы обходной маневр и в том плане, что позволяет избежать открытого атеизма. Когда речь шла о бытии бога, Сигер не останавливался перед прямым его признанием. Ответом на первый из рассматриваемых им в работе «Невозможное» парадоксов «Бога не существует» является: «Поистине бог существует, и это необходимо и самоочевидно для мудрецов (*sapientibus*)». Но при чтении философских трудов Сигера Брабантского напрашивается ассоциация с остроумным замечанием в одном из рукописных фрагментов Ф. Энгельса: «С богом никто не обращается хуже, чем верующие в него естествоиспытатели». К Сигеру в полной мере относятся и слова Спинозы, которыми Энгельс заканчивает этот фрагмент: «Бог = *nescio* (не знаю.— Б. Б.); но *ignorantia non est argu-*

mentum (невежество не есть аргумент. — Б. Б.)» (1, 20, 514—515). Формула Сигера — «не знаю, но верю».

Некоторые историки философии придерживаются того мнения, что Сигер был пантеистом. Как известно, пантеизм бывает двоякого рода: мистический, одухотворяющий Вселенную, растворяющий мир в боге и завуалированно-материалистический, «обожествляющий» мир, растворяющий в нем бога (Бруно, Спиноза). Ни Аристотеля, ни Ибн-Рушда, ни Сигера нельзя отнести к пантеистам ни первого ни второго рода. Э. Ренан совершенно прав, говоря, что «никакая доктрина не была столь противоположна пантеизму, как его [Аристотеля]... Для натуралиста было удобно... удалить его [бога] на возможно большее расстояние от поля опыта» (36, 74). Равным образом «Ибн-Рушд не отождествлял деятельный разум с богом... Он нисколько не похож на универсальную душу Вселенной» (там же, 92). Он решительно отвергал пантеизм, отождествляющий бога с миром, не совместимый ни с теистической догмой сверхъестественного, потустороннего, им-материального божества, ни с натуралистической концепцией естественного, материального, поюстороннего мироздания. Для Ибн-Рушда пантеизм неприемлем именно потому, что, как заметил Готье, «он отказывается различать бестелесный строй от строя телесного» (54, 251). Недопустимо, когда потустороннего бога превращают в телесное существо и «вместо того, чтобы поместить его на небо, распространяют понятие бога на весь мир» (33, 202).

Тем более недопустимо такое стирание граней между богом и миром, объектом веры и



ной закономерности природы, психологический детерминизм, ограждение знания от веры — неотъемлемые атрибуты аверроизма, развитые Сигером Брабантским. «Бог, можно сказать, сохраняет с миром лишь минимальную связь, в одном только пункте. Мировая машина устроена таким образом, что одни ее части подчинены другим и бог воздействует на них лишь поверхностно, периферийно... но никоим образом не как первопричина», — характеризовал деистическую концепцию Сигера П. Мандонне (66, 166). Декрет 1277 г. (§ 190) осуждает тезис, согласно которому «первая причина — это причина, самая удаленная от всего». «Допускается возможность высшего существа, но лишенного всех функций приписываемой ему власти над миром и материей...» (33, 351).

Что на самом деле думал Сигер, отстаивая теорию двойственной истины, «разделения власти» между материалистической философией и религией? Э. Жильсон отвечает по отношению к Аверроэсу, что это вопрос не исторический, а психологический: «секрет индивидуальных сознаний — одна из границ истории» (55, 360). Но Сигер, как и Ибн-Рушд, ясно и недвусмысленно предпочитал доводы разума догмам веры. И какова бы ни была субъективная психология Сигера, объективная историческая роль его учения, в котором выражены материалистические и атеистические веяния, несомненна.

Если бы Сигер написал свою трагическую биографию, он с полным правом мог закончить ее словами: «*feci quod potui*» (я сделал все, что мог!). Можно лишь представить себе, как много свершил бы великий Сигер, имея иные, достойные его духа возможности!

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

---

- Абеляр П. 99  
Абу-Якуб-Юсуф 57  
Августин Блаженный 29, 60  
Александр IV (папа) 139  
Альберт фон Больштедт (Великий) 8, 61, 63, 67, 71, 76, 83, 100, 139, 145, 146, 149—151, 164  
Аль-Газали 32, 33, 37—39, 42, 51, 107, 120  
Аль-Кинди 32  
Аль-Фараби 32, 61  
Амальрик Бенский 175  
Аммоний Саккас 60  
Ансельм Кентерберийский 81, 99  
Аристотель (Стагирит) 8, 10—26, 29, 32, 34—37, 48, 50, 51—54, 56, 61—63, 65—68, 86, 96, 103, 104, 106, 107, 110, 111, 113, 116, 119—121, 126—128, 130, 131, 133, 140, 141, 145—147, 149, 151, 152, 154, 155, 157, 162, 164, 166—169, 174, 175  
Асина-и-Палацнос М. 151  
Бейль П. 58, 141  
Беймкер К. 156, 157, 161  
Беркли Дж. 119  
Бернье де Нивелль 72  
Бонавентура 67, 168, 170  
Бозций Дакийский 72, 75, 78, 143, 144  
Бруггер В. 83  
Бруккер И. Я. 30, 31  
Бруно Дж. 174  
Бэкон Ф. 90, 159  
Вебер Э. Г. 126, 153, 154, 157, 158  
Вергилий 76  
Вороницын И. П. 118  
Гален К. 129  
Гассенди П. 91, 158  
Гегель Г. В. Ф. 12, 15, 24, 25, 28—30, 59, 64, 88  
Гоббс Т. 91, 175  
Готье Л. 36, 46, 47, 174  
Грабманн М. 96  
Грайф К. А. 84  
Григорий IX (папа) 62  
Давид Динанский 99, 100, 175  
Данте А. 10, 76, 77, 114



- Дарвин Ч. 12  
 Декарт Р. 159  
 Деляй Ф. 93  
 Демокрит 13—14  
 Дунс Скот 117, 118  
 Дюэн Ж. 172  
 Жильсон Э. 79, 83, 96  
 104, 108, 114, 143, 150  
 161, 166, 169, 176  
 Зибек Г. 106  
 Ибн-Рушд (Аверроэс) 8,  
 33—55, 57, 58, 64  
 65, 68, 76, 84, 86, 88  
 91, 96, 106, 107, 111  
 116, 119—123, 129—  
 131, 133, 145, 146,  
 148, 151, 152, 155,  
 163—169, 174—176  
 Ибн-Сина (Авиценна) 32  
 61, 65, 166  
 Ибн-Туфейль 34  
 Иоанн XXI (папа) 73  
 Иоанн Росцелин Ком-  
 пьенский 99  
 Кант И. 91  
 Коплстон Ф. 165  
 Куксевич Э. 63, 97, 133  
 Лев XIII (папа) 80, 170  
 Левкипп 14  
 Лей Г. 10, 35, 118—  
 120, 122, 173  
 Ленин В. И. 13—15, 20,  
 25, 99  
 Майер А. 36  
 Маймонид М. 61  
 Мандонне П. 9, 77, 91,  
 114, 161, 162, 176  
 Маркс К. 11, 14, 99,  
 117, 174, 175  
 Мартин IV (папа) 9  
 О'Коннор Д. Дж. 26  
 Пекхем Иоанн 67  
 Петрарка Ф. 77  
 Платон 13—15, 24, 141,  
 126  
 Попов П. С. 126  
 Раймунд Луллий 140  
 Рассел Б. 83  
 Ренан Э. 35, 36, 40, 53,  
 136, 162, 174  
 Риттер Г. 174  
 Сенека 72  
 Спиноза Б. 91, 100,  
 159, 173, 174  
 Стеенберген Ф. ван 26,  
 83, 84, 86, 87, 152,  
 157, 161—168, 170,  
 171, 172  
 Тампье Э. 71—74, 90,  
 138  
 Тертуллиан 81  
 Толанд Дж. 175  
 Урбан IV (папа) 62  
 Фейербах Л. 138  
 Фёгелин Е. 94, 132  
 Фома Аквинский 8, 61,  
 63—65, 67, 69, 71, 74,  
 76, 79, 83, 88, 100,  
 105, 119, 139, 140,  
 145—157, 160—165,  
 167—174, 176  
 Фослер К. 119  
 Циммерман А. 10  
 Шевкина Г. В. 116, 152,  
 175  
 Чербери Г. 175  
 Эгидий Лесинский 71  
 Эгидий Римский 140  
 Эмпедокл 14  
 Энгельс Ф. 11, 17, 25,  
 52, 59, 89, 99, 100,  
 105, 117, 173  
 Эпикур 48  
 Ямвлих 60

1. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения.
2. Ленин В. И. Полное собрание сочинений.

3. Антология мировой философии в 4-х т. М., 1969—1971.

4. *Baeumker Cl.* Die «Impossibilia» des Siger von Brabant. Münster, 1898.

5. *Dwyer W. J.* L'opuscule de Siger de Brabant «De Aeternitate mundi». Louvain, 1937.

6. *Graiff C. A.* Siger de Brabant. Questions sur la Metaphysique. Louvain, 1948.

7. *Mandonnet P.* Siger de Brabant. — «Les philosophes belges», vol. VII. Louvain, 1908.

8. *Maurer A.* Siger of Brabant's De necessitate et contingentia causarum. — «Medieval Studies», 1950, N 12.

9. *Van Steenberghen F.* Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites. Louvain, 1931—1942.

10. *Van Steenberghen F.* Siger de Brabant. — «Les philosophes médiévaux», vol. I. Louvain, 1948.

11. *Boetius de Dacia.* De summo bono sive de vita philosophi. — «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» (Paris), 1931, N 6.

12. *Sajó G.* Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie «De mundi aeternitate». Budapest, 1954.

13. *Sajó G.* Boetius de Dacia. Opera. Quaestiones de generatione et corruptione. Budapest, 1972.

14. *Александров Г. Ф.* Аристотель. М., 1939.
15. *Аристотель.* Метафизика. М.—Л., 1934.
16. *Аристотель.* Физика. М., 1936.
17. *Аристотель.* О душе. М., 1937.
18. *Аристотель.* Категории. М., 1939.
19. *Асмус В. Ф.* История античной философии. М., 1965.
20. *Бейль П.* Исторический и критический словарь в 2-х т. М., 1968.
21. *Богоутдинов А. М.* Ибн-Сина. Сталинабад, 1957.
22. *Болтаев М. Н.* Вопросы гносеологии и логики в произведениях Ибн-Сины и его школы. Душанбе, 1965.
23. *Бруккер И. Я.* Критическая история философии. М., 1788.
24. *Бэкон Ф.* Сочинения в 2-х т. М., 1972.
25. *Вороницын И. П.* История атеизма, вып. 1. М., 1927.
26. *Гараджа В. И.* Неотомизм, разум, наука. М., 1969.
27. *Гараджа В. И.* Фома Аквинский и современность.— «Философские науки», 1976, № 2.
28. *Гегель.* Сочинения в 14-ти т. М., 1929—1958.
29. *Герцен А. И.* Избранные философские сочинения. М., 1940.
30. *Зибек Г.* Аристотель. СПб., 1903.
31. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв. М., 1961.
32. *Кант И.* Сочинения в 6-ти т. М., 1963—1966.
33. *Лей Г.* Очерк истории средневекового материализма. М., 1962.
34. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики, т. IV. М., 1975.
35. *Рассел Б.* История западной философии. М., 1959.
36. *Ренан Э.* Аверроэс и аверроизм. Киев, 1903.
37. *Сагадеев А. В.* Ибн-Рушд. М., 1973.
38. *Стяжкин Н. И., Талышлы С. М.* К характеристике философии Дунса Скота.— «Философские науки», 1975, № 6.
39. *Шевкина Г. В.* Сигер Брабантский и парижские аверроисты XIII в. М., 1972.
40. *Шевкина Г. В.* Парижские аверроисты XIII в.— «Европа в средние века». М., 1972.
41. *Штекль А.* История средневековой философии. М., 1912.
42. Философская энциклопедия, т. 4. М., 1967.
43. *Averroes.* Philosophie und Theologie. München, 1875.

44. *Baeumker Cl.* Die europäische Philosophie des Mittelalters. Berlin, 1909.

45. *Bréhier E.* La philosophie du moyen âge. Paris, 1937.

46. *Brugger W.* Philosophisches Wörterbuch. Freiburg, 1965.

47. *Copleston F.* A History of Philosophy, vol. 2. Westminster, 1950.

48. *Copleston F.* Medieval Philosophy. N. Y., 1961.

49. *Delhaye Ph.* La philosophie chrétienne au moyen âge. Paris, 1959.

50. *Duin J. J.* La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant. Louvain, 1954.

51. *Eisler R.* Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Berlin, 1929.

52. *Forest A., Van Steenberghen F., de Gandillac M.* Le mouvement doctrinal du IX-ème au XIV-ème siècle. Louvain, 1951.

53. *Foulquié P. et Saint-Jean R.* Dictionnaire de la langue philosophique. Paris, 1962.

54. *Gauthier L.* Ibn Rochd (Averroès). Paris, 1948.

55. *Gilson E.* La philosophie au moyen âge. Paris, 1947.

56. *Gilson E.* Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich. Warszawa, 1966.

57. *Gilson E.* Dante et la philosophie. Paris, 1939.

58. *Ibn Rochd.* Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie. Alger, 1948.

59. *Kenny A.* (ed.). Aquinas. A Collection of Critical Essays. N. Y., 1969.

60. *Kuksewicz Z.* De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. Wrocław, 1968.

61. *Lalande A.* Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Paris, 1926.

62. *Ley H.* Geschichte der Aufklärung und des Atheismus. Bd I/1. Berlin, 1970.

63. *Ley H.* Geschichte der Aufklärung und des Atheismus. Bd I/2. Berlin, 1971.

64. *Maier A.* Ausgehendes Mittelalter, Bd II. Roma, 1967.

65. *Maier A.* Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie. Roma, 1955.

66. *Mandonnet P.* Siger de Brabant. — «Les philosophes belges», t. VI. Louvain, 1911

67. *Maurer A. A.* Medieval Philosophy. N. Y., 1962.

68. *O'Connor D. J.* (ed.). *A Critical History of Western Philosophy*. London, 1964.
69. *Reinach S.* L'énigme de Siger. — «Revue historique» (Paris), 1926, t. 151.
70. *Ritter B.* *Die Grundprinzipien der aristotelischen Seelenlehre*. Jena, 1880.
71. *Stockhammer M.* *Philosophisches Wörterbuch*. Köln, 1967.
72. «*Studia Filozoficzne*» (Warszawa), 1972, N 7—8.
73. *Ueberweg F.* *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Bd II. Basel, 1967.
74. *Van Steenberghen F.* *Aristotle in the West*. Louvain, 1955.
75. *Van Steenberghen F.* *The Philosophical Movement in the XIII-th Century*. Louvain, 1955.
76. *Van Steenberghen F.* *La philosophie au XIII-ème siècle*. Louvain, 1966.
77. *Van Steenberghen F.* Siger de Brabant. — «*Encyclopedia Britannica*», vol. XX.
78. *Weber E. H.* *La controverse de 1270 à l'université de Paris et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d'Aquin*. Paris, 1970.
79. *Winter E.* *Frühumanismus*. Berlin, 1964.
80. *Vlăduțescu G.* *Introducere in istoria filozofiei medievale*. Bucarest, 1973.
81. *Voegelin E.* Siger de Brabant. — «*Philosophy and Phenomenological Research*» (Buffalo), 1944, vol. IV.
82. *Zimmermann A.* *Die Questionen des Siger von Brabant zur Physik des Aristoteles*. Köln, 1956.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

---

<b>ВВЕДЕНИЕ</b> . . . . .	7
<b>Глава I. ФИЛОСОФ</b> . . . . .	11
<b>Глава II. КОММЕНТАТОР</b> . . . . .	28
<b>Глава III. ЕРЕТИК</b> . . . . .	59
<b>Глава IV. ВЕРА И РАЗУМ</b> . . . . .	79
<b>Глава V. ПРЕДВЕСТНИК ФРАНЦУЗСКО-</b> <b>ГО МАТЕРИАЛИЗМА</b> . . . . .	99
Теория познания . . . . .	117
«Монопсихизм» . . . . .	125
Этика благоразумия . . . . .	140
<b>Глава VI. ДИХОТОМИЯ СРЕДНЕВЕКО-</b> <b>ВОГО АРИСТОТЕЛИЗМА</b> . . . . .	145
<b>Глава VII. «РЕАБИЛИТАЦИЯ» СИГЕРА</b>	170
<b>УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН</b> . . . . .	177
<b>ЛИТЕРАТУРА</b> . . . . .	179

**Б. Э. Быховский**

**Б95 Сигер Брабантский. — М.: Мысль, 1979. — 183 с. — (Мыслители прошлого). 20 к.**

Сигер Брабантский (1240—1281/84) — один из наиболее значительных прогрессивных философов средневековья, смело выступивший против ортодоксальной схоластики. Книга дает представление об учении Сигера, его непримиримой борьбе с теологами, трагической судьбе философа и его наследия.

**Б 10501-021  
004(01)-79 23-79**

**1Ф**

**ИБ № 1060**

**Быховский Бернад Эммануилович**

**СИГЕР БРАБАНТСКИЙ**

---

**Заведующая редакцией Э. М. Павлова**

**Редактор Л. К. Насекина**

**Младший редактор А. В. Антонов**

**Оформление и гравюра художника А. И. Ременника**

**Художественный редактор С. М. Полесницкая**

**Технический редактор В. Н. Корнилова**

**Корректор Т. М. Шпиленко**

**Сдано в набор 02.06.78. Подписано в печать 01.11.78. А05151.**

**Формат 70×90<sup>1</sup>/<sub>32</sub>. Бумага типогр. № 2. Академ. гарн.**

**Высокая печать. Усл. печатных листов 6,73.**

**Учетно-издательских листов 6,81. Тираж 60 000 экз.**

**Заказ № 14526. Цена 20 к.**

**Издательство «Мысль». 117071, Москва, В-71,  
Ленинский проспект, 15.**

**Типография издательства «Калининградская правда»,  
236000, Калининград обл., ул. Карла Маркса, 18.**