ГЕРМАН ЛЕЙ
30.11.1911 – 24.11.1990
немецкий философ-марксист, профессор (с 1949), директор Института философии Берлинского ун-та им.Гумбольдта (с 1962)

ОЧЕРК ИСТОРИИ СРЕДНЕВЕКОВОГО МАТЕРИАЛИЗМА

Перевод с немецкого, по изданию 1957 года, *З.В.ГОРЛОВОЙ* и *И.А.САЦА*
Вступительная статья и общая редакция *А.В.ГУЛЫГИ*
Спецредактор раздела по арабской философии *А.В.САГАДЕЕВ*

М.: изд-во иностранной литературы. 1962

Веб-публикация: **Vive Liberta**, 2010

ОГЛАВЛЕНИЕ

У истоков материализма и атеизма нового времени (вступительная статья)

Введение

Авиценна и Аверроэс. Происхождение, сущность и значение их философии
1. К вопросу об экономической структуре арабского феодализма
а) Формирование новых производственных отношений
б) Материальное производство и естествознание
в) Передовые организации и научный прогресс
г) Особенности экономической структуры арабского Запада
2. Элементы материализма у Авиценны
а) Философия Авиценны в оценке различных авторов
б) Различная интерпретация философии эманации Плотина
в) Элементы материализма в философии Авиценны
Борьба Авиценны против идеализма
Взгляды Авиценны на материю
Взгляды Авиценны на понятие
Взгляды Авиценны и Фараби на общество
3. Газали. Реакционная феодальная идеология в борьбе против развивающегося философского материализма
4. Аверроэс как защитник философского материализма
а) Идеалистическая критика Аверроэса
б) Элементы материализма в философии Аверроэса
в) Номинализм Аверроэса
г) Демократический характер учения о «деятельном разуме»
д) Полное отделение науки от веры

К вопросу об общественном и идеологическом развитии в некоторых странах Западной Европы
1. Шартрская школа и ее роль в распространении аверроизма в Западной Европе
2. Еретические учения в Парижском университете до Сигера Брабантского и борьба церкви против них
3. Амальрик и Сигер
4. Философский материализм в учении Сигера брабантского
5. Борьба церкви с аверроизмом. Запреты 1270 и 1277 годов и осужденные ими аверроистские тезисы
а) Тезисы 1270 года
б) Гносеологические тезисы 1277 года
в) Атеистические тезисы
6. Особенности развития феодализма в Германии
а) Развитие производительных сил
б) Классовая борьба в Германии
в) Сопротивление натиску феодальной реакции в Германии
г) Бегарды и бегинки
7. Мейстер Эккарт — теоретик крестьянско-плебейского движения
а) Эккарт в свете прежних оценок
б) Преподавательская деятельность Эккарта в Париже
Эккарт — Гонсальвий
«Парижские вопросы». Первая работа
«Парижские вопросы». Дальнейшие работы
«Проповедь в день св. Августина» как доказательство связи Эккарта со школой Шартра
г) Процесс Эккарта
Проблемы, выдвинутые на процессе
Главный пункт обвинения: утверждение о вечности мира и разума
8. Политический аверроизм Марсилия Падуанского и Жана Жандена. Трактат «Defensor pacis»

9. Элементы аверроизма у Иоганна Штернгассе и Дитриха Фрейбергского
а) Иоганн Штернгассе
б) Дитрих Фрейбергский
10. Идеалистический скептицизм Николая Отрекура
11. Реакционная мистика Таулера и Сузо

Послесловие

У ИСТОКОВ МАТЕРИАЛИЗМА И АТЕИЗМА НОВОГО ВРЕМЕНИ

(ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ)

С тех пор как история философии из собрания анекдотов и реестра заблуждений превратилась в науку, она стала ареной идеологической борьбы. В любом исследовании, даже посвященном самой седой старине, можно найти отзвуки, а подчас и прямое выражение современных мировоззренческих столкновений. Ныне на линию огня все больше выдвигаются проблемы истории материализма. Наши идейные противники, усиливая нападки на марксизм, пытаются опорочить материалистическое мировоззрение в целом. Буржуазные идеологи упрощают и огрубляют материализм, пытаются свести весь материализм к его механистической разновидности, преуменьшить его роль в истории философии, отрицая за ним какое бы то ни было развитие. В их изображении материализм не имеет ни истории, ни перспективы, ни прошлого, ни будущего. Ф. А. Ланге в своей «Истории материализма», написанной исключительно с целью дискредитации научного мировоззрения, утверждал, что материализм якобы случайное явление в истории философии, периодически возникающее и исчезающее, порождение усталости философской мысли. Вот уже почти сто лет, как книжка Ланге находится на вооружении воинствующего идеализма; она регулярно переиздается на Западе. Последнее английское издание вышло с предисловием Б. Рассела, который повторяет содержащиеся в книжке измышления и настойчиво рекомендует ее читателям [1].

Нападки Рассела на марксистов и материалистов не спасли его самого от обвинения в материализме. Это обвинение, брошенное ему в немецком философском словаре [2], исходит из реакционных клерикальных кругов, готовых причислить к материалистам любого инакомыслящего. Клерикалы выдают материализм за явление аморальное, пытаются приписать ему все преступления, даже те, которые были совершены церковью:

[1] См. F. A. L a n g e, The History of Materialism, London, 1956.

[2] См. «Философский словарь», сокращенный перевод с немецкого, Издательство иностранной литературы, 1961, стр. 352.

сожжение еретиков, насильственное обращение в христианство и т. д. До этого договорился, в частности, западногерманский философ Л. Гондос. В своем выступлении на XII Международном философском конгрессе он заявил буквально следующее: «Там, где в исторических религиях проявлялись фанатизм и нетерпимость, мы можем с уверенностью сказать, что в идеалистические верования в той или иной форме проник этический материализм» [1]. Если разделять точку зрения Гондоса, то надо признать, что на материалистических позициях стоял не Джордано Бруно, отстаивавший идею вечности и бесконечности мира, а осудивший его суд инквизиции.

Еще в конце прошлого века Ф. Энгельс высмеял обывательское представление о материализме, укоренившееся под влиянием долголетней поповской клеветы. «Под материализмом филистер понимает обжорство, пьянство, тщеславие и плотские наслаждения, жадность к деньгам, скупость, алчность, погоню за барышом и биржевые плутни, короче — все те грязные пороки, которым он сам предается втайне. Идеализм же означает у него веру в добродетель, любовь ко всему человечеству и вообще веру в «лучший мир», о котором он кричит перед другими, но в который он сам начинает веровать разве только тогда, когда у него голова болит с похмелья или когда он обанкротился, словом — когда ему приходится переживать неприятные последствия своих обычных «материалистических» излишеств» [2]. Как мы смогли убедиться, слова Энгельса отнюдь не устарели.

Буржуазным искажениям и опошлениям истории философии марксизм противопоставляет единственно научное понимание материализма как магистрального направления в развитии философской мысли. Марксизм исходит из разделения всех философских школ на два лагеря в соответствии с решением основного вопроса философии; материализм есть признание примата материи и вторичности, производности сознания. Этот основной принцип материализма в различные эпохи в зависимости от исторических условий — уровня производственной практики, социальной борьбы, научного знания — получал различную интерпретацию. Материализм видоизменялся, то принимая завуалированную форму, то выступая с открытым забралом, но он никогда не исчезал, более того, именно ему принадлежат главные заслуги в обобщении познания и практического преобразования мира. К этому выводу приходит любое объективное историко-философское исследование.

[1] L. Gondos, Idealismus und Materialismus als Stellungnahmen zum höchsten Wert, в «Atti del XII Congresso Internationale di Filosofia», vol. 7, Firenze, 1961, p. 195.

[2] К. Маркс, Ф. Энгельс, Избранные произведения в двух томах, т. II, М., 1955, стр. 358.

Марксистские историки философии проделали огромную работу по изучению развития материалистического мировоззрения. Иную, чем в буржуазной литературе, интерпретацию получила античная натурфилософия, накоплен и обобщен большой материал, относящийся к материализму XVII—XVIII веков, изучена материалистическая традиция в России. И все же мы еще не можем создать цельную и подробную историю материалистической философии. О некоторых странах и эпохах мы знаем очень и очень мало, в том числе и о средневековой Европе.

Ценность предлагаемой вниманию читателя книги состоит в том, что она прокладывает новые пути в историко-философской науке. «Очерк истории средневекового материализма» — фундаментальный труд немецкого марксиста Германа Лея (род. в 1911 году) — бесспорно привлечет внимание советских философов и историков. Следует, однако, учесть, что насыщенная богатейшим фактическим материалом книга рассчитана на подготовленного читателя, владеющего терминологией, в известной мере уже знакомого с предметом, умеющего в случае необходимости опустить второстепенные страницы и найти главное. Читателю, впервые приступающему к изучению проблемы, мы рекомендуем вначале ознакомиться с книгой советского историка философии, покойного О. В. Трахтенберга «Очерки по истории западноевропейской средневековой философии», а затем уже взяться за данную работу.

Книга Лея глубоко полемична. История средневековой философии почти полностью монополизирована буржуазными исследователями, в первую очередь представителями неотомизма. Интерес последних к средневековью — эпохе идейного господства в Западной Европе католической церкви — понятен. Католические историки, преследуя вполне апологетические цели, развили (за последние полвека особенно) оживленную деятельность по розыску, изданию и описанию забытых и утерянных рукописей. Но результат получился для них несколько неожиданный: на свет божий извлекались не только ортодоксальные сочинения отцов церкви, но и крамольные произведения бунтарей духа, пытливых умов, стремившихся разгадать тайны окружающего мира, подвергавшихся преследованиям, но не складывавших оружия. Средневековье предстало в новом свете — как период острой борьбы мировоззрений, подобной той борьбе, которая была в античную эпоху, а затем с еще бо́льшим ожесточением вспыхнула в новое время. Католические авторы (Грабман, Жильсон и др.) пошли на предвзятое, заведомо ошибочное истолкование ими самими же обнаруженного материала. Они либо скрывают, либо преуменьшают материалистический характер еретических учений, отрывают их от социальной борьбы, пытаются выдать за разногласия внутри католической церкви. Г. Лей восстанавливает историческую правду, он сопоставляет

различные, подчас весьма противоречивые оценки буржуазных авторов, критически анализирует их и ведет читателя к правильному выводу. Из этого стремления максимально охватить критическим взглядом имеющуюся литературу проистекает то огромное количество цитат, имен, названий, которое может озадачить неискушенного читателя, но в конечном итоге является вполне оправданным в подобного рода исследовании. Тезис о том, что буржуазная историография не осветила подлинной роли материализма в идеологии феодального общества, обосновывается огромным фактическим материалом.

Другой серьезный недостаток буржуазной историографии Г. Лей справедливо видит в том, что она не осветила значения арабоязычной культуры для философского развития Европы. Дальше общих давно известных фраз буржуазные историки не пошли. Впрочем, это и понятно, так как именно арабы были проводниками идей античного материализма. Ибн-Сина (Авиценна) и Ибн-Рошд (Аверроэс) сохранили и развили материалистические элементы учения Аристотеля. В Европе аверроизм в соединении с уже сложившимися традициями дал своеобразное материалистическое направление, наиболее ярким представителем которого во Франции был Сигер Брабантский; в Германии отзвуки аверроизма можно обнаружить в мистике Экхарта; в Италии центром аверроизма стал Падуанский университет.

Автор книги поставил перед собой задачу осветить зарождение на арабском Востоке элементов материалистической философии, их проникновение на Запад и дальнейшее развитие в идейной борьбе, развертывавшейся в средневековой Европе.

Первые четыре главы своего исследования Г. Лей посвящает Востоку. Он дает обстоятельную характеристику исторических условий и идейных корней сложившихся здесь философских учений. Предполагая у читателя знакомство с Аристотелем и Платоном, автор не останавливается на разборе их учений, зато делает это в отношении Плотина, творчество которого в марксистской литературе еще не подвергалось всестороннему анализу. Г. Лей остро критикует апологетические оценки Плотина в буржуазной историографии, показывает реакционный характер неоплатонизма. Характеризуя последний как продукт распадающегося рабовладельческого общества, он вместе с тем отмечает, что из учения Плотина подчас «вынуждены были исходить и противоположные, прогрессивные идеологии» (стр. 95). На эту проблему нам хотелось бы обратить особое внимание читателя.

Дело заключается в том, что философские учения, раз возникнув, не остаются затем неизменными; новая историческая эпоха зачастую по-своему прочитывает доставшееся ей литературное наследство. Известно, какую своеобразную метаморфозу претерпело в арабских странах учение Демокрита. Как отмечает академик А. О. Маковельский, «на мусульманском Востоке Демокрита превратили в столпа религии и под знаменем его атомистики боролись против светской науки и вольнодумства» [1]. Конечно, то, что мусульманские теологи выдавали за учение Демокрита, не было его подлинным учением. В арабоязычных странах имела хождение псевдодемокритовская литература, в которой Демокрит изображался как маг и чародей, а его взгляды искажались в духе идеализма и религии. Мусульманские «атомисты» во главе с аль-Ашари рассматривали атомы как чисто духовные сущности, материя мыслилась как совокупность непротяженных единиц, над которой господствует божественная сила, производящая в мире всякое движение и изменение. Важно отметить, что «в атомистике Демокрита ашаритов привлекали ее наиболее слабые, механические стороны, например учение об обособленности атомов друг от друга, об отсутствии всеобщей связи и единства материи. По учению ашаритов, нет никакой связи и взаимодействия между атомами и в природе нет творческой силы. Атомы не могут действовать друг на друга, они всегда разделены пустотой, материальный мир представляет собой массу, между частицами которой нет никакой связи» [2]. Единственной причиной каждого, даже самого незначительного, действия в мире является бог. Немудрено, что закутанная в теологические одежды, которые, однако, не только не скрывали, но, наоборот, всячески подчеркивали ее механистическую ограниченность, эта теория отталкивала от себя многие передовые умы. Так было не только на Востоке, но и на Западе: Роджер Бэкон принадлежал к числу убежденных противников атомизма.

Своеобразная судьба была уготована и неоплатонизму, который, по словам Маркса, «представляет собой не что иное, как фантастическое сочетание стоического, эпикурейского и скептического учения с содержанием философии Платона и Аристотеля» [3]. Эклектический характер неоплатонизма послужил, быть может, в известной мере причиной того, что в средние века это учение получило несколько иное звучание, чем в тот период, когда оно создавалось. Согласно Плотину, мир возникает вследствие эманации (истечения) бога. Божество, «всеединое», не являющееся ни разумом, ни предметом разумного познания, выделяет из себя дух, «нус», который в свою очередь порождает «мировую душу», дробящуюся на отдельные души. Последней ступенью эманации, угасания божественного начала является материя, которую Плотин характеризует как «несуществующее», «злое», «мрак».

---

[1] А. О. Маковельский, Атомистика на Ближнем Востоке, «Вопросы философии», № 3, 1957, стр. 113.

[2] Там же, стр. 115.

[3] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 3, стр. 129.

Это бесспорно идеалистическое учение все же отличалось от ортодоксального христианского вероучения, признающего существование персонифицированного бога-творца. В последующем некоторым мыслителям за признанием безликого божества Плотина легче было скрыть свою ересь и вольнодумство. В противоположность дуалистическим креационистским теориям, вырывавшим пропасть между богом и природой, теория эманации сближала их, подготавливала почву для их полного слияния [1]. После того как фальсифицированный Аристотель стараниями Фомы Аквинского превратился в знамя христианской ортодоксии, оппозиционные пантеистические учения все чаще стали апеллировать к неоплатоникам. Реминисценции неоплатонизма можно обнаружить у многих пантеистически и даже материалистически настроенных философов вплоть до XVIII века; теория эманации постепенно сменилась противоположным ей учением о развитии, а плотиновское «всеединое» все еще продолжало быть символом веры. Этой формулой Лессинг, Гердер и Гете выражали свои спинозистские убеждения. Ссылаясь на подобные словесные обороты, современные буржуазные авторы, пишущие о Гете, выдают его за неоплатоника. При этом они упускают из виду, что «неоплатонизм» Гете опосредован многовековой историей пантеизма, в ходе которой постепенно угасала идея божества, и ее место занимали материалистические принципы. Между Плотином, стыдившимся своего тела, и жизнелюбцем Гете дистанция поистине огромного размера.

Первый шаг к преодолению неоплатонизма был сделан Ибн-Синой. Г. Лей утверждает даже, что между учением Ибн-Сины и доктриной Плотина существует лишь внешнее сходство. Конечно, Ибн-Сина во многом непоследователен. Он верит в бессмертие души, сомневается подчас в познаваемости окружающей действительности, но эти слабые стороны его мировоззрения не являются определяющими. Главным в учении Ибн-Сины были элементы материализма, четкое выявление которых принадлежит к числу заслуг автора.

Ибн-Сине противостоит в книге Газали — мистик, иррационалист, противник науки и философии. Его взгляды автор характеризует как выражение идеологии реакционных феодальных группировок. Тот факт, что имя Газали в последующую эпоху зачастую стояло в одном ряду с передовыми мыслителями, Г. Лей считает чистым недоразумением: перечень «ошибок» Фараби и Авиценны, составленный Газали, рассматривался как изложение его собственных взглядов, поэтому Газали в течение долгого времени считался представителем материализма.

[1] См. В. В Соколов, К исторической характеристике пантеизма в западноевропейской философии, «Философские науки», № 4, 1960.

Нам кажется, что в данном случае Г. Лей несколько односторонне оценивает Газали, принимая во внимание лишь работы последнего периода его деятельности. Между тем молодой Газали — поборник разума и науки; он находится под сильным влиянием Аристотеля, Фараби, Ибн-Сины [1]. В этот период Газали пишет «Ответы на вопросы», где выступает сторонником исследования научных проблем, шедших вразрез с догмами ислама. Он говорит о вечности движения и материи, пытаясь, правда, согласовать это с представлениями о сотворении мира. Позднего Газали называют «арабским Юмом», поскольку его отрицание причинности в известной мере предвосхищает аргументы английского скептика. Между тем в «Ответах на вопросы» мы встречаемся с иным отношением к этой проблеме: «*Доказательство того* невозможно, чтобы обновляющееся наступило без причины. Если бы причина существовала уже раньше, но вещь при этом не возникла бы тотчас, то она не возникла бы вследствие того, что причина нуждается в наступлении соответствующего момента и условия, которые подготовляют ее к произведению действия» [2].

Когда Газали исполнилось тридцать семь лет, в его жизни наступил перелом. Внезапно он покинул Багдад, где развертывалась его научная и преподавательская деятельность, и отправился тайком в Сирию. Начался период религиозных исканий, отшельничества и подвижничества; все, что писал теперь Газали, резко противоречило созданному ранее. В автобиографическом трактате «Избавляющий от заблуждения» Газали объяснял перемену в своих взглядах внутренними, психологическими мотивами, хотя и намекал на некоторое внешнее воздействие. Вполне возможно, что последнее сыграло решающую роль: философ испугался конфликта с ортодоксией и властями. Не случайно Ибн-Рошд впоследствии упрекал Газали в неискренности.

У Ибн-Рошда, по-видимому, были веские основания для подобных обвинений; олицетворяя собой вершину развития арабоязычной философии, он ясно видел слабые и сильные стороны своих предшественников, трудами которых была подготовлена его собственная система.

Ибн-Рошд поднял арабский материализм на новую ступень. Его имя на многие века стало олицетворением философии, враждебной религии и идеализму. Под материей Ибн-Рошд понимает всю объективную реальность. Рассматривая аристотелевскую проблему соотношения между материей и формой, Ибн-Рошд подчеркивает, что форма — лишь способ проявления

[1] См. С. Н. Григорян, Из истории философии Средней Азии и Ирана, М., 1960, стр. 107.
[2] Там же, стр. 205.

материи. В известной мере Ибн-Рошд приближается к атомизму Демокрита. Как мы уже отмечали, ислам придал атомизму Демокрита идеалистический характер, Ибн-Рошд же рассматривает атомы не как духовные, а как материальные частицы, однако они для него олицетворяют не оформленную материю, а процесс становления вещей.

Большое значение Г. Лей придает учению Ибн-Рошда о едином, всеобщем интеллекте. Это учение восходит к аристотелевскому различению страдательного и деятельного разума. Согласно Аристотелю, душа человека состоит из двух частей: страдательной смертной, заключающей в себе лишь возможность познания, и деятельной, превращающей эту возможность в действительность. Деятельный разум бессмертен, но это не личное бессмертие индивида, после смерти «у нас нет воспоминаний, так как этот разум не причастен страданию, страдательный же разум преходящ и без деятельного разума ничего не может мыслить» [1].

Ибн-Рошд также признает наряду с индивидуальной человеческой душой некий всеобщий разум, который соединяется с ней в момент познания. Душа смертна, всеобщий разум вечен. Представление о нетленном творческом духовном начале является, конечно, идеалистическим, и было бы излишней модернизацией полагать, что в данном случае Ибн-Рошд имел в виду всего лишь преемственность и неразрушимость духовной жизни человечества. И все же нельзя не видеть в учении о деятельном разуме прогрессивных для своего времени сторон. Исходя из этого учения, Ибн-Рошд и его последователи отрицали личное бессмертие; индивидуальная душа человека так же, как и душа животного, неразрывно связана с телом и гибнет вместе с ним. Далее, деятельный разум универсален, он в равной степени присущ всем людям независимо от сословных различий. Идея интеллектуального равенства людей носила демократическую окраску, она в значительной степени определила тот интерес к учению о всеобщем разуме, который характерен для многих идеологов народных антифеодальных движений в Европе.

Об этом мы узнаем во второй, главной части работы Г. Лея. Автор переносит нас в средневековую Францию, знакомит с экономическим укладом страны, ее политической и идеологической жизнью. Рост городов приводил в движение антифеодальные силы; центром оппозиционной духовной жизни был Парижский университет, где широкое распространение получили передовые идеи арабской философии. Здесь постепенно складывалось одно из основных направлений средневековой материалистической философии — латинский аверроизм. Идейная борьба достигла своей первой кульминации в семидесятые годы XIII века.

[1] Аристотель, О душе, М., 1937, стр. 97.

В центре развернувшихся событий стоял Сигер Брабантский. Учение Сигера вращалось в кругу аристотелевских понятий, но, как показывает Г. Лей, он придавал им вполне определенный материалистический смысл. Материя и форма сливаются у него воедино, материя превращается в понятие, отражающее единичные вещи в их всеобщности. Сигер полностью отказывается от теории эманации, остатки которой можно было найти даже у Ибн-Рошда. Все существующее вечно и неизменно, вечен мир, вечен и человек. Последнее утверждение — характерный штрих эпохи; в наши дни оно прозвучало бы диссонансом по отношению к материалистической теории развития, но в средние века его острие было направлено против библейского мифа о божественном сотворении человека. Идею вечности человеческого рода можно найти в некоторых материалистических учениях вплоть до XVIII века.

Основной идеологической силой, которую использовала церковная ортодоксия в борьбе против латинского аверроизма, была философия Фомы Аквинского. Томизм Г. Лей характеризует как «антиаверроистскую реакцию», заимствуя этот удачный термин у буржуазных историков. Фома был вызван в Париж, где он развернул полемику против Сигера Брабантского. Эта полемика, выражавшая борьбу идеалистических и материалистических тенденций в средневековой схоластике, носила ярко выраженный классовый характер. Выпады Фомы были поддержаны церковными властями; в 1270 и в 1277 годах епископ Парижский Тампье публично осудил тезисы, в правильной или искаженной форме передававшие учение аверроистов. Сигер был привлечен к суду инквизиции и погиб в тюрьме, его единомышленники были изгнаны из Сорбонны.

Заканчивая анализ французского аверроизма, Г. Лей отмечает одно важное обстоятельство: передовые идеи арабской философии проникали не только в латинскую схоластическую науку, но и в художественную литературу. Это заметно на примере возникшей в семидесятые годы XIII века — в разгар споров об аверроизме — второй части «Романа о Розе». Первая часть романа, написанная за сорок лет до этого рыцарем Гильомом де Лорисом, представляла собой обычный куртуазный эпос. Горожанин Жан де Мэн — автор второй части романа — придал своему произведению философский характер. Здесь рассматриваются проблемы происхождения мира, бессмертия души, свободы, разума и добродетели. Автор воспевает природу, создавшую всех людей равными, отвергает искусственные установления церкви и феодального общества. Остротой своих нападок он заслужил у историков название «Вольтер средневековья». Церковные инстанции в его время, по-видимому, еще не осознали общественной роли художественной литературы. Поэтому Жан де Мэн избежал участи Вольтера, дважды побывавшего

в Бастилии, и своего современника Сигера Брабантского, идеи которого ему были очень близки. Тем не менее Фома Аквинский видел в поэте-вольнодумце идейного противника и в одном из своих произведений вступил с ним в полемику.

Наиболее интересными в книге Г. Лея для советского читателя являются главы, посвященные анализу идеологической борьбы в Германии и, в частности, Мейстеру Эккарту. Надо сказать, что в нашей литературе нет анализа взглядов этого бесспорно выдающегося мыслителя. В первом томе «Истории философии», вышедшем в свет в 1957 году, отсутствует даже упоминание об Эккарте, а в довоенном издании «Истории философии» содержится скупая и неточная его характеристика.

Эккарт привлекает прежде всего формой своих произведений, большинство из которых написано на народном средневерхненемецком языке и обращено к народу. В основном это проповеди; их простая, образная, эмоционально насыщенная речь резко отличается от наводящих скуку схоластических трактатов. Эккарт — мистик, он говорит о боге, о его познании, о слиянии с ним человека. Но мистика в средние века — это не всегда то, что мы обычно понимаем под мистикой. Современная мистика уводит человека от жизни и борьбы. В средние века, в эпоху господства религиозного мышления, мистические учения зачастую выступали в качестве идеологического оружия угнетенных. Конечно, и тогда возникали реакционные мистические учения (такой характер, в частности, носило учение Генриха Сузо), но учение Эккарта отличалось от них коренным образом, и несомненная заслуга Г. Лея состоит в удачном анализе этого различия.

Мистика Эккарта связана с народным, антифеодальным движением бегардов и бегинок, она носит активный, деятельный характер. Одну из своих проповедей Эккарт посвящает евангельской притче о Марии и Марте. В десятой главе Нового завета (от Луки) рассказывается о том, как Иисус Христос пришел в одно селение и нашел приют у женщины по имени Марта:

«39. У ней была сестра, именем Мария, которая села у ног Иисуса и слушала слово Его.

40. Марта же заботилась о большом угощении и подошедши сказала: Господи! или Тебе нужды нет, что сестра моя одну меня оставила служить? Скажи ей, чтобы помогла мне.

41. Иисус же сказал ей в ответ: Марта! Марта! ты заботишься и суетишься о многом.

42. А одно только нужно. Мария же избрала благую часть, которая не отнимется от нее».

Ответ Христа говорил о том, что пассивное созерцание бога (Мария) должно быть поставлено выше житейских повседневных дел (Марта). Именно так толковалась эта притча в ортодоксальном богословии.

Эккарт в проповеди, прочитанной в одной из бегинских общин, дает притче иное истолкование: «Мария должна сначала стать Мартой, прежде чем превратится в Марию. Та, что сидела у ног нашего господа, была Марией лишь по имени, но не по своим духовным делам» [1]. Воля, поясняет свою мысль Эккарт, может быть трех видов: чувственной, разумной и вечной. Первой не хватает надлежащего руководства, она имеет лишь подчиненное значение. Разумная воля олицетворяет собой многообразную деятельность человека, только через нее лежит путь к воле вечной, к совершенству и блаженству.

Эккарт требует от человека активного вторжения в жизнь. Это тем более важно подчеркнуть, что представители современного мистицизма стремятся выдать Эккарта за своего единомышленника. «Погружайтесь в самосозерцание» — так резюмировал смысл эккартовского учения «антропософ» Р. Штейнер [2]. Между тем сам Эккарт утверждал нечто прямо противоположное: «Созерцанием ты служишь только себе самому, добрыми делами ты служишь многим» [3]. Эккарт провозглашает разрыв с традиционным средневековым мировоззрением, высшим идеалом которого было монашеское смирение, и славит деятельного человека. Человек-тварь христианской религии становится у него человеком-творцом, равным богу и даже выше бога. Причем это относится ко всем людям вне различия звания и сословия. «Добрый человек как таковой имеет качество бога» [4].

По своему социальному содержанию учение Эккарта перекликается с творчеством Сигера Брабантского и аллегорической поэзией Жана де Мэна. В основе его лежит протест бюргерства и в еще большей степени городского плебейства против сословного неравенства и феодального господства. В «Романе о Розе» есть примечательные строки:

Все от рожденья благородны
И все по естеству свободны
И разумом наделены
От бога все его сыны.
Людей их разум возвышает
И ангелам уподобляет.

За богословской терминологией у Эккарта в конечном итоге скрываются те же идеи. Может показаться странным, но мистика Эккарта не только не принижает, но даже возвеличивает разум. И в этом ее другое существенное отличие от мистики реакционной, культивирующей иррационализм, экстаз и т. д. Созерцание бога, по Эккарту, становится возможным не вследствие

---

[1] Meister Eckehart, Schriften und Predigten, Jena, 1921, Bd. 2, S. 101.
[2] Р. Штейнер, Мистика на заре духовной жизни нового времени и ее отношение к современным мировоззрениям, М., 1917, стр. 41.
[3] Meister Eckehart, Schriften und Predigten, Bd 1, S 94.
[4] Там же, т. 2, стр. 75.

излучаемого им сверхъестественного света, как полагали Генрих Сузо и ортодоксальные схоласты, а в результате взаимодействия этого «света» с душой человека, суть которой состоит в ее разумности. Каждый человек имеет в себе частицу, «искорку» всеобщего творческого разума. Здесь явная реминисценция аверроизма: и хотя на суде Эккарт заявил, что он не придерживается учения об «активном интеллекте», и его убеждение в бессмертии души действительно противоречило аверроизму, все же определенное влияние арабской философии он испытал. В книге Г. Лея этому вопросу посвящено немало интересных страниц.

В какой степени можно говорить о материалистических тенденциях у Эккарта? Мистика и материализм в средние века не были абсолютными антиподами. Называл же Фейербах Якоба Беме «материалистическим теистом», а у Ленина это выражение не вызвало никаких возражений [1]. В известной мере подобная характеристика приложима и к Эккарту, который во многом предвосхищает не только парадоксы, но и «прозрения» Беме. Оба они устремляются к небесам, но от земли еще не оторвались, и земное содержание мистики у еретика-доминиканца Эккарта проступает еще явственнее, чем у жившего три столетия спустя экзальтированного башмачника из Герлица. Учение Эккарта было осуждено церковью; главный пункт выдвинутого против него обвинения состоял в признании вечности мира. Бытие есть бог. Богу предшествовало «божество» — пассивное бездеятельное начало, так что возникновение бытия не есть акт творения. Здесь Эккарт — целиком во власти неоплатонических представлений. Поэтому Г. Лей безусловно прав, проявляя в своих окончательных суждениях об Эккарте крайнюю осторожность. «Поставим перед собой вопрос: к материализму или идеализму следует отнести взгляды Эккарта? Ясно одно: его рассуждения о примате материи неопределенны, но они содержат признание познаваемости мира; язык же и многие отдельные мысли близки неоплатонизму» (стр. 500).

Работа Г. Лея не претендует на полноту анализа всех проявлений материалистического мировоззрения в средние века. Во введении автор отмечает, что его книга посвящена лишь истории аверроизма, его возникновения, развития и распространения в некоторых странах Европы, главным образом во Франции и Германии. Англия полностью остается вне поля зрения, хотя идеи арабской философии проникали и сюда.

Сторонником учения об активном интеллекте был Роджер Бэкон. Францисканец Бэкон находился в Париже в те годы, когда там развернулась борьба церковной ортодоксии против Сигера Брабантского. В 1278 году, то есть год спустя после осуждения еретических тезисов, он был брошен в тюрьму, где пробыл четырнадцать лет. Известен, правда, отрицательный отзыв Бэкона о Парижском университете, но многие из имевших там хождение тезисов он полностью разделял.

От парижских аверроистов Р. Бэкона отличала приверженность к опытному знанию и интерес к естественным наукам. Р. Бэкон в значительной степени порывает с схоластической наукой, видевшей свое назначение в истолковании библии и грекоримских авторитетов. Главная причина бесплодия схоластики лежит, по его мнению, в том, что она не занимается проблемами, относительно которых опыт может быть верховным судьей. По Р. Бэкону, существуют три источника знания — авторитет, разум и опыт. Авторитет недостаточен, если у него нет разумного основания; мы верим авторитету, но понимаем не благодаря ему. Разум, опирающийся лишь на отвлеченное рассуждение, сам по себе не в силах отличить софизм от правильного доказательства. Только опыт дает настоящее и окончательное решение вопроса. Сколько бы человек ни слышал о губительном действии огня, он не усвоит эту истину до тех пор, пока сам не обожжет себе руку. На пути к достижению знания встают четыре помехи — преклонение перед ложными авторитетами, привычка к определенным мнениям, предрассудки толпы и сокрытие учеными своего невежества. Эти мысли Роджера Бэкона предвосхищают учение об «идолах» его великого однофамильца Фрэнсиса Бэкона, и вся система его философских убеждений в известной мере выступает в роли источника материалистического сенсуализма нового времени.

Наряду с аверроизмом и естественнонаучным направлением важной линией развития материалистических идей в средневековой философии был номинализм. Автор согласен с этим, но в его книге все же заметна некоторая недооценка мыслителей-номиналистов. О наиболее крупном номиналисте — Оккаме — Г. Лей говорит лишь мимоходом. Подробнее в книге рассматриваются взгляды Николая Отрекура — менее характерного представителя номинализма. Философия Николая Отрекура характеризуется как «идеалистический скептицизм», при этом автор исходит из следующего обобщающего положения: «в любую историческую эпоху скептические мнения и мировоззрения всегда действовали во вред науке и служили интересам реакционных классов» (стр. 538). Вывод этот по меньшей мере является спорным: в прошлом, особенно в средние века и на их исходе, философское сомнение было направлено в первую очередь против религиозных и идеалистических догм. У Отрекура, как отмечает сам автор, оно привело к почти атеистической позиции.

Относительно Николая Отрекура существуют различные мнения. Нам представляется заслуживающим серьезного внимания высказанное в рецензии на книгу покойного О. В. Трахтенберга суждение В. П. Зубова, требующего «различать скептицизм

[1] См. В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 61.

теологический и скептицизм, направленный против возможности объективного научного познания. Если Николай Отрекур был скептиком в первом значении слова, отвергая вместе с некоторыми другими своими современниками логическую доказуемость целого ряда богословских положений, то в отношении научного познания дело обстояло иначе. Николай Отрекур отвергал схоластический «рационализм» — возможность выводить чисто дедуктивным путем новые истины на основе одного лишь закона противоречия, не обращаясь к опыту. Вместе с тем он скептически относился к односторонне-сенсуалистической точке зрения, споря с теми, кто не хочет принимать «никаких положений, кроме тех, которые становятся наглядными для чувств». «Такая позиция (отнюдь не «скептическая») вполне гармонировала с его представлением о том, что в основе природных явлений лежит сочетание и разъединение атомов, хотя и недоступных непосредственному чувственному ощущению, но вовсе не лежащих за пределами всякого человеческого познания»[1]. В заключении к своему исследованию Г. Лей высказывает важную в методологическом отношении идею. Он призывает историков философии «не удовлетворяться изучением одних лишь больших философских трудов, создатели которых, принадлежа к господствующему классу, имели возможность придавать своим творениям законченную форму. Гораздо больший интерес представляют идеологические документы, в которых отразились новые, прогрессивные классовые тенденции» (стр. 572). Речь идет здесь о том, что официальная (в условиях средневековья — схоластическая) философия не выражает собой всей полноты теоретического богатства эпохи, особенно в области социальных отношений.

В стенах университетов, находящихся под контролем правительства и церкви, процветают философские учения, служащие опорой существующего строя. Поэтому возникновение в официальной науке оппозиционной материалистической системы в прошлом — дело сравнительно редкое. Зачастую материалистическая философия вынуждена была развиваться не в форме завершенных систем, а в форме отдельных идей, которые разрабатывались не профессионалами-философами, а людьми, находившимися за пределами университетской науки. Проблемы мировоззрения всегда волновали передовых представителей народа, тянувшихся к знаниям, поднимавшихся на борьбу за свободу. В своих сочинениях, не всегда доходивших до печатного станка, народные вольнодумцы формулировали идеи, подчас далеко опережавшие свое время. Буржуазная историография полностью игнорировала этот вид философского творчества. Задача историков-марксистов воздать должное забытым, а иногда оставшимся неизвестными авторам, боровшимся против идеалистического и церковного дурмана. К сожалению, до нас дошла малая доля того, что в свое время имело хождение в народе, особенно от столь отдаленного времени, как средние века.

В книге Г. Лея рассматривается интересный документ (см. стр 567) — анонимная рукопись, обличающая церковь и духовенство. Бедняк видит, говорится в этой рукописи, что попы держат руку богачей. Богослужение излишне, причастие не имеет никакого значения для нравственности, женщина равна мужчине. Автор решительно ополчается на самые основы христианского миропонимания, он выходит за пределы ереси и идет к атеизму.

Это открывает новый аспект в исследовании средневекового свободомыслия. Проникнутые материалистическими идеями схоластические системы подрывали религию и идеализм как бы изнутри; даже у Сигера Брабантского и Роджера Бэкона передовое научное содержание облекалось в традиционные церковные формы. Но по религиозному мировоззрению уже в ту эпоху наносились удары и извне, появлялись светские литературные произведения, отвергавшие не только дух, но и букву христианской догматики, открыто проповедовавшие атеизм. Мы уже упоминали «Роман о Розе». Еще более резким, насмешливым отношением к церкви проникнута поэзия бродячих певцов — вагантов. Каким презрением к христианству, какой смелостью духа надо было обладать, чтобы в XIII веке сочинить следующую озорную пародию на «Отче наш»:

«Отче Бах, иже еси в винной смеси. Да изопьется вино твое, да приидет царствие твое; да будет недоля твоя, яко же в зерни и в кабаце. Вино наше насущное даждь нам днесь, и остави нам кубки наши, яко и мы оставляем бражникам нашим, и не введи нас в заушение, но избави сиволапых от всякого блага. Опрокинь. Во шкалики шкаликов, опрокинь»[1].

Эта пародия — лишь отрывок из «Всепьянейшей литургии», точно воспроизводившей и высмеивавшей католическое богослужение. Ваганты пародировали евангелие, обличали духовенство, прославляли радости жизни. Их миросозерцание, глубоко враждебное христианскому аскетизму и лицемерию, предвосхищало гуманизм эпохи Возрождения.

К XII—XIII векам восходят идейные истоки знаменитого атеистического трактата «О трех обманщиках». Обманщики — это основатели монотеистических религий: Моисей, Христос и Мухаммед. Молва приписывала Аверроэсу изречение о том, что христианская религия невозможна, иудейство рассчитано на детей, а мусульманство на свиней. Славу закоренелого безбожника заслужил германский император Фридрих II Гогенштауфен. Деспот-вольнодумец, враждовавший с папой и дважды

[1] «Вестник истории мировой культуры», № 3, 1958, стр. 215.

[1] «Литература средних веков», М., 1955, стр. 43.

отлученный от церкви, он являл собой колоритнейшую фигуру эпохи. Фридрих II насаждал просвещение, но жесточайшим образом расправлялся со своими политическими противниками и еретиками из городских низов. Император заявил, утверждала одна из папских энциклик, что мир введен в заблуждение тремя обманщиками — Иисусом, Моисеем и Мухаммедом, из которых два последних умерли достойным образом, а первый погиб позорно на кресте. По словам папы, Фридрих II признавал только то, что можно объяснить с помощью здравого смысла и законов природы. Позднее Фридриху II приписывалось авторство несуществовавшей тогда еще книги «О трех обманщиках». Трактат появился много позднее: дошедший до нас текст относится к концу XVII — началу XVIII века, но идейная преемственность по отношению к средневековому свободомыслию в нем очевидна.

Итак, в духовной жизни европейского феодализма мы явственно видим течения, подготовившие материализм и атеизм нового времени. Это — аверроизм, опытная наука о природе, номиналистические учения и находившееся за пределами схоластической философии светское вольнодумство. Одно из этих течений подвергнуто обстоятельнейшему анализу в книге Г. Лея. Остальные ждут своего исследователя.

А. Гулыга

ВВЕДЕНИЕ

Настоящая работа прослеживает в общих чертах важный этап в развитии философского материализма. Она исследует вопрос о влиянии духовной культуры, возникшей в период раннего средневековья в Средней Азии и Северной Африке, на прогрессивную идеологию средневековой Западной Европы. Она ставит своей целью вскрыть взаимосвязь между возрастающим познанием природы, элементами материалистического мировоззрения, атеизмом и классовой борьбой того времени. Буржуазная история философии изобилует ошибочными трактовками этих проблем. Поэтому в интересах более обстоятельной полемики автор вынужден ограничиться в данной работе анализом некоторых основных вопросов. Образ каждого из выдающихся мыслителей средневековья, склоняющихся к материализму, сильно искажается в освещении буржуазных идеологов. Хотя ошибочные интерпретации и расходятся в частностях, однако общим для них является то, что они, как правило, отрицают наличие каких-либо элементов философского материализма в средневековой мысли. Буржуазная историография почти полностью игнорирует влияние неевропейских народов на развитие западноевропейской культуры, науки и философии. Вместе с тем она пытается породить видимость того, что основу для развития современной культуры в период средневековья создала якобы церковь. Первая тенденция шовинистична, ее цель — принизить духовные достижения неевропейских народов. Вторая тенденция ведет к стиранию классовой борьбы, движущей историю вперед как в материальном, так и в духовном отношении, и связана с попыткой полного отрицания значения философского материализма для рассматриваемой здесь эпохи.

Необходимо доказать, что развитие западноевропейской философии совершалось не автономно, распространение элементов философского материализма и в период средневековья способствовало борьбе угнетенных классов против их эксплуататоров и в то же время освобождало современному естествознанию путь к познанию. Так как господствующая идеология

антагонистического феодального общества большей частью мешала развитию материальной и духовной культуры, на долю антифеодальной идеологии выпала задача устранить эти препятствия. Кроме того, зарождение элементов материалистической философии не только оказало решающее влияние на западноевропейскую духовную культуру, но и заставило феодальную идеологию вступить с ней в борьбу. Влияние идей, идущих с Востока, до сих пор учитывалось недостаточно. Благодаря крестовым походам и существованию альмохадского государства в Магрибе и на юго-западе Испании в Европу вместе с естественнонаучными знаниями проникла и материалистическая теория, которая заняла свое место в идеологической классовой борьбе того времени. Прогрессивные классовые элементы европейских народов восприняли и обогатили эту теорию. Ее освоение совершалось в непрерывной борьбе против господствующих классов и слоев. История догматов церковной ортодоксии отражает успехи прогрессивной идеологии; используя ее достижения, она тем самым признает превосходство этой идеологии.

Классовая борьба велась в самых различных плоскостях. Церковь как часть феодального государственного аппарата со всей жестокостью преследовала любой зародыш прогрессивного образа мыслей. История ересей ознаменовалась непрерывной цепью аутодафе, убийствами и преследованиями. При этом зачастую удавалось скрыть подлинное содержание этой борьбы и устранить или фальсифицировать наиболее важные документы антифеодальной литературы.

Античный материализм не исчез в период средневековья. Между античностью и эпохой Возрождения не существует пропасти, которую якобы заполнила идеология господствовавшей в то время католической церкви. Для правильной оценки развития западноевропейской философии необходимо знать то влияние, которое оказала на нее прогрессивная философия эпохи возвышения арабов. Деятельность выдающихся представителей этой философии проходила в тесной связи с антифеодальными течениями и борьбой за национальную независимость. Возникновение национальных культур в восточных и западных областях, завоеванных арабами, способствовало распространению греческой философии и зарождению элементов материализма, возникших на базе учений Аристотеля и Александра Афродизийского.

Расцвет арабской цивилизации способствовал культурному развитию Запада. Западной Европе потребовалось несколько столетий, чтобы переработать результаты технических, естественнонаучных и философских исследований, полученные в период между VIII и XIII веками на огромном пространстве — от Аральского моря и Ирана до Северо-Западной Африки и Пиринеев. Благодаря арабским завоеваниям там возникли условия, при которых натуральное хозяйство постепенно уступило место товарному; между пограничными областями начался широкий торговый обмен. Языком науки и религии стал арабский язык. Развитие феодальных производственных отношений повлекло за собой разнообразные общественные потрясения. Причиной этих явлений наряду с укреплением городского хозяйства и начавшимся образованием национальных культур были массовые восстания крестьян, государственных рабов и плебеев. Ортодоксальная теология находилась в противоречии с естествознанием и неортодоксальной философией. Это противоречие является практическим и теоретическим выражением двух основных линий в философии — материализма и идеализма.

Араб аль-Кинди, представители народов Средней Азии Фараби и Ибн-Сина, араб Ибн-Рошд, находившийся под влиянием берберов [1], создали законченное мировоззрение, противоположное догмам религии. Эти ученые восприняли греческую философию и развили ее дальше. В комплексе унаследованных представлений, окрашенных в тона неоплатонизма, они стали отделять взгляды Аристотеля от взглядов Платона и Плотина и направили свою деятельность на преодоление остатков платонизма в работах Аристотеля. Тем самым они объединили в своих учениях элементы материализма и подошли непосредственно к открытому атеизму.

Ибн-Сина (Авиценна) представлял первую ступень этого развития. Ибн-Рошд (Аверроэс) символизировал его кульминационный пункт. Знания в области математики, астрономии, географии, металлургии, медицины и ранних форм физики и химии явились для философской мысли той объективной причиной, которая содействовала освобождению от идеалистической метафизики.

Философию Ибн-Сины и Ибн-Рошда Западная Европа усвоила быстрее, чем успехи арабского естествознания того времени. Ибн-Рошд вскоре прослыл комментатором Аристотеля. Так как производительные силы в Западной Европе развивались медленно, конкретное содержание учений обоих философов понималось неполностью и часто схематично. Однако сильное влияние учений Авиценны и Аверроэса не мешало образованию собственных национальных культур. Напротив, последние получили лишь более широкую основу для будущих достижений. В своем развитии национальные культуры всегда находятся в многообразной связи

---

[1] E. Lévi-Provençal, Histoire de l'Espagne musulmane, II, Paris — Leiden, 1950, p. 344, 338.

Леви изображает гибель западных Омейядов, которые потерпели крушение отчасти и в результате неудавшегося подавления восстания берберов. Период раскола и разложения перешел вскоре в период нового подъема, когда «роли переменились и мусульманская Испания стала вассалом того Магриба, который несколько столетий тому назад она могла держать под строгим контролем». Характерным явлением этого времени был Ибн-Рошд.

с предшествовавшими им достижениями в области культуры. Уже на ранних ступенях развития общества различные народы вступают во взаимосвязь друг с другом. Духовная жизнь древних греков сложилась в результате усвоения элементов культуры, возникшей на территории, простирающейся от Египта до Грузии. Арабские народы не только перерабатывали данные, дошедшие до них от древних греков, но, кроме того, использовали также наследство Индии и Китая.

Знакомясь с произведениями Ибн-Рошда, прогрессивные мыслители Западной Европы находили более точные формулировки и ответы на все те вопросы, которые в то время вставали перед ними. Духовное выражение классовой борьбы, сложившееся в той или иной стране на ее собственной почве, сливалось с идеями, проникавшими извне. Представители антифеодальных слоев пользовались каждым случаем для расширения своих знаний. Борьба между ортодоксами и номиналистами, происходившая в XI и XII веках, подготовила почву для усвоения произведений Ибн-Сины и Ибн-Рошда, так как в них была представлена та же философская позиция, которую защищали Росцелин и Абеляр. Господствующая феодальная идеология могла удержаться лишь в том случае, если бы она сама воспользовалась частью прогрессивных идей. Однако она могла использовать новое, лишь совершенно изменяя его мировоззренческое значение. Она должна была идеалистически извращать его.

Как известно, феодализм в Европе существовал больше тысячелетия. Вплоть до эпохи буржуазных революций феодальные производственные отношения были достаточно прочными, чтобы преодолеть противоречия, развивавшиеся в их недрах. Но каждая отдельная ступень созревания феодализма предполагала классовую борьбу, в которой городу в конечном счете была присуща ведущая роль. Крупные крестьянские восстания могли лишь поколебать феодализм, но не устранить его, так как производительные силы новой общественной формации складывались не в деревне, а в городе.

Как мы постараемся показать, идеология ведущих антифеодальных сил в Западной Европе также склонялась к материализму. Поскольку буржуазная революция могла победить лишь тогда, когда преобладающее большинство народа объединилось против господствующего эксплуататорского класса, то в этой связи нельзя оставить без внимания крестьянскую и плебейскую идеологию. Последняя не могла развиваться самостоятельно, так как в то время для этого еще не созрели экономические условия. Поэтому в крестьянско-плебейской идеологии в несколько измененной форме отражается антифеодальное сознание, но в его наиболее развитой форме, то есть в виде восприятия его материалистических и атеистических элементов. В арабском мире и Западной Европе подобное развитие было подготовлено тем, что наиболее прогрессивные идеологи городов выступали в связи с различными революционными народными движениями. Однако следует учитывать, что внутри антифеодальных классов уже давало о себе знать противоречие, ставшее позднее решающим.

Особая предыстория средних веков, о которой говорит Фридрих Энгельс [1], делает церковь орудием феодальной власти. Церковь обладала монополией на образование, что давало ей возможность господствовать над сознанием масс и обеспечивало ей, по сравнению с феодальным дворянством, прочные позиции. Во времена феодальной раздробленности влияние церкви усиливалось благодаря значительным размерам ее земельных владений. Только после образования национальных государств церковь, как правило, лишается своей относительной самостоятельности. Но власть имущие и в дальнейшем используют ее для обеспечения своего классового господства. История учит, что все господствующие классы, основывающие свое влияние на эксплуатации человека человеком, используют церковь как часть государственного аппарата и ведущая церковная иерархия охотно оказывает им поддержку.

Поскольку ислам и христианство канонизируют существующие эксплуататорские отношения и принимают активные меры против любой политической оппозиции, то сопротивление всех антифеодальных классов должно было направляться в первую очередь против церкви. Этот вопрос подробно рассматривает Фридрих Энгельс в своем исследовании о Великой крестьянской войне в Германии. Он говорит: «Ясно, что при этих условиях всеобщие нападки на феодализм, и прежде всего нападки на церковь, все революционные, социальные и политические учения должны были представлять из себя одновременно и богословские ереси. ...Революционная оппозиция против феодализма проходит через все средневековье. В зависимости от условий времени она выступает то в виде мистики, то в виде открытой ереси, то в виде вооруженного восстания» [2].

Мистика является выражением крестьянско-плебейской оппозиции, «открытая ересь» — это в первую очередь идеология буржуазии; таким образом, «мы уже в XII веке находим ранних представителей того великого противоречия между плебейской, бюргерской и крестьянской оппозицией, которое привело к гибели крестьянскую войну. Это противоречие тянется через все позднее средневековье» [3].

---

[1] См. К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные произведения в двух томах, т. II, стр. 360—361.

[2] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т VIII, стр. 128—129.

[3] Там же.

Для истории философии представляют интерес как точки соприкосновения, так и противоречия между различными идеологиями. Как мы увидим далее, в прогрессивных группировках крестьянской и плебейской оппозиции проявляется тенденция к усвоению важных в мировоззренческом отношении данных естествознания и философии. Следует подчеркнуть, что выводы крестьянско-плебейской оппозиции из этих данных в политическом отношении значительно более действенны, чем выводы буржуазной оппозиции, и по сравнению с ними понятны более широким кругам, начиная с плебеев и крестьян и кончая ремесленниками и низшими слоями нарождающегося буржуазного класса. Однажды возникнув, крестьянско-плебейская культура не пропала бесследно. Рабочий класс последовательно продолжает плебейскую традицию, революционизируя философский материализм и применяя его на практике. Между тем буржуазный материализм теряет для буржуазии всякую идеологическую ценность, как только она приходит к власти. Буржуазия обычно предает своих естественных союзников по революционной борьбе. В области идеологии этому соответствует осуждение разума и тем самым философских основ любой науки.

Между революционными партиями в период средневековья образуются такие же отношения, как и между господствующими классами отдельных народов. Это отношения различного рода. Опустошительные войны феодального дворянства явились причиной «этой бесконечной, непрерывно продолжающейся вереницы предательских убийств, отравлений, коварств и всяческих низостей, какие только возможно вообразить, которые скрываются под поэтическим именем рыцарства и при наличии которых все же решаются говорить о чести и верности» [1]. Средневековая церковь охотно ограждала это «состояние непрерывного и совершенно бесцельного опустошения, которое неизменно продолжало существовать в течение всего средневековья» [2]. Она боролась с представителями антифеодальных слоев как с еретиками.

Такой же всеобъемлющей, как отношения феодальных государств друг с другом, была связь между различными группировками антифеодальной оппозиции, хотя сначала она и не могла проявиться с такой же силой. Вскрыть теоретическую и практическую связь между плебейскими группировками особенно трудно из-за почти полного отсутствия документов. Однако, несмотря на это, можно в общих чертах показать, что они были связаны друг с другом. В старых источниках связь различных направлений предполагается как нечто само собой разумеющееся. Но нам ее надо открывать заново. Точного исследования материала о плебейских движениях пока еще нет. Поэтому в настоящей работе также можно лишь указать на наличие этой связи.

Более зрелая форма открыто материалистической и атеистической философии оказывала влияние только на небольшую группу раннебуржуазной интеллигенции. Эта философия могла опираться уже на естественнонаучные данные, которые она пыталась обобщать. Результатом этого обобщения был ряд положений, прямо противоположных господствующей феодальной идеологии. Особенно ценными для последующего развития оказались такие теории, как учение о вечности материи, о единстве материи и движения, представление о творческой силе материи и исчезновении индивидуального сознания вместе с уничтожением тела, а также концепция активного интеллекта. Любой из этих тезисов противоречит основной теологической догме. Принципиально отвергая миф о сотворении мира, в какой бы форме он ни выражался, эта философия отрицала, что законы природы могли быть нарушены чудом, и со всей решительностью выступала против утверждения о бессмертии души. Согласно этой философии, человеческий разум способен полностью познать материальную действительность. Интеллект стоит над волей человека, может и должен ее определять. Нет ничего непознаваемого, есть только непознанное. Эта материалистическая философия средневековья, антиортодоксальный аверроизм, прямо вела к Копернику и Галилею [1].

Философская теория активного интеллекта, общего для всех людей, противоречит не только утверждениям теологии, но и иерархической структуре феодального общества, делению его на сословия. Согласно этому учению, классовое происхождение или расовая принадлежность не дают превосходства. Интеллектуальная способность присуща каждому человеку, в том числе и представителям самых низших сословий и плебейским элементам всех народов и рас. Таким образом, учение об активном интеллекте приобрело подрывную революционную силу. Оно стало

[1] Ф. Энгельс, О разложении феодализма и развитии буржуазии, К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XVI, ч. I, стр. 445.

[2] Там же, стр. 443.

[1] В споре между Аннелизой Майер и Дюгемом была, в частности, вскрыта связь между еретической материалистической философией и современным естествознанием. Согласно Дюгему, парижские (теологически) ортодоксальные номиналисты конца XIV века оказали влияние на Леонардо да Винчи и развитие естествознания в Италии. Аннелиза Майер, исследуя источники, принадлежавшие Галилею, исключает влияние номиналистов. Она нашла «третье направление», на которое, как она замечает, до сих пор почти совершенно не обращали внимания, но которое в значительной степени содействовало возникновению нового взгляда на природу, — это итальянские аверроисты XIV столетия, которые восстанавливают историческую связь между неортодоксальным Аристотелем XIII века — Сигером Брабантским — и аверроизмом эпохи Возрождения. Ссылаясь на исследования Мартина Грабмана, она смогла открыть наличие процветающей аверроистской школы в Падуе и Болонье (A. Maier, Die Vorläufer Galileis im 14 Jahrhundert, в «Storia e letteratura», 22, Rom, 1949, p. 4, 299 и др.).

признаком, общим для каждой решительной антифеодальной оппозиции.

Вопрос о том, какие видоизменения претерпевает это учение об интеллекте, — второстепенный вопрос. Оно может получить как строгое естественнонаучное, так и религиозное истолкование. Выступая в виде пантеизма, это учение в иносказательной форме указывает простому человеку его роль в природе, говоря ему: человек может быть подобен богу. Тем самым средневековый материализм получает дополнительный общественный антицерковный смысл. Учение об интеллекте требует, по существу, ликвидации иерархического строя, в котором вся полнота власти находится в руках крупных землевладельцев. В историческом плане учение об активном интеллекте выражало буржуазное требование формального равенства, однако его влияние простиралось дальше, ибо оно определяло идеологию тех слоев, из которых столетием позже начал формироваться современный пролетариат. Положение о том, что человек якобы может быть подобен богу, в некоторых случаях укрепляло естествоиспытателей в стремлении больше доверять своему разуму, даже если на основе этого убеждения они не могли прийти к атеизму. Для крестьянско-плебейской оппозиции мысль о подобии богу в конечном итоге всегда содержала политическое требование. Это четко проявляется, например, в крестьянских войнах. Теоретико-познавательным выводом вышеуказанных взглядов в средние века явился номинализм, признающий материальность мира, его познаваемость и первичность материи по отношению к сознанию. Однако теория отражения номиналистов остается механистической, поскольку она не до конца раскрывает отношение между сущностью и понятием; фактических данных о развитии в то время было еще мало, математическое описание процессов движения еще только зарождалось.

Основные линии в философии и в период средних веков вытекают из борьбы между материализмом и идеализмом. Борьба шла между религией и наукой, между сторонниками объективного знания и противниками его, между линией Демокрита и линией Платона [1]. В «Святом семействе» Маркс называет номинализм первым выражением материализма [2]. В своей работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» Энгельс указывает следующий отправной пункт для характеристики номинализма: «Вопрос об отношении мышления к бытию, — о том, что является первичным: дух или природа, — этот вопрос, игравший, впрочем, большую роль и в средневековой схоластике, назло церкви принял более острую форму: создан ли мир богом или он существует от века?

Философы разделились на два больших лагеря сообразно тому, как отвечали они на этот вопрос. Те, которые утверждали, что дух существовал прежде природы, и которые, следовательно, в конечном счете так или иначе признавали сотворение мира... составили идеалистический лагерь. Те же, которые основным началом считали природу, примкнули к различным школам материализма» [1]. Однако этот материализм был еще механистическим, недиалектическим и неисторическим. «Ограниченности» французского материализма XVIII века, исследованные Энгельсом [2], относятся в принципе и к раннему материализму, хотя, как отмечает Маркс в отношении Бэкона, учет чувственного многообразия материи оттесняет на задний план механистический характер его материализма и отсутствие диалектики [3]. Названные недостатки были исключительно следствием слабого развития теории. Подчеркивалась творческая сила материи, движение в принципе признавалось основной формой ее существования. Первоначальная наивная диалектика древних оказывала стихийное непреодолимое влияние на средневековую мысль. В естествознании в виде гипотез уже появлялись зачатки теории развития, но они не были обобщены. Закономерности общественного развития оставались неизвестными. То, что Ленин, критикуя махистов, говорит о материалистах XVIII столетия, справедливо не только по отношению к ним: «По всем остальным, более азбучным, вопросам материализма (извращенным махистами) *никакой разницы* между Марксом и Энгельсом, с одной стороны, всеми этими старыми материалистами — с другой, *нет и быть не может*» [4]. Когда достигнута новая ступень развития философского материализма, то сохранение каждой преодоленной фазы может принимать консервативный, а при определенных условиях даже явно выраженный реакционный характер. Это следует учитывать, чтобы понять историю восприятия и усвоения идей Аристотеля в Западной Европе. Пока работы арабских ученых были почти неизвестны, восприятие преодоленных в дальнейшем идей аристотелевского учения оказывало еще прогрессивное влияние; но очень скоро благодаря распространению прогрессивной интерпретации Аристотеля эти идеи должны были отступить на задний план. Только тогда, когда стал доступен обильный материал на латинском языке, появилась возможность его различной классовой трактовки. Так как интерпретация

---

[1] См. В. И. Ленин, Материализм и эмпириокритицизм, Соч., т. 14, стр. 117.

[2] См. К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 2, стр. 142

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избр. произв., т. II, стр. 350.

[2] См. там же, стр. 354—355. См. также В. И. Ленин, Материализм и эмпириокритицизм, Соч., т. 14, стр. 227—228.

[3] См. К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 2, стр. 142.

[4] В. И. Ленин, Материализм и эмпириокритицизм, Соч., т. 14, стр. 228.

Аристотеля Ибн-Рошдом основывается уже на данных горячей полемики между Ибн-Синой и ортодоксальной теологией, она представляет собой наиболее прогрессивный для своего времени ход мыслей. Для Западной Европы Ибн-Сина имеет значение прежде всего благодаря своим работам в области естествознания и особенно благодаря своему руководству по медицине. Поскольку арабская философия становится предметом идеологической классовой борьбы, идеологи феодального общества могли воспользоваться Авиценной в борьбе против Аверроэса и придерживаться элементов неоплатонизма, имевшихся у них обоих. Ортодоксальная церковь боролась за дальнейшее подчинение общественного сознания. Являясь одним из крупнейших землевладельцев, она защищала феодальные формы присвоения чужого труда, причем делала это даже более активно, чем ранее. Фальсифицировались не только произведения Аверроэса, но в еще большей степени другие дошедшие до нас источники. Поэтому элементы материализма, содержавшиеся в арабской философии, философам Западной Европы нужно было снова очищать от шелухи неоплатонизма. При оценке работ западноевропейских мыслителей нельзя брать в качестве критерия то, насколько широко были использованы в них работы «Теология Аристотеля» и «Liber de causis», то есть Плотин и Прокл. Влияние Августина и псевдо-Дионисия также не решает этого вопроса. Еврейские философы Авицеброн и Маймонид хотя и дают обильный идейный материал, однако не добавляют ничего нового, кроме колорита времени, характеризовавшегося господствующим положением церкви. Их усилия способствовали возникновению и распространению прогрессивного хода мыслей.

Идеализм и материализм, подчеркивающие при истолковании философии Аристотеля те или иные моменты — в зависимости от сущности каждого из них, — окончательно отделяются друг от друга. Заметным становится появление элементов нового; речь идет о том, чтобы проследить их. Политическая роль, которую философы играют в классовой борьбе, облегчает понимание их позиции в области мировоззрения.

Центром арабской науки и философии в Западной Европе была складывавшаяся как нация Франция, со школой Шартра и Парижским университетом В Париже зародыши материализма, имевшиеся в восточной философии, развивались быстрее, чем в Шартре. У Амальрика Бенского (ум. 1206) буржуазно-плебейская ересь приобрела уже практически политический характер. Он требовал централизации власти и предсказывал гибель феодализма. Спустя несколько десятилетий Сигер Брабантский создал для антифеодальной идеологии теоретический фундамент. Он воспользовался комментариями Аверроэса и заимствовал прежде всего его основные философские выводы. В изложении Сигера Брабантского они обрели глубину, ясность и атеистический смысл. Осуждение и убийство Сигера Брабантского, так же как и запрещение его произведений, не могли помешать распространению его философских идей Изложенные на латинском языке, они становятся основой постепенно развивающегося европейского естествознания. Переведенные на национальные языки, работы Сигера являлись источником важных теоретических положений для крестьянско-плебейского движения.

Учение Сигера Брабантского, подкрепленное работами Боэция Дакийского, оказало влияние на научную деятельность северных городов Италии Оно встретилось там с течениями арабской философии, которые в более ортодоксальной форме были восприняты при Фридрихе II. Исходя из этого, при изучении положения дел можно на большом фактическом материале проследить влияние Аверроэса, начиная с периода раннего Ренессанса вплоть до XVI столетия, что удалось осуществить Аннелизе Майер.

Решительная буржуазная оппозиция нашла политическое выражение в работе Марсилия Падуанского (род. ок. 1280 — ум. 1343) «Defensor pacis», учение которого разделял парижский аверроист Жан Жанден (ум. 1328), переведший это произведение на французский язык. *Крестьянско-плебейская идеология* Нидерландов, Фландрии, Рейнской области, Тюрингии и Саксонии восприняла мысли Аверроэса благодаря Мейстеру Эккарту из Гохгейма близ Готы. Уже в начале своей преподавательской деятельности в Париже Мейстер Эккарт подвергался преследованиям, так как его подозревали в защите еретических взглядов в науке.

В мистике нужно различать левое и правое течения. Эккарт принадлежал к «левой» мистике, о которой говорит Ф. Энгельс. «Правая» мистика, представленная Таулером и Сузо, пыталась оказать влияние главным образом на наиболее опасные революционные группировки крестьянского и плебейского движения и извращала сущность «левой» мистики, представляя ее как иррациональный квиетизм. На эту фальсификацию опирались ордена доминиканцев и францисканцев, которые во времена альбигойских войн взяли на себя миссию усмирения массового антифеодального движения.

Остальная философия (мы лишь касаемся этого вопроса) претерпела те же изменения, что и мистика. Поскольку идеологи феодализма и господствующей церкви стремились использовать номинализм в XIV и XV веках, в нем начались преобразования в направлении идеализма. Мы не станем рассматривать развитие прогрессивной философии в Англии. По сравнению с линией, ведущей через Сигера Брабантского, номинализм XIV и XV веков содержит значительно больше компромиссных моментов. Благодаря этому то существенное, что было достигнуто

в философии Сигера Брабантского, отступает в нем на задний план. Оксфордская школа оказала меньшее, чем Парижский университет, влияние на еретическую, антифеодальную идеологию. Роберт Гростет (род. 1175 — ум. 1253) хотя и цитировал работы Авиценны и Аверроэса, однако разделял некоторые положения неоплатонизма и был агностиком. Роджер Бэкон (род. 1210/1214 — ум. после 1292) еще до 1250 года, будучи в Париже, читал произведения Авиценны и был его последователем в истолковании Аристотеля; он направил свое внимание на природу и проявлял интерес к светской науке. Парижских теологов он упрекал в невежестве. После осуждения Сигера Брабантского в 1277 году Бэкон, используя многие положения, собранные из различных источников, защищал и тезис об астрологии. Английская ортодоксия использовала этот повод, чтобы заточить его в тюрьму, где он находился начиная с 1278 года до конца своей жизни. Дунс Скот (род. ок. 1270 — ум. 1308) был непоследовательным номиналистом и осуждал учение «проклятого Аверроэса»[1] о едином интеллекте. Он умер в Кельне, куда был призван для подавления получившего там распространение буржуазно-плебейского еретического движения.

Оккам (род. ок. 1300 — ум. ок. 1349) придерживался номинализма, но без еретических аверроистских выводов. Вместе с Жаном Жанденом и Марсилием Падуанским он поддерживал Людвига Баварского в борьбе против папы. Его выступление против Эккарта, о котором мы еще будем говорить, лежит в той же плоскости, что и попытки примирения с церковью в конце его жизни. Номинализм Оккама ведет на via moderna, на новый путь, который казался противостоящим учениям Дунса Скота и Фомы как старому пути. Разобраться в этом сложном философском наследии, правильно оценить основные философские направления того переходного периода можно только исходя из позиций, занятых мыслителями в классовой борьбе. Мировоззрение Виклефа можно объяснить, только учитывая его компромисс с английской короной и выступление против крестьянско-плебейского восстания 1381 года. Часть сторонников Виклефа в итоге революционной борьбы приблизилась к тем классам и слоям, которые начали восстание 1381 года. Здесь возникает связь между Виклефом и Яном Гусом (род. 1369 — ум. 1415); Гус причисляется к реалистам. Его противниками являются «номиналисты», приговорившие его к сожжению на костре. После Дунса Скота и Оккама поздний номинализм утратил свой материалистический характер и определяющуюся им мировоззренческую направленность, через терминизм он приближался к агностицизму Юма и субъективному идеализму Беркли[1].

В данной работе мы лишь укажем на эту тенденцию изменения характера номинализма, не прослеживая ее подробно.

Более поздние особенности правой схоластики не поколебали основных материалистических принципов антиортодоксального аверроизма после Сигера Брабантского, поэтому Жильсон называет это учение «консервативным», «догматическим» и «ограниченным»[2]. Так он характеризует последовательность, с которой сторонники аверроизма сохраняли основные, решающие в политическом и философском отношении материалистические принципы, не давая себя ввести в заблуждение злоупотреблением формальной логикой со стороны правых схоластов.

«Реализм» Гуса отражает идеологию еще неразвитой антифеодальной оппозиции, образовавшейся в условиях жестокого национального угнетения со стороны немецкого феодального дворянства. Эта идеология превратилась в политическую силу в героической борьбе гуситов. В мировоззрении Яна Гуса в рамках присущего ему схоластического реализма можно указать на некоторые достойные внимания элементы материализма. С «чудесами» он боролся не только теоретически, но и

---

[1] M. de Wulf, Courants doctrinaux au XIIIe siècle, в «Revue nèoscolastique de philosophie», 34 année, Louvain, 1932, p. 16.

[1] В этом отношении можно согласиться с Жильсоном. Хотя последний со своей идеалистической точки зрения и рассматривает преемственность между учением Юма и поздним номинализмом как основание для более высокой оценки значения средневековой философии, однако он совершенно правильно указывает на решающую противоположность, которая разделяет философов, следующих за Оккамом, и сторонников Аверроэса и материалистического номинализма (см. E. Gilson, La philosophie au moyen âge des origines patristique à la fin du XIVe siècle, в «Bibliothèque historique», ed. 2, Paris, 1947, p. 718). Ср. H. Ley, Bemerkungen zur vorreformatorischen Bewegung in Deutschland und zu einigen philosophischen Problemen der Zeit, в «Wissenschaftliche Annalen», V. Jg., H. 6, Berlin, 1956, S. 371 и далее. Аналогичный вывод вытекает из сочинения Штегмюллера, в котором «платонизм» и «номинализм» приверженцев формальной логики он пытается сопоставить с традиционным пониманием этих терминов (см. W. Stegmüller, Das Universalienproblem einst und jetzt, в «Archiv für Philosophie», Bd. 6, Stuttgart, 1956). Автор делает попытку с помощью логистики подкрепить применяемые в споре об универсалиях понятия, которыми пользовались в античности и в период средневековья. Он считает, что весь спор касался лишь мнимой проблемы. Несмотря на это, он оправдывает Платона, так как именно в математике «наиболее отдаленным и косвенным путем... идеальные объекты в конечном итоге все же вновь выступают в качестве принципов познания» (там же, стр. 205).

Так же как и Беркли, Штегмюллер не понимает сущности отражения и определяемого им содержания понятия. Понятие для него равно платоновской идее, так как оно не полностью совпадает с единичным предметом, «не раскрывается в конкретном». Витгенштейна и Рассела Штегмюллер называет номиналистами. Подобно Нельсону Гудмэну и В. Ф. Куину, он, как того требует его теория, истолковывает категорию понятия в платоновском духе.

[2] E. Gilson, La philosophie au moyen âge des origines patristique à la fin du XIVe siècle, цит. изд., стр. 688—689.

практически, решительно выступая против «вильснакской святой крови». Учение Аверроэса об активном разуме переросло в вооруженное восстание. Слово библии служило обоснованием того, что борьба против феодальной церкви, против привилегий феодальных господ и против национального угнетения исторически оправдана. Хотя Гус и примыкал к Виклефу, классовое содержание его теории позволяет выделить в ней тенденции, свойственные аверроистской традиции. В решении Констанцского собора об осуждении Гуса и его боевого товарища Иеронима Пражского отмечалась их связь с аверроизмом.

Поскольку начиная с последней трети XIII века вплоть до начала XVII века еще существовала возможность делать практические выводы из аверроизма Сигера Брабантского, теоретическое развитие материализма в это время отступило на задний план. Крестьянские восстания, в ходе которых городские плебеи объединялись с некоторыми слоями мелкой буржуазии, были этапами подготовки свержения феодального общества. Этот период западноевропейской философии нашел свое наиболее четкое выражение в деятельности Томаса Мюнцера (род. 1490 — ум. 1525). В его учении ярко обнаружились атеистические элементы «левой» мистики. В городах Северной Италии «аверроисты» и более радикальные александристы — философские группировки, которые заимствовали часть своих идей у Ибн-Рошда, — проложили путь научному эксперименту и современному исследованию природы. Антиортодоксальный аверроизм и идеи Мюнцера в буржуазно-плебейском движении антитринитариев во второй половине XVI века выросли в массовое европейское движение, центром которого была Польша периода позднего Ренессанса и Реформации. Это движение оказало влияние на английскую революцию и способствовало тому, что в вопросе о картине мира получила признание антицерковная, коперниковская точка зрения.

В буржуазной литературе вершиной средневековой философии считают Фому Аквинского. Его ученье современная католическая церковь империалистического мира положила в основу своей идеологии. Поэтому задача критики буржуазных представлений состоит прежде всего в том, чтобы доказать, что идеологическое развитие средневековья ведет от Аристотеля не к Фоме Аквинскому, а через Ибн-Сину, Ибн-Рошда, латинских аверроистов и крестьянско-плебейские ереси к материализму нового времени и в конечном счете к диалектическому материализму. Мировоззрение и догматика Августина и псевдо-Дионисия стали недостаточными для защиты феодального общества. Неизбежным оказалось использование Аристотеля. Поэтому Фома Аквинский победил противников Аристотеля, не отвечавших духу времени. Когда борьба против ереси достигла своего кульминационного пункта, началась непосредственная борьба между Фомой Аквинским и Сигером Брабантским. В это время, по выражению неотомиста Фишля, появилось «одно из наиболее глубоких произведений Фомы Аквинского» [1]. Оно направлено «против аверроизма». В нем Фома пытается примирить разум и веру и представить аристотелевский рационализм как иррационализм. Для этого он так же, как и его противники, должен был использовать Авиценну и особенно Аверроэса, — обстоятельство, которое буржуазная историография пытается замаскировать. Это показывает, в какой степени ортодоксы заимствовали мысли у арабских философов. Доказательства взяты нами из неосхоластической и неотомистской литературы и являются, таким образом, признаниями философских идеалистов. Ван Стеенберген, стараясь поставить под сомнение наличие антиортодоксальной аверроистской партии, признает нечто большее, чем следовало бы ожидать. Он пишет: «Для Бонавентуры, Альберта Великого, Фомы Аквинского, а также Сигера Брабантского Аверроэс является «комментатором»; он дает всем им ценные материалы для понимания Аристотеля, однако они оставляют за собой право свободы суждения в отношении его...» [2]

Согласно Жильсону, из учения Авиценны были удалены элементы, которые не могли быть ассимилированы господствующей христианской идеологией; его основные положения сведены к принципам святого Августина, и — насколько это казалось необходимым — элементы аристотелизма, воспринятые Авиценной, подчинены принципам Августина [3].

Альберт Великий и Фома Аквинский, как доказывает Мансьон, отчасти буквально скопировали, например, теорию времени Аверроэса. Мансьон не удивлен тем, что, будучи «ярыми противниками аверроизма в вопросах, касающихся

---

[1] J. Fischl, Geschichte der Philosophie, Bd. I, Graz, Salzburg, Wien, 1947, S. 309.

[2] A. Forest, F. Van Steenberghen, M. de Gandillac, Le mouvement doctrinal du IX^e au XIV^e siècle, в «Histoire de l'église 13», Paris, 1951, p. 282

[3] E. Gilson, L'esprit de la philosophie médiévale, t. I, Paris, 1932, p. 184: «Итак, с одной стороны, христианские мыслители с удовольствием открыли у Авиценны то, что существовало по традиции, идущей от святого Августина, и что они уже заимствовали из учения Платона; с другой стороны, они испытывали особую потребность в учении, способном спасти и платоновское бессмертие души и аристотелевское единство человеческого существа. Авиценна мог быть использован для указанной цели, и это объясняет глубину его воздействия на христианскую философию XIII и XIV веков. Этим вызвано также стремление освободить учение Авиценны от тех его элементов, которые христианство не могло ассимилировать; свести его принципы к принципам святого Августина, подчинив им те элементы аристотелизма, которые необходимо было сохранить». Приверженцы же Сигера Брабантского интересовались больше теми положениями учения Авиценны, которые христианство ассимилировать не могло.

учения о человеческом разуме, они послушно следуют по пути, указанному Аверроэсом в истолковании теории времени»[1], поскольку они считали эту теорию безобидной и поэтому приемлемой.

На зависимость взглядов названных мыслителей от учения Аверроэса указывают также Форэ, Гуашон и Вербеке[2].

Луиджи Стефанини исследует вопрос об отношении Фомы Аквинского и Бонавентуры (род. 1221 — ум. 1274), главы францисканцев, к Аверроэсу. Он называет их теорию познания антиаверроистской, однако исходным пунктом ее считает учение Аристотеля, прокомментированное Аверроэсом, и разъясняет, какое применение находит в ней это учение. Фома Аквинский, отмечает Стефанини, через Аверроэса связан с Аристотелем, однако в учении последнего он изменяет самые основы, прививая им «ростки платоновско-августинианского экземпляризма». Различие между Бонавентурой и Фомой Аквинским Стефанини видит в том, что Бонавентура не был в состоянии последовательно продолжать учение Ибн-Рошда. Основные положения «Гексамерона» Бонавентуры (col. VI, 3) заимствованы у «безбожного комментатора Аристотеля»[1] и вмонтированы в теорию познания платоновского толка. По этому поводу Ван Стеенберген добавляет, что Бонавентура исключил мысль о вечности мира как особенно несовместимую с католической доктриной[2].

В работе Дзаваллони[3] этот процесс исключения неприемлемых идей показан во всех его проявлениях.

После издания Тампье в 1270 и 1277 годах запретов, направленных против латинского аверроизма, получило распространение учение о множественности форм, которое было шагом назад по сравнению с учением Ибн-Рошда о материи. Оно восходит к Авиценне, Фараби и Александру Афродизийскому. Фома Аквинский не разделял этого учения, воспринятого главным образом францисканцами. Сначала он был сторонником Аверроэса, так как не сразу понял его концепцию единства материи и формы[4]. Но как только он осознал материалистическую тенденцию Аверроэса, то сразу же отказался от положений, навеянных аверроизмом. В трактатах «Quodlibets» и «Summa theologiae» он называет положения Ибн-Рошда «ridiculum», то есть смехотворными, и обращается к Авиценне[5] (хотя до этого от-

---

[1] A. Mansion, La théorie aristotélicienne du temps chez les péripatéticiens médiévaux, в «Revue néoscolastique de philosophie», t. 36, Louvain, 1934 (Hommage à De Wulf), p. 283. В его работе говорится: «С другой стороны, не удивительно, что св. Альберт, св. Фома, ярые противники аверроизма в вопросах, касающихся учения о человеческом разуме, в интерпретации теории времени следуют по пути, указанному Аверроэсом. Речь здесь идет о совершенно безобидном учении; и можно было бы привести много других случаев, когда христианские перипатетики латинского Запада не совершают ошибки, черпая свои интерпретации у кордовского философа» (там же, стр. 306).

[2] A. M. Goichon, La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne), Paris, 1937, p. 11. Автор ссылается на работу: A. Forest, La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin, в «Etudes de philosophie médiévale», vol. XIV, Paris, 1931, p. 40—43.

Жерар Вербеке пишет: «Если сравнить комментарии Фомы Аквинского, Аверроэса и Фемистия к «О душе», то в некоторых разделах можно найти полное совпадение в объяснении аристотелевского текста; этот факт довольно естествен, так как арабский философ исходит из пересказа Фемистия, а Аквинат зависит, конечно, от Аверроэса, dépend certainement d'Averroès, хотя на протяжении своих комментариев он называет его только один раз» (G. Verbeke, Les sources et la chronologie du Commentaire de S. Thomas d'Aquin du *de anima* d'Aristote, в «Revue philosophique de Louvain», t. 45, Louvain, 1947, p. 320).

Роберт Миллер обращает внимание на замечание Альберта Великого, в котором тот говорит: «Nos autem dissentimus in pauris ab Aberroe» — «Мы же в некотором отношении расходимся с Аверроэсом» (R. Miller, An Aspect of Averroes' Influence on St. Albert, в «Medieval Studies», vol. XVI, Toronto, 1954, p. 57, 60, 66, 68).

Альберт утверждает, что в учении об активном интеллекте он согласен с Аверроэсом. Миллер показывает в деталях, в какой степени можно говорить о точном воспроизведении, о «дословном эхе». Тем не менее для него несомненно, что Альберта Великого нельзя характеризовать как аверроиста именно потому, что он разделяет одновременно оба противоположных друг другу мнения об интеллекте. Правда, Миллер, по-видимому, считает, что Фома Аквинский меньше пользовался текстами Аверроэса. Именно в этом отношении он проводит различие между Альбертом Великим и Фомой Аквинским (там же, стр. 71).

[1] L. Stefanini, Averroismo e Imaginismo, в «Società italiana per il progresso delle scienze», Atti della XXVI Riunione, Venezia, 12—18 settembre, 1937—XV, vol. 3, fasc. 2, Rom, 1938—XVII, p. 317.

В разделе об антиаверроистском экземпляризме говорится: «Аверроизм и томизм с одного и того же перипатетического дерева снимает совершенно различные плоды, причем томизм подрезает этот ствол под корень, прививая ему ростки платоновско-августинианского экземпляризма».

Впрочем, в конце своей работы Стефанини говорит о «высшем подтверждении человечности со стороны флорентинских и падуанских ученых, которые исходили из Аристотеля и с некоторой осторожностью (sic! — *Г. Л.*) из Аверроэса, чтобы обрести в их учениях полную автономию разума и подлинное значение природы» (там же, стр. 321). Райан не делает такого точного различия. В работе о sensus communis (здравый смысл) в качестве главных источников психологии Фомы Аквинского он называет Аристотеля, Авиценну, Аверроэса и Альберта Великого, не проводя между ними никакого различия (см. E. J. Ryan, The Role of the «sensus communis» in the psychology of St. Thomas Aqinas, Carthagena (Ohio), 1951.

[2] A. Forest, F. Van Steenberghen, M. de Gandillac, Le mouvement doctrinal du IXe au XIVe siècle, цит., изд., стр. 231.

[3] R. Zavalloni, Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes, в «Philosophes médiévaux», t. II, Louvain, 1951.

[4] Там же, стр. 266. В противоположность Тэри Дзаваллони защищает это мнение. Он пишет: «Все только что нами сказанное доказывает, в противоположность мнению П. Тэри, что сам святой Фома непосредственно не видел всего значения и всеобъемлющего характера проблем субстанциальных форм».

[5] Там же, стр. 265.

вергал его), так как учение последнего о материи и форме легче поддается дуалистическому истолкованию [1]. Фома руководствовался неоплатонистской концепцией, из которой он, между прочим, заимствовал дуалистический отрыв бытия от сущности [2].

Коккельманс указывает, что при определении математических понятий Фома Аквинский «наряду с работами Аристотеля часто и с большой охотой пользовался работами великих комментаторов и других авторов, находившихся под влиянием Аристотеля». Он подтверждает данный факт на примере «De Trinitate» Боэция, произведения, в котором он усматривает связь с Авиценной и Аверроэсом [3]. Петр Овернский, дописавший начатую Фомой Аквинским работу «De caelo et mundo», критикует Аверроэса и широко использует Авиценну [4]. Но в конце концов Жильсон делает такой вывод: «Для всякого последователя аристотелизма Аверроэс был необходим. Каждый пользовался им. Бонавентура буквально цитирует его в своих изречениях-комментариях. Фома Аквинский всегда прибегал к нему в трудные минуты, и хотя он не всегда соглашался с Аверроэсом, однако никогда не пренебрегал им» [5].

В истолковании движения и изменения Фома Аквинский идет назад от Аверроэса к Симплицию, Фемистию и Александру Афродизийскому. Альберт Великий заимствовал определения этих категорий у Авиценны. Таким образом, выясняется, что ортодоксальная схоластика многим обязана Авиценне и Аверроэсу. Хотя Вильем из Мёрбеке по указанию Фомы Аквинского перевел с греческого произведения Аристотеля, известные прежде только в арабских и сирийских переводах, философы, как правило, пользовались комментариями Ибн-Рошда. Между антиортодоксальным аверроизмом и использованием Аверроэса ортодоксальной теологией настоящей внутренней связи не существует.

При оценке философской мысли средневековья большое значение имеет выяснение социальной позиции философа, хотя

---

[1] R. Zavalloni, Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes, цит. изд., стр. 264. Дзаваллони считает, что Фома неверно толковал Авиценну, ибо последний защищал учение о множественности форм (стр. 264 и 428). Дзаваллони прав лишь постольку, поскольку Фома действительно ставил Аверроэса и Авиценну с ног на голову.

[2] A Forest, F. Van Steenberghen, M. de Gandillac, Le mouvement doctrinal du IXe au XIVe siècle, цит. изд., стр. 257.

[3] A. Kockelmans, De betekenis van de term «materia intelligibilis» in de werken van St. Thomas, в «Tijdschrift voor Philosophie», Leuven, Utrecht, 1953, S. 71—114.

[4] A. P. Monahan, The Subject of Metaphysics for Peter of Auvergne, в «Medieval Studies», vol. XVI, Toronto, 1954, p. 124, 125, 130.

[5] E. Gilson, Boèce de Dacie et la double vérité, в «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», année 1955, Paris, 1956, p. 95.

сделать это часто очень трудно. Эрнст Блох, анализируя средневековую идеологию, не всегда удовлетворительно различает основные тенденции. Он проводит различие между «левыми» и «правыми» сторонниками Аристотеля, что я принимаю.

Однако у него нет четкого определения этих направлений: к «правым» аристотеликам относятся без оговорок и Альберт Великий и Фома Аквинский [1]. Блох утверждает, будто классическая христианская схоластика в принципе придерживается одной с Авиценной точки зрения [2], что в вопросах логики и теории познания Авиценна якобы на 200 лет «опередил решение, которое затем во времена Альберта Великого и Фомы Аквинского стало вершиной христианской схоластики» [3]. Это побудило Блоха рассматривать «христианскую схоластику как не чисто правую». В конце концов он приходит к отрицанию того обстоятельства, что произведения Авиценны по своему характеру относятся к «левой» философии, и выделяет Оккама как наиболее «левого» философа. Такая оценка принижает значение средневекового материализма и антиортодоксального аверроизма. Если, например, уже идеалист Брейе в конфликте между верой и разумом видит движущую силу духовного развития средневековья [4], то материалистическая история философии должна идти дальше и четко разработать вопрос о роли классовых различий в средневековой философии.

В многочисленных исследованиях, появившихся в последнее десятилетие, собран большой материал, который показывает, как господствовавшая в средние века церковь вместе с феодальным государственным аппаратом подавляла прогрессивную мысль. Поиски материала для доказательства того, что христианское средневековье было якобы периодом расцвета духовной жизни, способствовали неожиданному и подчас нежелательному выявлению малоизвестных до сих пор представителей антиортодоксального аверроизма.

Задача марксистской истории философии состоит в том, чтобы проследить зарождение нового. Реакция идеологов господствующего класса феодалов на это новое интересна лишь постольку, поскольку материализм развивается в постоянной борьбе против идеализма, а идеализм выдвигает проблемы, которыми пренебрегает материализм. Подвергавшаяся гонениям «левая» схоластика важнее для развития философской

---

[1] J. Legowicz, Thomas von Aquino und die Geburt der wissenschaftlichen Philosophie im 13. Jahrhundert, в «Mysl filozoficzna», Warszawa, 1955, S. 146 и далее

[2] E. Bloch, Avicenna und die aristostelische Linke, Berlin, 1952, S. 47.

[3] Там же, стр. 47—48.

[4] E. Bréhier, La philosophie du moyen âge, в «L'évolution de l'humanité, synthèse collective», No 45, Paris, 1937.

мысли, чем ортодоксальные системы, в которых феодальная или склонная к компромиссам буржуазная идеология пытается приспособиться к происходящим в обществе изменениям. Этой точки зрения мы и придерживаемся в данной работе. В центре рассмотрения находятся следующие темы: созревание элементов философского материализма у Ибн-Сины и Ибн-Рошда; сущность антиортодоксального аверроизма, представленного Сигером Брабантским, и влияние аверроизма на плебейскую идеологию на примере работ Эккарта.

АВИЦЕННА И АВЕРРОЭС. ПРОИСХОЖДЕНИЕ, СУЩНОСТЬ И ЗНАЧЕНИЕ ИХ ФИЛОСОФИИ

1. К ВОПРОСУ ОБ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ СТРУКТУРЕ АРАБСКОГО ФЕОДАЛИЗМА

а) Формирование новых производственных отношений

Взгляды Ибн-Сины и Ибн-Рошда формировались в условиях антагонистической классовой структуры арабского общества. Их мышление было обусловлено развитием производительных сил, превратившем арабский Восток в носителя мировой культуры на протяжении почти 500 лет. Ибн-Сина и Ибн-Рошд использовали тот импульс, который арабы дали старым культурам Среднего Востока и Северной Африки благодаря объединению этих территорий, относительному упрочению своего положения и временному исключению посторонних политических влияний (Византии, народов Турции и нашествий, совершавшихся через Пиренеи). Глубокое влияние на обоих философов оказала борьба среднеазиатских народов и берберов за независимость против претензий арабов на абсолютное господство. В период возникновения ислама феодальные производственные отношения окончательно сменили производственные отношения рабовладельческого строя. Расцвет науки и развитие философии, склоняющейся к материализму, происходили в условиях феодализма. Тенденции к централизации, частичное образование единого рынка, преимущества распространявшегося исламом общего литературного языка способствовали развитию науки. Носителем прогресса в основном был город. Успехи достигались лишь там, где стремления высших городских слоев, выступивших против феодального партикуляризма, совпадали с социальной борьбой крестьян и плебеев. Религиозный момент имел подчиненное значение. И все же в таких своих формах, как церковь и государственные институты, монополизировавшие духовную жизнь, он выступал на первый план. Поэтому вся борьба должна была вестись против ортодоксального ислама, который всегда был связан с более отсталой формой феодального государства. Размах борьбы дает нам основание говорить о Возрождении, но это было возрождение арабской культуры, а не ислама. У каждого видного арабского философа и ученого, склоняющегося к материализму, можно обнаружить связь с национальными и социальными классовыми

движениями народа. Но здесь пока еще приходится ограничиваться лишь намеками, поскольку вопрос о своеобразии арабского феодализма еще нуждается в подробном исследовании с марксистской точки зрения [1].

Философия находится в непосредственном взаимодействии с производственными отношениями, а ее сущность и содержание косвенно, в конечном итоге, определяются характером производительных сил и соответствующим им состоянием орудий производства. Поэтому вполне оправданно начать исследование с изложения некоторых сторон производственных отношений. Характеристика классовых противоположностей определит и основные направления в философии. Естествознание и техника непосредственно связаны с развитием производственной деятельности, с процессом роста научного знания, с преодолением ложных воззрений на мир. Поэтому нужно рассматривать обе стороны способа производства — производственные отношения и производительные силы.

Созревание материалистической арабской философии происходило в непрерывной борьбе с ортодоксальной теологией ислама. Прогресс науки был результатом классовых битв, завершавшихся победой левых сил.

Теологическая ортодоксия равносильна реакции. Проникнутые рационализмом религиозные представления, которыми была опутана и философия, склоняющаяся к материализму, свидетельствуют уже о прогрессе. Знание ставилось выше веры. Развитие материалистического образа мыслей означает также возникновение элементов атеизма.

Государство, территория которого становилась все обширнее, экономически не могло развиваться равномерно, поэтому экономическая активность отдельных областей была различной. Наиболее значительных успехов достигли среднеазиатские и марокканско-андалузские области, в которых возникли более благоприятные условия для образования национальных культур. Европе потребовалось почти 500 лет, чтобы овладеть этими достижениями и создать основу для дальнейшего развития человеческого общества.

В областях, расположенных между Аральским морем и Юго-Западной Европой, еще до арабского завоевания [2] происходил медленный процесс поступательного развития феодализма. Среди кочевых арабов существовали еще остатки родового строя. В результате разложения рабовладельческого общества возникло крупное землевладение и крепостничество, для которого характерной была раздробленность территории на отдельные области господства. Область, принадлежавшая арабам, во время развития ислама была местом пересечения сохранившихся торговых путей между Востоком и Западом. Передняя Азия издавна была транзитной областью для торговли между Индией, Китаем и европейскими странами. Кратчайшая связь осуществлялась через Месопотамию. Движение ислама возникло в то время, когда этот путь из-за войны между Византией и Персией был закрыт. В результате арабских завоеваний главный торговый путь вновь был восстановлен, но теперь он пролегал через Персидский залив. Тем самым наносился удар по Южной Аравии, через которую велась почти вся торговля. После окончательной победы арабов торговля снова могла пойти по старым путям, в результате чего экономическое значение аравийских торговых центров сошло на нет.

Расцвет ранее отсталых областей происходил вместе с подъемом народов, которому способствовали вновь созданные политические отношения [1]. В период между упадком Рима и подъемом ислама (III—VII века) город Хира (близ современного Мешхед-Али) был пунктом соприкосновения китайско-персидской и римской торговли. Мекка еще до Мухаммеда была и священным городом и рынком. В результате паломничества товарообмен увеличился. В городах Мекке и Медине велась оживленная торговля.

«Если у арабов, — пишет Хейд, — еще до эпохи Мухаммеда была известная культура, то этому немало способствовала торговля» [2]. Именно поэтому расширение сферы арабского господства могло побудить к развитию производства в присоединенных областях. Становление ислама происходило в критический для арабов период. Наиболее плодородные области полуострова в VI веке сильно пострадали в результате войн между

---

[1] См. М. А. Тиханова и М. П. Вяткин, Обсуждение вопроса об основном экономическом законе феодализма, «Вопросы истории», 1955, № 4, стр. 88.

[2] Фридрих Фокк опровергает утверждение, согласно которому арабы пришли в Грецию приблизительно 2000 лет назад, в период ранних завоеваний (F. Focke, Araber in Griechenland, в «Festschrift für Friedrich Zucker zum 70. Gebürtstage», Berlin, 1954, S. 155). Тем не менее имеет значение то, что писал Август Бебель: «Становится ясным, какое большое значение имеет арабско-магометанский период культуры для развития всего человечества. Без этой культурной эпохи весь долгий период средневековья был бы периодом неслыханного духовного опустошения, возвращением к варварству, которое вряд ли можно было преодолеть» (August Bebel, Die mohammedanisch-arabische Kulturperiode, Stuttgart, 1889, S. 102). Конечно, было бы преувеличением считать, что какой-либо народ может оказывать такое влияние, без которого другие народы впадут в варварство. Но все же Европа многим обязана народам Востока. Прежде чем Европа сама стала производить культурные ценности, она должна была усвоить распространявшиеся на Запад достижения восточной культуры.

[1] P. H. Lammens, La mecque à la veille de l'Hégire, в «Mélanges de l'Université Saint-Joseph Beyrouth (Syrie)», t. IX fasc. 3, Beyrouth (Syrie), 1924, p. 118 и далее.

[2] W. Heyd, Histoire du Commerce du Levant au moyen-âge, t. I, Leipzig, 1936, p. 7 и 25.

персами и абиссинцами Старая и новая транзитная торговля искала других путей Караванные пути опустели Социальное положение арабов в городе ухудшалось, это касалось также и кочевых племен Ислам в период своего возникновения в противоположность эксплуататорскому ростовщическому капиталу воплощал в себе демократические тенденции Охватывая все арабское население, организуя его, он стал могучим политическим оружием, которое (если учитывать и то, что Византия и Персия были ослаблены войнами) показало в священной войне свою неодолимость Выдвижение на первый план ислама способствовало развитию новых социальных тенденций Завоеванные земли и трофеи отбирались в первую очередь у имущих слоев покоренных народов Переход к исламу делал народы равноправными и освобождал от налогов Поэтому большие группы эксплуатируемых масс других народов видели в арабских воинах своих освободителей Ислам уже перерос ступень военной демократии Соприкосновение с ним низших слоев городского населения в период раннего феодализма вело к сохранению существующих материальных и духовных производительных сил, а вместе с тем и к сохранению предшествовавшей культуры, что способствовало дальнейшему прогрессу

Арабские завоевания имели различные последствия Для осуществления государственных проектов и строительства оросительных сооружений, необходимых для развития сельского хозяйства, но требовавших выполнения тяжелых работ, было сохранено или восстановлено рабство[1] Этот возврат к уже устаревшим методам производства позволил быстро восстановить пришедшие в упадок оросительные сооружения, которые в тех областях являются главным условием развития сельскохозяйственного производства Появилась возможность создания излишков сельскохозяйственных продуктов, без которых выросшее городское хозяйство было бы лишено продовольственной базы

Это сочетание созревающих феодальных отношений с перешедшими из древности отношениями рабства характерно для стран Востока Другой причиной, определявшей развитие указанных областей, было наличие больших площадей государственной земли и возможность свободно распоряжаться массами людей — две особенности, вытекавшие из великих завоеваний Обработка этой земли также производилась большей частью крестьянами, которые были закрепощены Так как возникла единая территория, на которой беспрепятственно могла развиваться торговля то и расширенное сельскохозяйственное производство также стало приспосабливаться к рынку Массовая ликвидация натурального хозяйства и развитие денежного хозяйства способствовали превращению продуктов в товары В городах быстро развивались производительные силы, стало преобладать денежное хозяйство Старые города расширялись Новые поселения быстро принимали характер крупных городов Внутренняя торговля охватывала все пространство от Аральского моря до Пиренеев Внешнеторговые пути, сухопутные и морские, достигали Руси и Англии, Кореи и Мозамбика[1] Государственную форму территории, объединенной в результате арабских завоеваний, правильнее всего будет охарактеризовать как непрочные военно-административные объединения Арабы вступили в начальный период феодализма Они видоизменили его, создав государственные угодья, которые народ-победитель эксплуатировал феодальными методами Часть знатных арабов присвоила себе земли в личное владение и превратилась в крупных феодальных землевладельцев, которые, согласно существовавшему ленному праву, были обязаны нести военную службу

Государственные рабы[2] содержали в порядке оросительные сооружения и в условиях усиливающейся эксплуатации обеспечивали расширение сельскохозяйственного производства

Росли, расширялись города, в них развивались торговля и товарное производство (это относится и к хозяйствам крупных феодалов, занимавших господствующее положение на восточных рынках), возникали отдельные мануфактуры

В И Ленин, в другой связи, отмечал, что «производство хлеба помещиками на продажу, особенно развившееся в последнее время существования крепостного права, было уже предвестником распадения старого режима»[3] В соответствии с этим в условиях восточного феодализма наряду с элементами рабовладельческого строя можно установить элементы феодальной раздробленности, а также начало централизации, основывавшееся на факторах, с которых начинается становление буржуазного общества Прогрессивные силы, вступившие, наконец,

---

[1] A Mez, Die Renaissance des Islam, Heidelberg, 1922, S 162 Данная монография представляет собой лучшую работу с точки зрения богатства собранного в ней материала о состоянии экономики, естественных наук и техники в рассматриваемый период В ходе дальнейшего изложения мы неоднократно используем ее Отдельные факты характеризующие экономическое развитие данной эпохи, приводятся по Большой Советской Энциклопедии, работам Сартона и Э Видемана,

[1] R S Lopez East and West in the Early Middle Ages, в «Storia del Medioevo» vol III, Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche Florenz, 1955, p 114

[2] Согласно Луи Гардэ, раб в арабском обществе не рассматривался как «вещь» в духе римского права Он обладал уже, хотя и в ограниченной степени, личными правами, которые были гарантированы государством «Несмотря на все то, что говорят о рабстве в мусульманских областях, можно заметить что оно вовсе не порождено ужасными юридическими условиями римского права точно так же как и то рабство которое изнуряет черных рабов нового мира» (L Gardet, La cite muselmane — vie sociale et politique Paris 1954 в «Etudes Muselmanes», 1 p 72—74)

[3] В И Ленин, Развитие капитализма в России, Соч, т 3, стр 158

в открытую борьбу против феодализма, в IX веке были еще слишком слабы, чтобы осуществить то, что в Европе только в Великой крестьянской войне в Германии явилось предвестником более поздних буржуазной и пролетарской революций. Первые шаги в образовании национальных государств способствовали быстрому разложению непрочных военно-административных объединений и привели к образованию феодальных княжеств. Это имело место и в Трансоксании, и в Иране, и в Магрибе в период господства там Альмохадов. Крупные феодалы в этих государствах оставались слишком независимыми, чтобы позволить прогрессивным силам оказать сопротивление даже таким отсталым в экономическом отношении противникам, как Кастилия и Арагон в XIII веке.

Таким образом, хотя в период расцвета халифата и позже — в государствах-преемниках — уже видны были признаки разложения феодализма, отсутствие внутренней однородности обусловило исключительную слабость всего развития. Несмотря на чрезвычайно высокое развитие отдельных отраслей науки, эта слабость являлась результатом недостаточного развития материальной и духовной культуры в целом. Для образования единого экономического уклада существовавших производительных сил было недостаточно. Прогрессивные классы были слишком разобщены, чтобы оказать влияние на огромную территорию Востока. Вследствие этого успехи в общественном развитии оставались незначительными. Через несколько столетий это повторилось в Европе, в совершенно других условиях, в чем сказывается особенность процесса развития. Фридрих Энгельс высказывается по этому поводу в письме к Марксу. То, что он говорит относительно «положения крестьян в средние века» и возникновения «второго крепостного права с середины XV века» [1], можно соответственно применить и к области распространения ислама.

Повторение в Европе некоторых явлений, характерных для развития восточного феодализма, причинило вред всемирно-историческому влиянию арабского Ренессанса, но не умалило его значения.

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные письма, Госполитиздат, 1953, стр. 361: «Высказанный здесь взгляд на положение крестьян в средние века и на возникновение *второго* крепостного права с середины XV века я считаю в общем бесспорным. Я перечитал у Маурера все соответствующие места и нахожу у него почти все мои положения, и *притом с доказательствами,* а наряду с этим — прямо противоположные утверждения, но... без доказательств... Эти противоречия возникают у Маурера... 4) благодаря «просвещенному» предрассудку, будто со времени темного средневековья *должен* иметь место постоянный прогресс к лучшему. Это мешает ему видеть не только антагонистический характер действительного прогресса, но и отдельные случаи регресса».

Так как в результате растущей торговли развивались существующие производительные силы, то благодаря усиливающемуся влиянию города изменялось и соотношение классов и слоев внутри феодальных производственных отношений. В деревне продолжало существовать крепостничество. Однако возникающее рыночное хозяйство ослабляло личную зависимость трудящегося крестьянина от земли. В городе в рамках феодальной иерархии развивались цехи, которые вначале еще не мешали прогрессу производства, это произошло значительно позднее. Военная арабская знать потеряла свое значение, так как в большинстве случаев ее не жаловали землей, а вознаграждали лишь частью отнятой дани. С появлением денежного хозяйства происходил процесс образования торгового капитала.

Ислам оказывал иное влияние, чем христианство. Он способствовал развитию внутренних связей общественной жизни; в его распоряжении находился живой язык, необходимый для духовного общения, начиная с таджиков, узбеков, персов и кончая берберами и романскими народами. В противоположность европейскому средневековью мусульманская религия не давала теологии монополии в области духовной жизни. Развитие городов происходило так быстро, экономические потребности центрального государственного аппарата росли так бурно, что наряду с теологией смогла возникнуть самостоятельная наука, опиравшаяся на город. Поскольку экономическое развитие выходило уже за пределы процесса феодализации, то, как показывает история неортодоксальных группировок, идейное влияние на массы со стороны ортодоксальнго ислама также уменьшалось.

Разложение мусульманского феодализма, наступившее очень рано, явилось причиной быстрого развития философии и отдельных наук, оказавших влияние на европейское средневековье и ускоривших начало европейского Ренессанса.

Быстрое развитие денежного хозяйства, по крайней мере частично, противодействовало тенденции феодалов расчленить государственную территорию на отдельные области. Территориальная самостоятельность не приносила поместному дворянству никакой выгоды. Его заставляли платить еще более высокие налоги. Для подчиненных арабам народов такое положение было само собой разумеющимся. Развитие денежного хозяйства дало возможность покупать и продавать землю. Но владелец земли был обязан платить поземельный налог, так что и привилегированный дворянин, приобретая земельную собственность, не мог избежать его. Еще при Омейядах, господствовавших в период 661—750 годов, бесспорным было преимущество военной знати. Владеющее землей арабское дворянство было рангом ниже, так как оно меньше способствовало завоеваниям. Денежные

и натуральные налоги, взимавшиеся с подданных в завоеванных землях, были различными по объему.

Уже в IX веке произошло значительное изменение в характере налога, причитающегося центральной власти — натуральная форма стала заменяться денежной. Даже сельскохозяйственных работников в различных областях заставляли платить налог деньгами. Золотая валюта заменяла серебряную, выступая на первый план и временно создавая единую финансовую систему.

Сумма налогов, поступавшая во времена Харуна ар-Рашида (род. 786 — ум. 809) в Багдад, была в 5 раз больше доходов, которые имела в то время богатая Византия. Денежный доход в империи Карла Великого по сравнению с этим был минимальным. При Аббасидах, к которым принадлежал Харун ар-Рашид, подушный налог, который должно было платить население, не исповедующее ислама, потерял свое значение. Его доля в доходах от налогов была незначительной. Наряду с поземельным налогом рыночные и портовые пошлины, а также промышленные налоги стали важнейшим источником государственных доходов, что позволяет сделать вывод о дальнейшем развитии товарно-денежного хозяйства. Причиной этого было прогрессирующее развитие производительных сил.

Чем больше развивалось денежное хозяйство, тем более неотложной становилась необходимость государственных преобразований, которые учитывали бы новое положение. Падение Омейядов, смена их в 750 году новой династией Аббасидов явились итогом внутреннего развития, характеризовавшегося полной победой феодализма и усилением разложения. Многочисленные внутренние разногласия были вызваны рядом сильно отличающихся друг от друга причин. Постепенное изменение производственных отношений привело к различного рода классовым войнам. Здесь, как и везде, результатом введения денежного хозяйства было возросшее ограбление трудящихся деревни. Результатом этого был ряд крестьянских восстаний. Возросшее использование рабского труда на строительных работах вело к восстаниям рабов.

Землевладельцы и первоначально привилегированный слой вооруженных арабов не отказывались добровольно от преимуществ, которые им давало их положение. Путем многочисленных реакционных путчей они пытались сохранить свое влияние. Поэтому центральная власть в период правления династии Аббасидов начала пользоваться главным образом наемниками, которые, однако, в свою очередь стали движущей силой преторианских волнений.

Кроме того, центральная власть, в противоположность поместному дворянству, опиралась на городское население в целом. Аббасиды в период своего расцвета способствовали развитию сельского хозяйства и ремесленного производства. Наряду с классовыми войнами, причины которых были заложены в производственных отношениях, в период господства династии Омейядов возникали и конфликты, вызванные завоеваниями неарабских территорий. Наиболее упорно защищались народы, жившие на территории, расположенной между Аральским морем и Персидским заливом. В различного рода восстаниях народы Трансоксании — области, расположенной между Аму-Дарьей и Сыр-Дарьей, — выступали против арабских завоевателей. Так как в более поздний период восточные области развивались быстрее других, это дало возможность народам, населявшим данный район, снова подняться на борьбу за свою независимость. Угнетенные народы Средней Азии и Ирана начали освобождаться от Омейядов. Они хотели уничтожить господство арабских групп завоевателей, то есть паразитического слоя, эксплуатирующего другие народы.

Борьба народов Средней Азии и Ирана за устранение арабского господства обнаружила одновременно растущее влияние наиболее прогрессивных элементов. Непосредственным результатом этого было возникновение на крайнем Востоке аббасидского движения. Так как экономически эти области были в то время слабо развиты, подлинно национальной освободительной борьбы там еще не могло быть [1].

На выдающееся значение угнетенных народов для развития культуры в завоеванных арабами землях указала прежде всего советская наука [2]. Говорить только об «арабской» культуре — значит умалять тот вклад, который внесли в ее развитие различные угнетенные народы. Однако подъем всех материальных и духовных сил был возможен лишь благодаря тому, что арабы вы-

---

[1] Г. Э. фон Грюнебаум (Вена) недооценивает национальную проблематику в истории арабских стран, хотя он лучше многих других, занимающихся вопросами ислама, знает, какое сильное влияние оказало на другие народы национальное движение в странах Востока, и ясно изложил этот вопрос на отчасти совершенно новом материале. Он упоминает, что «в космополитическом мире мусульманской империи национальное обособление не могло иметь поддержки» (G. E. Grunebaum, Medieval Islam, Chicago (Illinois), 1947, p. 202). Он правильно говорит о возвышении персов в период династии Аббасидов, но заходит так далеко, что утверждает о растущем влиянии персидских обычаев, предрассудков и даже социальных и экономических традиций. Грюнебаум считает, что с персидскими обычаями связано и то, что после возникновения наций исчезли якобы социальные различия, они были заменены профессиональными различиями. Это явно не соответствует фактам. Точно так же нельзя характеризовать развитие национальных меньшинств как впадение в «неисторичность» (там же, стр. 180). Религия ислама и арабский язык облегчали совместную жизнь представителям самых различных народов. Возвышение персов было признаком начавшегося освобождения от зависимости и образования первых национальностей, чему способствовало более сильное экономическое развитие.

[2] Среди ученых, которые способствовали познанию этого, следует назвать Крачковского, Якубовского, президента Таджикской Академии Наук Садриддина Айни, Гафурова, Бартольда, Крымского, Гинзбурга.

рвали из провинциальной обособленности разъединенные до сих пор области. Национальные движения не приводили к новой изоляции, но, наоборот, получили благодаря арабским завоеваниям возможность распространения на обширных территориях. Исламское государство в период своего наибольшего подъема было обширнее, чем империя Александра Македонского и Римская империя во времена Августа. Расцвет материальной и духовной культуры происходил одновременно с политической дифференциацией, которая была обусловлена национальным сопротивлением древних цивилизованных народов; при этом использовались преимущества, принесенные распространением арабского языка, уничтожением варварских государств, ослаблением и исчезновением восточноримского влияния на сферы арабских владений.

В дальнейшем национальные движения такого рода порождались отсталостью некоторых степных областей, которые или только формально были включены в область ислама, или же оставались вне ее. И к тем и к другим относятся замечания Фридриха Энгельса, в которых говорится: «Горожане богатеют, предаются роскоши... Бедуины же бедны, а вследствие бедности держатся строгих нравов и смотрят на эти богатства и на эти наслаждения с завистью и с вожделением. Тогда они объединяются... чтобы наказать изменников, восстановить почтение к обрядам... и в качестве возмездия присвоить себе богатства отступников. Лет через сто они, естественно, оказываются точно в таком же положении, в каком были те отступники... игра начинается сначала... При религиозном облачении все это — движения, вытекающие из экономических причин; но, даже одержав победу, они оставляют неприкосновенными прежние экономические условия»[1]. Эти факты в течение некоторого времени имели место у самих арабов, затем у жителей северо-западных африканских гор и степей и, наконец, у тюрков и монголов Центральной Азии. Последних привлекала богатая территория мусульман; выступления тюрков и монголов причиняли вред существующей культуре, в результате чего разлагающийся феодализм снова приобрел силу. Берберы Марокко, переживая последний период своей государственной самостоятельности, когда основа их возвышения была давно разрушена, не мешали развитию арабской культуры, а способствовали ее дальнейшему расцвету.

Когда европейские крестоносцы пришли в соприкосновение с арабами, последние уже переживали пору своего упадка. Остатки прежнего арабского влияния, которые можно было найти в Сицилии, придавали господству Фридриха II блеск и привлекательность в глазах далекого европейского мира. Достижения Аверроэса в области науки были результатом прошлого арабско-берберского влияния, которое из Марокко проникало в южную Испанию.

Аббасиды добились господства, опираясь на прогрессивные классовые силы и развернувшееся в восточных областях движение за национальную независимость. Как классовая, так и национальная борьба в областях распространения ислама проявлялась в форме борьбы различных религиозных группировок. Эти группировки обыкновенно называют сектами, хотя данный термин вовсе не соответствует действительному значению указанных группировок. Восточная часть государства, главным образом персидская область, была шиитской и противостояла ортодоксальному исламу, то есть сторонникам суннизма.

Принадлежность к шиизму и другим сектам выражала недовольство населения ограблением пограничных провинций и подавлением национальных культур, особенно сложившихся в прошлые столетия. Наряду с борьбой за национальную независимость в тех районах, где больше всего было развито денежное хозяйство, возникали революционные социальные течения, по своему мировоззрению склонявшиеся к пантеизму[1]. Хотя Аббасиды были арабского происхождения, они сумели распространить свое господство на восточные провинции, одержав тем самым окончательную победу. С приходом к власти Аббасидов внутри арабской культуры возросло значение иранской и среднеазиатской культур. Религиозным выражением происходивших изменений было выступление на первый план шиизма и других неортодоксальных группировок, хотя в качестве государственной религии Аббасиды после своей победы сохранили суннизм.

О социальном значении перемены династии можно судить по способу ведения войны Аббасидов против Омейядов. Абу-Муслим и Сулейман были двумя выдающимися организаторами этой борьбы, принадлежавшими к различным классам. Они были представителями социальных течений, возникших на почве национальной освободительной борьбы и развития производственных отношений. Абу-Муслим представлял высший зажиточный слой городского населения. Сторонниками Сулеймана были крестьяне, рабы и ремесленники[2].

---

[1] Ф. Энгельс, К истории раннего христианства, К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XVI, ч. II, стр. 410, примечание.

[1] M. Horten, Der Pantheismus in der islamischen Mystik, в «Studien über islamische Philosophie im deutschen Sprachgebiete», Sophia, III Jg., Neapel, 1935, S. 19 u. 233.

[2] Наиболее подробное изложение движения под руководством Сулеймана содержится в работе Мариньи (немецкий перевод 1754 года). В этом старом историческом произведении о Сулеймане сообщается следующее: он сумел «привлечь на свою сторону многочисленные толпы людей... Он проповедовал, что человек свободен от рождения и что свобода является прирожденным и естественным правом. Поэтому раб и всякий другой слуга, как только у него появится возможность, имеет право и обязан сбросить с себя иго и даже убить своего господина, если тот откажется принять

Придя к власти, Аббасиды стали опираться на зажиточное городское население. В 767, 768 и 780 годах восстания следовали одно за другим. В 783 году Аббасиды основали своего рода государственную инквизицию. Она была направлена прежде всего против «еретиков» и свободомыслящих, из которых первоначально состояла масса их сторонников. Но этот метод оказался безуспешным. Сильные вспышки революционных выступлений после небольшого перерыва повторялись с новой силой. В Азербайджане они привели к крестьянскому восстанию Бабека, которое продолжалось в течение 22 лет—с 816 до 837 года. В это же время на западе арабского мира в развитом в промышленном и торговом отношении городе Кордове происходили волнения, направленные против Хакама I, которые привели к тому, что все жители ремесленного предместья были переселены. В этот период к власти пришел представитель Аббасидов аль-Мамун (правил в 813—833 гг.) В начале правления халифатом он полностью находился в руках своих визирей, которые участвовали в войнах, ничем не отличавшихся от феодальных раздоров, и вовсе не хотели понять социальные и национальные причины внутренней борьбы, проявлявшейся в самых различных формах. Часть этих войн, происходивших на территории, простирающейся от Аральского моря до Испании, без сомнения, носила не прогрессивный, а чисто феодальный характер и означала не что иное, как простую смену одной группы грабителей другой.

Наряду с этими феодальными смутами, результатом которых, например, в Европе явилась своего рода атомизация общественной жизни, происходило движение национальных и социальных сил, которые сыграли решающую роль в победе Аббасидов. Следует заметить, что в Багдаде аль-Мамун некоторое время опирался на низшие слои городского населения, с тем чтобы склонить город на свою сторону. После победы аль-Мамун кровавыми расправами положил конец интригам отдельных родовых князей, претендентов на трон, и преторианских вождей. Во время его правления была осуществлена часть требований, выдвинутых восставшими при смене династии Омейядов. Халифат при аль-Мамуне на несколько десятилетий стал в известной степени абсолютной монархией, которая опиралась на город и для борьбы против самостоятельного феодального дворянства использовала классовое движение крестьян, рабов и плебеев. В период правления аль-Мамуна, аль-Мутасима (833—842) и аль-Васика (842—847) рационалистически-вольнодумные учения, исходившие из Трансоксании и Персии, превратились в признанные государством догматы. В это время снова ожили великие караванные пути прошлого. Промышленная жизнь в городах расцвела [1].

Однако сопротивление феодальных князей, стремившихся к независимости, было слишком велико. В союзе с ортодоксальной исламской церковью они снова победили при аль-Мутаваккиле (847—861). В 944 году халифат, простиравшийся в период династии Омейядов от известных с древности рек Окса и Яксарт до Пиренеев, ограничивался Багдадом. Наместники стали самостоятельными. В отдельных арабских областях образовались династии. Завоевание Хулагу, внуком Чингис-хана, в 1258 году Багдада означало его победу над последним халифом, который не сохранил ни политического, ни идейного влияния. Причиной крушения политической власти халифата и гибели арабского мира нельзя считать то, что правители якобы не могли справиться с восставшими. Многочисленные крупные восстания

учение, которое он провозглашает... Почти все рабы вступили в его войско, каждый стремился к тому, чтобы носить оружие под покровительством князя, который ратовал за справедливость среди людей. В войска Сулеймана перешел и один из наиболее известных полководцев Омейядов. Последний из омейядских халифов сконцентрировал против этой армии основную часть своего войска. В 799 году это войско было уничтожено армией рабов, крестьян и ремесленников». Немецкий переводчик Мариньи замечает по поводу этого события: «Не удивительно, что поспешно собранная толпа рабов снова одержала победу над обученным войском. Они выступали за свободу, а воины Иблина [командующего войском Омейядов. — *Г. Л.*] — только за деньги». Несмотря на это, Сулейман не мог удержать свое войско, состоявшее большей частью из крестьян. Кроме того, Абу-Муслиму удалось устранить вождя революционного войска. И все же конец Омейядов был предрешен. Они были побеждены войсками Аббасидов (N. A. Marigny, Geschichte der Araber, t. II, Berlin und Potsdam, bei Christian Friedrich Voß, 1754, S. 351 u. 353).

[1] Влияние Востока сказывалось в течение длительного времени. Это нашло свое выражение и в языке. Арабский язык побеждает в качестве литературного языка, известное влияние на него оказали персидский язык, а позднее турецкий и язык урду, которые тем самым получили признание как языки мусульманской культуры. Свидетельством этого влияния является проникновение в арабский язык слов, заимствованных из данных языков. Шпулер сообщает, что при соприкосновении арабского и романского языков на Пиренейском полуострове и в Сицилии такого влияния на арабский язык со стороны романских языков не последовало, потому что европейские языки «в сравнении с арабским были недостаточно пригодны для выражения высоких требований» (см. B. Spuler, Geistige Einflüsse des Islam auf das Abendland bis zum Beginn der Kreuzzüge 1096, в «Storia del Medioevo», vol. III, 1955, S. 195). В вопросе об интенсивности торговли между мусульманским Востоком и христианским Западом пока еще не существует полной ясности. Пиренн заявляет, что с середины III столетия торговля мусульман со средиземноморскими городами, оставшимися христианскими, была почти невозможной и сводилась к минимуму (H. Pirenne, Mahomet et Charlemagne, Paris — Brüssel, 1937, p. 145). Лопес не разделяет этого суждения. Он считает, что нельзя точно установить масштабы торговли, однако можно указать характер предметов взаимного торгового обмена. Христианский Запад ввозил главным образом пряности, нефть и одежду для знати. Он экспортировал дерево, олово, железо и людей, которые на Востоке использовались как домашние рабы, а иногда и как евнухи. Сравнительно большое количество сведений о торговле рабами заметно контрастирует с бедностью информации о других областях торговли. В 725 году

угнетенной массы крепостных, рабов, ремесленников и плебеев качественно отличались от волнений наемных войск и раздоров феодальных господ. Наоборот, восстания угнетенных в известной степени положили начало и способствовали развитию тех процессов, которые начали созревать в период европейского Ренессанса. Господствующий феодальный класс временно мог воспользоваться успехами, достигнутыми антифеодальными силами города. Поскольку отдельные наместники, князья или прежние феодальные правители способствовали развитию города, они боролись против реакционных сторон феодализма и объективно, против своей воли, содействовали тенденциям, которые в конечном счете повлекли за собой гибель феодализма. Поэтому период расцвета при аль-Мамуне, позднее представленный философией Ибн-Сины и Ибн-Рошда, по праву можно характеризовать как Возрождение в современном смысле слова. Но он не является «возрождением» ислама, как считали Мец и другие. Это арабское Возрождение, во время которого народы Средней Азии, Ирана, арабы и берберы Северо-Западной Африки внесли огромный вклад в развитие своей национальной культуры и при котором все они добились многочисленных новых успехов [1].

в Милане французский мальчик стоил несколько меньше, чем хорошая лошадь. В то же время в период господства династии Омейядов неквалифицированный раб стоил приблизительно в 8 раз больше, а хорошо обученный раб в 6 раз больше необученного. В результате этой разницы в ценах местные запасы католической Европы в IX веке были почти исчерпаны. После этого купцы обратили свое внимание к северным и восточным границам Европы. Души людей, обитающих там, считались «безвозвратно погибшими», их свобода — в силу их греховности — утраченной. Лопес пишет по этому поводу: «В то время как католический мир завершал процесс превращения своей экономики и этики из рабства в крепостничество, рабы, и в том числе, вероятно, много нелегально порабощенных прежних христиан, продавались раскольникам-византийцам и язычникам-мусульманам» (R. S Lopez, East and West in the Early Middle Ages, economic relations, в «Storia del Medioevo», vol. III, 1955, 138, 141; о работорговле см. стр. 144, 145). Лопес сообщает другую интересную деталь, относящуюся к первой половине IX века, о которой следует упомянуть: епископ и герцог Неаполитанский заключил с правителями Амальфи и Гаэта, а также с мусульманами союз против папы Иоанна VIII. В конце концов папа должен был заплатить большую сумму в арабских монетах. Соответствующая дипломатическая переписка с папой на египетском папирусе содержит арабскую надпись с восхвалением аллаха (там же, стр. 132).

[1] Луи Гардэ, исследуя вопрос о классификации восточной культуры, наряду с элементами арабской культуры учитывает и элементы иранской культуры. Оценивая значение Авиценны, он помещает его в центре греко-арабско-иранского гуманизма. Ср. L. Gardet, L'humanisme gréco-arabe: Avicenne. Cahiers d'histoire mondiale II/4, Paris, 1955, p. 17. В этой работе, изданной ЮНЕСКО, Гардэ с гораздо большим энтузиазмом говорит о восточной культуре и ее прогрессивных элементах, чем в других своих произведениях. Шпулер, наоборот, во времени правления аль-Мамуна видит главным образом упаднические тенденции. Несколько произвольно он ставит в один ряд такие явления, как образование наемного войска из тюрков, проникновение из Персии гаремов и «уравнение в правах детей рабынь, часто

б) Материальное производство и естествознание

Уже отдельные факты о развитии естествознания дают некоторое представление об экономической силе народов, вступавших во взаимоотношения друг с другом в результате омейядских завоеваний. О том, какие открытия были сделаны в то время, пока еще недостаточно известно. Тем не менее Энгельс указывает на исключительное значение достижений Востока для европейского средневековья. Он говорит: «Масса изобретений (и импорт изобретений с Востока)... не только сделали возможным импорт и распространение греческой литературы, морские открытия, а также буржуазную религиозную революцию, но и придали им несравненно больший размах и ускоренный темп; сверх того, они доставили, хотя еще в неупорядоченном виде, массу научных фактов, о которых никогда даже не подозревала древность» [1].

Достигнутый к началу арабских завоеваний уровень развития производительных сил, морского и сухопутного сообщения способствовал возникновению феодальных производственных отношений. В свою очередь особенности арабского халифата, усиление прогрессивных группировок вели к ускоренному развитию производительных сил [2]. Имеется богатый материал по данному вопросу. Мы отметим здесь лишь некоторые детали, которые характеризуют различные сферы жизни интересующего нас периода развития общества.

Сельское хозяйство также переживало период интенсивного развития. Пшеница, ячмень, просо, рис, клубни таро, гранаты, фиги, финики, виноград, дыни служили продуктами массового потребления и предметами оживленной торговли, значительное место в которой занимала торговля финиками и дынями. Десятки тысяч верблюдов требовались для перевозки фиников. Крытые рынки городов называли дынными домами; особой славой пользовались дыни из Мерва, расположенного в Трансоксании. В высушенном виде в качестве продукта широкого

чужеземного происхождения, даже с детьми представителей высших слоев», что нельзя оценивать отрицательно (B. Spuler, Handbuch der Orientalistik, Bd. VI, Leiden, 1952, S. 65, 66). Мне кажется, несправедливо связывать феодальную раздробленность завоеванной арабами земли с правлением именно того представителя аббасидской династии, который был своего рода просвещенным монархом и при котором значение исламской ортодоксии упало. Между тем и появление мутазилитов Шпулер также считает проявлением упадка (там же, стр. 68).

[1] Ф. Энгельс, Диалектика природы, Госполитиздат, 1955, стр. 150—151.

[2] Молитвы мы не причисляем к технологии, как это желает сделать Линн Уайт. Уайт лишает понятие технологии его научности, когда он пишет: «Вообще говоря, технология — это способ, которым люди делают те или иные вещи, в известном смысле существует даже технология молитв» (См. L. White, Technology and invention in the middle ages, в «Speculum», vol. XV, No 2, April, Cambridge (Mass.), 1940, p. 141).

потребления их перевозили далеко на запад, особыми партиями посылали эти первоклассные плоды в свинцовых коробках в Багдад. Наряду с возделыванием культур, представляющих собой продукты питания, возделывались технические культуры, которые получали все большее распространение. Так, в областях, в которых первоначально выращивались только плодовые культуры, стал возделываться хлопок. Возделывание сахарного тростника привело к возникновению сахарной промышленности. Особое развитие в городах получает текстильное производство, занимавшее в промышленности первое место. Сырьем, необходимым для него, были хлопчатник и тутовое дерево, лен, конопляный и папирусовый кустарник. В восточных областях сырьем служил главным образом хлопчатник, на западе — лен. Хлопок вывозили в Китай. Даже в скотоводстве предпочтение отдавалось разведению животных, дающих шерсть. Отдельные области специализировались на производстве различных видов тканей. Ткачеством занимались уже для систематического сбыта. Различные сорта тканей составляли значительную часть торговли. Бухарские, армянские и персидские ковры вплоть до настоящего времени пользуются большим спросом. Широко развито было также и производство красящих веществ. Индиго и кермес для синей и красной краски рассылались из Басры по всему государству. В Верхнем Египте индиго было главной культурой оазисов. Особенно хорошим считалось индийское индиго, ввозившееся на миллионы динаров через Кабул. Чтобы не пользоваться привозным индиго, его начали производить во многих местах. За качеством тканей почти везде наблюдали назначаемые государством профессиональные инспекторы. Система государственной гарантии качества распространялась на многочисленные промышленные изделия и, между прочим, на изделия из стали.

При строительстве оросительных сооружений наряду с новыми техническими достижениями использовали древнейшие методы. На Евфрате и Тигре были построены плотины из дерева. В Трансоксании в лессовой почве были проложены подземные водосборные каналы протяженностью до 50 *км*, которые были похожи на каналы в южном Зинкианге (Восточный Туркестан). В Иране были возведены многочисленные плотины из камня, причем, как сообщают, фундамент их заливали свинцом. Орошение, согласно Фельдгаусу, производилось с помощью водоподъемных колес диаметром до 25 *м* или же, как, например, в Азербайджане, с помощью ветряных турбин. Доказано, что ветряные мельницы в Седжестане появились с 947 года. Необходимость обеспечивать города пшеничной мукой для выпечки хлеба привела к усовершенствованию обширных мельничных сооружений. Они приводились в движение с помощью воды или ветра.

Характерным признаком высокой ступени развития ремесла была обработка благородных металлов и минералов. Их добывали во многих местах внутри страны или покупали. Золото и серебро были валютными металлами и сырьем для промышленности, производящей украшения. Буру для них — так называемую ювелирную буру — добывали в озере Урмия. Необходимой для производства была добыча железа, меди, ртути, сурьмы, асбеста и алмазов. В Бухаре и Фергане был найден даже каменный уголь — «черный камень», горящий так же, как и древесный уголь. Правда, его считали лишь чудом природы, большой редкостью.

Железо добывали в Центральной Африке. Сицилия доставляла его через море, а затем караваны перевозили ценный металл в Иран, Бейрут, Кабул и Фергану. При строительстве зданий и портиков, а также при изготовлении зубчатых колес для мельничных приводов железо применялось как средство скрепления. Оно широко использовалось для изготовления оружия, инструментов и мелких приборов. Его применяли также при строительстве платформ для перевозки тяжелых грузов и при строительстве многочисленных более мелких механизмов, напоминавших машины, сконструированные несколько столетий спустя Леонардо да Винчи. Авиценна упоминает о шести различных сортах железа. Так как тогда еще не овладели химией железа, его качество и свойства определялись обычно происхождением руды. Пытались изготовить даже нержавеющую сталь. Были известны алмазные сверла (доказано употребление их при обработке черного камня в Каабе в Мекке). В 860 году три брата, сыновья Мусы, славившиеся своими познаниями в различных областях науки, проявили себя также как способные техники и строители автоматов. В 880 году в Андалузии получил известность Ибн-Фирмас, занимавшийся проблемами механики. Он основал фабрики по производству стекла, изобрел метроном, построил планетарий и попытался осуществить парящий полет. По данным Фельдгауса, приблизительно в 1205 году аль-Газари в работе о механике описывает гидравлические сооружения, существовавшие в верховьях Тигра, приводимые в действие с помощью наливных колес и колес с диагонально поставленными крыльями, на которые сверху падала вода.

Оживленной была внешняя торговля. Она простиралась до Праги и городов, расположенных на Рейне; торговые пути шли вверх по Волге и достигали Скандинавии. Постоянная торговая контора была создана в Кантоне. Морские торговые пути шли также к восточному побережью Африки. В торговле на Средиземном море господствующее положение принадлежало арабам.

Общее состояние научного развития в период арабского возрождения было определено потребностями мореплавания, расширением промышленного производства для рынка и

потребностями сельского хозяйства. Математика и астрономия развивались в связи с земледелием и мореплаванием. Перед медициной возникли новые задачи в результате сильного роста городов. В связи с необходимостью борьбы против заразных болезней, особенно в больших городах, развивались такие отрасли медицины, как гигиена и профилактика. Судостроение и другие городские промыслы нуждались в металлургии. Ее быстрое развитие вело к открытию различных видов сырья, что способствовало возникновению первых начал химии [1].

Во второй половине VIII века жил Джабир Ибн-Хайян. Согласно П. Краусу, И. Руске и Э. И. Холмъярду, ему принадлежит весьма малая часть того, что европейское средневековье приписывает «Геберу» [2]. Хотя он и существовал как историческая личность, однако приписываемые ему сочинения являются подделками, появившимися только в X веке. Источником этих сочинений были научные философские системы тайной шиитской организации, которая, как известно, основывала свои теории на естественнонаучных знаниях и благодаря этому выпустила также химическую энциклопедию своего времени. Речь идет об исмаилитах, политическое, естественнонаучное и философское значение которых нельзя недооценивать. Тайные письма исмаилитов содержат важную мысль о том, что качественные изменения вещества можно объяснить количественно. Они знали азотную кислоту и царскую водку, описали свойства ряда газов, изучали соду, аммиак, нитрат серебра, едкую сулему и меркуриды. Кроме того, они описали процессы дистилляции, сублимации и кристаллизации.

Группа Джабира занималась химическими проблемами, которые выдвигались ремесленным производством. Она интересовалась очищением металлов, получением стали, дублением, получением водонепроницаемых материалов, вопросом защиты от ржавчины. В то время удалось дистиллировать уксусную кислоту и установить независимость магнетизма от веса. При халифе аль-Мамуне математикам было поручено написать общедоступный учебник алгебры. Один из сыновей Мусы, являвшихся крупными учеными, взял на себя эту задачу и написал работу, по которой учились математике не только в империи халифов, но и в Европе последующих столетий. Кроме того, три сына Мусы в 859 году определили географическую широту Багдада с точностью до 10 секунд. На основе астрономических наблюдений арабских обсерваторий в Дамаске и Багдаде смогли взяться за пересмотр птолемеевской таблицы, дошедшей до арабов из древнего мира. Еще большей точности в измерении углов смогли достигнуть благодаря тому, что инструментам, имеющим деление на градусы, придали огромные размеры. Так, секстан, установленный в Багдаде, которым в 992 году измеряли кривизну эклиптики, имел радиус около 20 *м* и указывал отдельные секунды. Были созданы специальные приборы для измерения кульминации светил на меридиане. Имелись инструменты с горизонтальным кругом, над которым вращались два квадранта. От этих подвижных квадрантов происходят сегодняшние теодолиты. Астролябии давали возможность точно измерить местоположение звезд и являлись образцом высокого качества и точности металлообработки в производстве того времени. Кривизна эклиптики была определена в $22°33'52''$ — величина, по которой может быть установлено ее изменение в течение последнего тысячелетия. Наблюдение периодов равноденствия позволило почти точно определить продолжительность года. Если взять период в 10 000 лет, то арабский солнечный год окажется на два дня точнее, чем современный год по григорианскому календарю. Правда, солнечный год был введен только в сельских местностях, чтобы иметь возможность точно устанавливать период половодья и сроки орошения для культур, требующих гидротехнических сооружений. В городе сохранили менее точное летосчисление в соответствии с более коротким обращением луны, вероятно, по причинам, связанным со сбором налогов. Взимание налогов при таком летосчислении производилось чаще, чем при более продолжительном солнечном годе. Так же точно были определены периоды равноденствия.

Аль-Хоризми из Хивы, расположенной к югу от Аральского моря, нашел аналитическое решение линейных и квадратных уравнений и может быть назван одним из основателей алгебры, выделившейся из геометрии в самостоятельную науку. Он знал шесть типов уравнений, для которых дал решения. Наряду с этим он разрабатывал астрономические и тригонометрические таблицы, заключающие в себе функции синуса, а также, вероятно, и тангенса. Кроме того, он принимал участие в организованных аль-Мамуном в области Джебель-Синджар измерениях дуги меридиана, благодаря которым появилась возможность научного вычисления размеров земного шара. Математик и астроном аль-Баттани (род. 852 — ум. 929) способствовал развитию знаний о тригонометрических функциях, уточнив понятия синуса,

---

[1] Холмъярд в журнале «Endeavour» (XIV, 55, London, 1955) дает краткое изложение важнейших достижений арабской химии и указывает соответствующую литературу. Он подчеркивает значение Джабира, ар-Рази и Ибн-Сины для химии, поскольку они связывали опыт и теорию и тем самым положили начало преодолению представлений алхимиков.

[2] Сводный материал о «Гебере» см. в работе: P. Walden, Aus der Geschichte der Naturwissenschaften. Uber einen tausendjährigen Irrtum, в «Sitzungsberichte der physikalisch-medizinischen Sizietat in Erlangen», 76. Bd, 1952—1953 Следует обратить также внимание на работы J. Ruska, Al-Rázis Buch Gecheimnis der Gecheimnisse, в «Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin», Bd. VI, Berlin, 1937; P. Kraus, Jabir ibn Hayyân, Institut Français d'Archéologie Orientale, Kairo, Bd. I, 1943; Bd. II, 1942.

тангенса и котангенса. Перс Иб-Русте, сочинения которого относятся приблизительно к 903 г., считал, что Земля имеет форму шара, и критиковал многие другие взгляды на этот вопрос[1].

Ар-Рази (род. около 923/24 года н. э.) применил знания, достигнутые в то время в области химии, к медицине для изготовления лекарств и в приписываемой ему рукописи сделал наброски чертежей 25 видов химических приборов. Вслед за Ираншахри (приблизительно вторая половина IX века) он возродил атомизм Демокрита: атомы являются основными составными частями вечной материи. Из них образуются тела и элементы. Кроме атомов, в материальном мире имеется только пустота[2]. Такой представляется ар-Рази объективная реальность, которую он исследует экспериментально, применяя свои знания на практике. Рази сделал попытку классифицировать известные ему химические вещества и создал первый большой труд по основам медицины, написанный на арабском языке. Он дал описание оспы, которое известно как наиболее древнее, и был первым, кто написал работу о детских болезнях и предписывал применение холодной воды при сильной лихорадке.

Расцвет астрономии и расцвет математики сопровождали друг друга. Благодаря введению тангенциального исчисления, было достигнуто упрощение математических выражений, которые 500 лет спустя снова открыл Региомонтан и которые еще не были известны Копернику.

Выдающийся представитель узбекского народа Бируни (род. 973 — ум. 1048) в период господства Газневидов опубликовал таблицу, указывавшую географическую долготу и широту множества важнейших пунктов Земли, что свидетельствует о связи астрономических работ с потребностями мореплавания. Он сумел вычислить объем Земли и определил, что длина одного градуса на земле равна 58 милям. Его принцип гласил: «В подобных обстоятельствах прибегают к опыту и доверяют ему только на основе его проверки»[3]. Будучи математиком, он решил задачи деления угла на три части, удвоения куба, а также

[1] В 1224 году Якут, ссылаясь на аль-Хоризми, высказал в географическом словаре подобное же мнение (E. Wiedemann, Anschauungen der Muslime über die Gestalt der Erde, в «Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik», Bd. I, Leipzig, 1909, S. 310). Известное доказательство шарообразной формы Земли приводит ад-Димашки, ссылаясь при этом на морское путешествие. Он высказывает и защищает мнение Аристарха Самосского о движении Земли вокруг Солнца. Бируни написал книгу о покое и движении Земли (E. Wiedemann, Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften, III, в «Sitzungsberichte der physikalisch-medizinischen Sozietät in Erlangen», Bd. 37, 1905, Erlangen, 1906, S. 243).

[2] S. Pines, Beiträge zur islamischen Atomlehre, Berlin, 1936, S. 40 и далее.

[3] E. Wiedemann, Anschauungen der Muslime über die Gestalt der Erde, в «Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und Technik», Bd. I, цит. изд., стр. 66.

уравнения третьей степени. Он считал возможным движение Земли вокруг Солнца. Живший в XI веке на западе арабского мира Ибн-аль-Хайсам (Альхазен) разрабатывал проблемы оптики. Ему принадлежит описание анатомии глаза; названия, введенные им, употребляются и в настоящее время; Ибн-аль-Хайсам проверил закон отражения на различно искривленных зеркалах; определил положение фокуса, исправив тем самым представления Евклида, и обратил внимание на присущее сегменту стеклянного шара свойство увеличивать предметы. В середине XII в. Ибн-Алаверам, живший также на Западе, написал работу по агротехнике. В ней говорится о почве, об удобрении и орошении, о лесоводстве, хлебопашестве и садоводстве[1].

Сто лет спустя после правления аль-Мамуна арабская наука практически стала ведущей во всех областях и обогащалась новыми достижениями.

Сначала научная жизнь в основном была сконцентрирована в Месопотамии. По окончании господства Омейядов на первый план выступили Средняя Азия и Персия. К ним присоединились Северо-Западная Африка, южная Испания и Египет. В этих областях почти всюду существовала уже особая, отличная от других культура, специфика которой объясняется особенностями их исторического развития. Разнообразное содержание культуры обогащало мысли, знания, чувства и способствовало более тесному общению, хотя уже в то время у различных народов этого большого района видны зачатки национального самосознания. Во всяком случае, правильно говорить об арабской культуре и указывать на участие в ней различных народов. Развитию культуры способствовало то, что все эти народы могли пользоваться общим языком, который при наличии хороших торговых связей способствовал широкому обмену знаниями и контакту между исследователями. Классовая ориентация прогрессивных идеологов и деятелей науки, в сущности, также имела общую основу.

К арабской группе относятся теоретики аль-Хамадани, Абу-Дулаф, аль-Исфахани, а также аль-Ашари, реакционный и враждебный науке представитель этой группы. Прогрессивный американский историк Сартон говорит: «Э. Г. Броун сравнивает

[1] См. F. Dannemann, Die Naturwissenschaften in ihrer Entwicklung und ihrem Zusammenhang, Leipzig, 1920, S. 314 и далее. В заключение раздела об Ибн-аль-Хайсаме он пишет: «Достижения арабов вызывают тем большее удивление, если подумать о том, что в то же самое время христианский Запад большей частью был еще поглощен схоластическими спорами. Так, например, в главном произведении Фомы Аквинского среди нескольких сотен глав имеется только одна-единственная глава, в которой говорится о «естественных воздействиях вещей», во всех же остальных речь идет о вопросах питания, пищеварения и сна ангелов. Фома Аквинский, почитаемый схоластами как их великий учитель, объявил стремление к познанию вещей грехом, поскольку оно не имеет целью познание бога» (там же, стр. 319).

разрушающую силу его влияния с влиянием Чингис-хана и Хулагу! Это преувеличение, однако триумф ортодоксии всегда является поражением научного духа, по существу антиортодоксального, — а аль-Ашари, несомненно, был величайшим мусульманским теологом до Газали»[1].

Астроном Ибн-Русте, географ Ибн-аль-Факих, филолог Абу-Саид, врач Абу-Бекр ар-Рази, историк ат-Табари были персами. Абу-Камиль — египтянин. Географы аль-Балхи и аль-Джайхани пришли из Хоросана и Трансоксании. Ибн-Амаюр был тюрком. Одним из наиболее выдающихся врачей был еврей Исаак аль-Израэли. Аль-Израэли не был мусульманином, но, поскольку он происходил из Египта и жил в Тунисе, он также являлся представителем арабской культуры. В противоположность обскурантизму аль-Ашари Фараби развивал философию, близкую к материализму. Ибн-Сина (отец его перс, мать — таджичка) был врачом. Он написал комментарии к произведениям Аристотеля, основываясь на своих собственных творческих естественнонаучных достижениях, которые вплоть до эпохи Возрождения в Европе являлись основой исследований в области медицины.

Узбекский народ дал миру великих астрономов и математиков аль-Хоризми, Бируни и аль-Фаргани. Величайшим философом-материалистом был врач и законовед Ибн-Рошд. Его считают арабом[2]. Однако происходит он из государства Альмохадов, в котором проявились самостоятельные национальные черты арабизированных берберов Северо-Западной Африки.

Современник и ученик Авиценны Бируни указывает мимоходом на индийское изречение в духе материализма, в котором говорится: «Для нас достаточно познать то, что освещается лучами солнца, нам не нужно того, что хотя и имеет громадную протяженность, но находится за пределами этого мира. То, чего солнечный луч не достигает, чувства не могут воспринимать, а того, что чувство не воспринимает, мы не можем познать». В соответствии с общим положением науки, находящейся в самом центре споров того времени, де Буур сводит учение Бируни к следующему: «Только чувственные восприятия, связанные логическим образом мыслей, гарантируют верное познание. И мы нуждаемся в практической философии, которая позволит нам отличить друга от врага»[1].

Наряду с борьбой против феодального ограбления и национального угнетения в мусульманских областях происходил расцвет материальной и духовной культуры. Прогрессивные классы оказывали влияние на развитие естествознания. Естествоиспытатели могли достигнуть новых результатов, лишь выступая против господствующей идеологии. Многие из их открытий противоречили традиционным знаниям. Эти открытия были вызваны не только экономическими требованиями, носителем которых был прогрессивный в то время класс, они должны были отстаивать свое право на существование в борьбе с идеологией, мешавшей научному исследованию и отвергавшей его результаты. Поэтому в арабском мире естествознание, философия и классовая борьба представляют собой неразрывное единство. Эта связь, как показали Маркс и Энгельс, существует в каждой общественной формации. Ожесточенность классовой борьбы и быстрота развития производительных сил в X веке делали философию материалистической, а философский материализм — мировоззрением ведущих ученых самых различных областей науки.

в) Передовые организации и научный прогресс

Как было отмечено выше, научный прогресс определяется потребностями развития городского производства и связан с прогрессивными классами и их организациями. Халифат аль-Мамуна искал союза с городом и поддерживал философию мутазилитов против ортодоксальной теологии. В этот период научное знание развивалось быстрыми темпами. Переводились произведения врачей, естествоиспытателей и философов древней Греции. Приблизительно в 765 году был начат перевод сочинений Гиппократа, Галена, Евклида, Птолемея, Аристотеля, Платона и Плотина, сохранившихся в монастырях Антиохии и Мосула и написанных на сирийском языке. В период правления аль-Мамуна стали отдавать предпочтение переводу книг по математике, астрономии и философии, в то время как до этого ограничивались главным образом медициной[2].

---

[1] G. Sarton, Introduction to the history of science, Carnegie Institution of Washington, Publication No. 376, vol. I, Baltimore, 1927, p. 626. Данные о международном значении арабской науки в первой половине X века также основываются на работе Сартона.

[2] Способность арабского народа признавать и воспринимать достижения других народов проявилась в истории. Она развивалась при наличии в обществе прогрессивных тенденций. Луи Гардэ, наоборот, считает, что арабская интеллигенция редко была творческой, *так как* она часто оказывалась под сильным влиянием покоренных народов (L. Gardet, La cité musulmane, в «Etudes Muselmanes», I, p. 289). Однако пример Ибн-Сины и Ибн-Рошда показывает, какие исключительные творческие способности могут раскрыться, когда тесное взаимодействие друг с другом различных народов рассматривают как повод для культурных и научных достижений. Отрицание каких бы то ни было достижений той или иной нации неизбежно ведет к расистской теории и практике.

[1] T. J. Boer, Geschichte der Philosophie im Islam, Stuttgart, 1901, S. 130—131. Ср. W. Ruben, Geschichte der indischen Philosophie, Berlin, 1954, S. 280. Бируни путешествовал по северо-западной Индии, изучал ее идейный мир и даже перевел один текст йогов, который находится в Стамбуле и до сих пор еще не опубликован.

[2] Хунейн ибн-Исхак оценивал каждый перевод буквально на вес золота. С этой целью он велел изготовить для себя особенно тяжелую бумагу и в рукописях применял чрезвычайно большие буквы. Морис де Вульф называет его предприятие переводческим бюро (M. de Wulf, Histoire de la

Непрерывная вражда между арабским государством и Восточной Римской империей не мешала научным контактам. Обнаруживается серьезное стремление свести в единое целое все знания прошлого и современности, которые могли служить дальнейшему развитию науки. Вместе с молодыми людьми аль-Мамун послал в Византию для расширения знаний управляющего незадолго до этого основанным Домом мудрости. Известно также, что аль-Мамун стремился переманить в Багдад известного математика Леона, который жил в Византии в нужде. Слава об арабской культуре к тому времени разнеслась настолько далеко, что византийский император Феофил (829—842) построил один из своих дворцов в восточном стиле [1]. При аль-Мамуне на первый план в области идеологии выступило общественное течение, которое в период правления представителей династии Аббасидов подвергалось преследованиям со стороны исламской инквизиции. Таким образом, идеология арабского Просвещения получила признание, но господствующей идеологией она не стала. Когда Мамун попытался использовать аппарат мусульманской церкви для распространения культуры, его усилия натолкнулись на неразрешимое противоречие. Рационалистический и материалистический образы мыслей могли развиваться только вне церкви. Они противоречили задаче укрепления классового господства, которая стояла перед церковью, являвшейся активной частью государственного аппарата антагонистического общества. Для энергичной борьбы против мелких феодалов необходимо было образование наций и замкнутого национального рынка, но для этого еще не было соответствующих предпосылок. Революционные действия угнетенных классов не имели еще той основы в производственных отношениях, на которой могла бы развиться общественная система, позволившая изменить их собственное классовое положение и устранить эксплуатацию.

Этот период признанного государством прогрессивного мировоззрения, способствовавшего развитию науки, был достаточен, чтобы обеспечить ее расцвет в странах распространения ислама на протяжении 350 лет. В течение короткого периода мирной жизни самосознание прогрессивных классовых сил в городах укрепилось настолько, что, несмотря на преследования со стороны феодалов, люди, занимавшиеся наукой, по крайней мере временно могли найти возможности для применения своих сил.

В этот период народы Востока познакомились с большой частью доступной еще классической греческой литературы и науки.

philosophie mediévale, p. I, 7. Ed., Paris — Louvain, 1934, p. 297). Качество переводов было на редкость хорошим (G. Bergsträsser, Hunein Ibn Ishak und seine Schule, Leiden, 1913; I. Madkour, L'Organon d'Aristote dans le monde arabe, в «Bibliothèque d'histoire de la philosophie», 9, Paris, 1934, p. 42—43).

[1] G. E. Grunebaum, Medieval Islam, p. 55—56.

О том, насколько широким было влияние индийского и китайского идейного наследия, мы можем говорить пока только приблизительно. С уверенностью можно предположить, что оно было значительно больше, чем представляют в настоящее время. В процессе усвоения знаний, достигнутых ранее, эти знания в какой-то мере были очищены от ненаучных взглядов, проникших в них в период разложения рабовладельческого общества. После того как идеи философского материализма овладели умами естествоиспытателей, знания греков, индийцев и китайцев о природе были превзойдены в короткий срок [1].

Наука и культура тесно связаны с организациями передовых общественных слоев. Характерным примером этого являются различные тайные организации, в частности организация исмаилитов. О них говорил уже Шахрастани (род. ок. 1086—ум. 1153) — арабский историк философии. Как сообщал Шахрастани, исмаилиты считали, что душа достигает своего совершенства тогда, «когда она достигает ступени разума и соединяется с ним и ее точка зрения осуществляется на деле» [2]. Исмаилиты имели различные названия, соответственно языкам различных стран, в которых они жили. В начале IX века они проникли за пределы государственной границы ислама вплоть до Индии [3]. Важное

[1] Американский историк Скиннер, занимающийся вопросами средневековья, выступает против выводов англичанина Хитти, который пишет: «В течение нескольких лет арабы усвоили то, что греки развивали столетиями...» Скиннер отвергает это суждение. Он считает, что все зависит от того, что понимать под главными фактами культуры (см. рецензию Скиннера на книгу: Ph. K. Hitti, History of the Arabs, London, 1937, в «Speculum», vol. XIII, № 1, January, Cambridge — Mass., 1938, p. 107). Скиннер старается принизить значение достижений народов Средней Азии и Ближнего Востока. Отрицая бесспорные успехи этих народов в области естествознания и философии, он, в конце концов, обращается к эстетике, чтобы с помощью примеров, взятых из области искусства, подтвердить свои выводы. Но этот довод также неоснователен, если мы вспомним о великих архитектурных памятниках того времени; более того, он свидетельствует о том, что цели и методы Скиннера явно реакционны. Хитти, так же как и Грюнебаум, недооценивает национальные культуры.

Идеалист Гегель в начале развития капиталистического общества правильнее, чем современные идеологи империализма, оценил значение магометанской культуры. Он пишет: «С такой же быстротой, с какой арабы и их фанатизм распространились по восточному и западному мирам, они поднялись по ступеням образованности и вскоре преуспели в интеллектуальной культуре гораздо больше, чем западный мир» (Гегель, Лекции по истории философии, см. Соч., т. XI, М.—Л., 1935, стр. 99).

Правда, Гегель недооценивает собственную культуру народов, исповедовавших ислам, а также неправильно утверждает, будто, в противоположность грекам, «их философия не составляет своеобразной ступени в ходе развития философии».

[2] Abu'l-Fath' Muhammad asch-Schahrastani, Religionspartheien und Philosophenschulen, übersetz. von Theodor Haarbrücker, t. I, Halle, 1850, S. 223.

[3] B. Lewis, Isma'ili Notes, в «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», vol. XII, 1947—1948, London, 1947, p. 599.

значение при их характеристике имеют два факта. У них проявляется стремление к национальной независимости, которое, однако, не исключает совместных действий с представителями других народов, которые шли в том же направлении. Кроме того, среди названий различных групп исмаилитов существуют такие, которые указывают на связь исмаилитов с явно выраженными плебейско-революционными течениями. Маздакиты и бабекиты относились к исмаилитам, и мы знаем, что движение Бабека, так же как и движение Сулеймана, опиралось на низшие слои населения. К исмаилитам принадлежали и батыниты. Ортодоксальная теология отвергалась. Связь с угнетенными классами, с простым народом способствовала развитию атеистических тенденций. Атеистические взгляды редко высказывали так открыто, как это сделал аль-Ифрикый, который около 1000 лет назад писал: «Нет, я, конечно, не буду молиться богу, пока я беден. Предоставьте молитвы шейху... военачальнику, чьи погреба переполнены... Но почему я должен молиться? Разве я могуществен? Разве я имею дворец, лошадей, богатую одежду и золотой пояс? Молиться, когда у меня нет ни одного клочка земли, было бы чистым лицемерием» [1].

В этих словах четко выражено понимание классового характера господствующей религии.

Из полемической статьи представителя реакционной философии Газали, направленной против батынитов (издана Игнацем Гольдциером), становится понятнее социальное значение антиортодоксальных группировок. Эта полемическая статья была написана по приказу только что вступившего на трон аль-Мустазхира, которому теолог Газали «с радостью повиновался» [1]. Учение батынитов было распространено в слоях простого народа от Андалузии до далекой Трансоксании. Оно соответствовало взглядам энциклопедистов Басры, о которых еще пойдет речь. Батыниты, являясь представителями крестьянских масс, были политическими и религиозными противниками ортодоксального халифата. Как среди народа, так и среди образованных слоев населения их религиозный нигилизм, говорит Гольдциер, подрывал основы ислама и стал настолько опасным, что вызывал своего рода «нюх на батынитов». Батыниты давали «мыслящим кругам... теоретическую основу для свержения ненавистного им ига религиозного закона и его выдумок» [2] и распространяли среди народа идею переворота. Движение батынитов отождествляют даже с доисламскими движениями, называющимися в буржуазной науке «коммунистическими», и нападают на приверженцев этого движения, необоснованно приписывая им стремление установить «общность жен». Упрек в отрицании всякой положительной религии связывается с тем, что батыниты восприняли учение древних философов. Сторонники батынитов отрицали веру в воскресение из мертвых и возвращение к богу, они утверждали даже, будто пророк, прибегнув к хитрости, совершил насилие над предками и овладел всеми благами [3]. Газали называет различные причины, побуждавшие верующих присоединяться к батынитам. Это было или стремление к обожествлению человека, или национальные побуждения, «властолюбивые мотивы, или мотивы мщения», «поверхностный, дилетантский... философский образ мышления», под которым подразумевается наряду с образом мышления Аристотеля и образ мышления Платона. Батыниты относились к тем, кто «законы религии считал условными положениями.., пророческое чудо — фиглярством». Родство душ связывало шиитов с батынитами [4]. Основополагающим в философии батынитов является учение о вечности мира, учение о всеобщем разуме и всеобщей душе. Вера в вечность мира и его законов связывается с отрицанием физического воскресения из мертвых в духе учения Ибн-Сины. Воздаяния в

[1] Грюнебаум, хотя и непоследовательный в своем изложении и отчасти занимающий противоположную позицию, по сути дела, подтверждает приведенное здесь объяснение. Он пишет: «Серьезные общественные неурядицы, поддержка, оказываемая существующему строю суннитским исламом, и неуклонно ухудшающееся политическое положение — все это привело к тому, что исмаилиты и родственные им течения были очень влиятельны вплоть до самого конца XIII века. Продолжающееся обнищание страны являлось главной причиной возникновения «революционного шиизма». Социальный кризис, вызванный развитием промышленности и торговли в империи Аббасидов, породил среди широких слоев населения вражду к организованной религии» (G. E. Grunebaum, Medieval Islam, p. 198).

Следовательно, отрицание мусульманской государственной религии принимало все оттенки, вплоть до атеизма. Замечания Бертольда Шпулера об исмаилитах незначительны. Он упоминает о существовании различных ступеней посвящения, о стремлении сохранить тайну учения и использовать членов организации «как слепое орудие». Собственно исмаилитам он приписывает дуалистические, спекулятивные воззрения и воззрения, носящие на себе отпечаток восточной веры во вдохновение. Тем самым в итоге он объединяет учение карматов-исмаилитов с гностическими спекуляциями, философскими взглядами эллинистического происхождения, христианскими и манихейско-христианскими воззрениями — представление, которое не дает основы для решения данной проблемы Ср B Spuler, Handbuch der Orientalistik, Bd. VI, Abschnitt I. Die Chalifenzeit, Entstehung und Zerfall des islamischen Weltreichs, Leiden, 1952, S. 71 (работа представляет интерес, поскольку она является обзорной; очень поучителен материал карт).

[1] Goldziher, Streitschrift des Gazali gegen Batinijja-Sekte, в «Veröffentlichungen der De Goeje-Stiftung», No 3, Leiden, 1916, S 25. В то время как критические работы Буижа (Bouyges) — о которых будет сказано в связи с Газали (см. стр. 184 и далее), при характеристике литературы о Газали, относящейся к периоду первой мировой войны, — правильно показывают ее большей частью апологетический характер, работа Гольдциера является действительно единственной из работ названной группы, в которой раскрывается реакционный классовый характер взглядов Газали.

[2] Там же, стр. 23—25.

[3] Там же, стр. 38.

[4] Там же, стр. 42—43.

потустороннем мире не существует[1]. В пяти трактатах, написанных против батынитов, — из которых, насколько я знаю, в настоящее время известны только первый и последний[2] — Газали боролся с наиболее опасным тогда противником господствующего класса исламского феодального общества. Газали отвергал учения, которые были выражением того, что появлялось в области политики и теории плебейского или бюргерско-городского массового движения, или своей идеологией определяло мышление различных классов и слоев прогрессивной оппозиции. При этом он приводит многочисленные аргументы, которые в совершенно извращенном виде представляют исторические факты. Ничего другого и не следует ожидать. Газали упрекал батынитов в том, что они якобы свято верили в каждое «слово учителя», так как подхваченное ими учение имама привело к формированию опасных, нелегально действующих боевых организаций. Одна из таких группировок победила в период правления династии Альмохадов в XII веке в Магрибе и юго-восточной Испании. О том, в каком именно виде там развивалась научная мысль, дают представление энциклопедисты и их последователи. Ненависть господствующих классов, государства и церкви к батынитам выражалась в преследовании их законом: если сторонники батынитов настаивали на своих взглядах, им угрожала смерть[3]. Совместные действия батынитов и исмаилитов можно обнаружить прежде всего в Египте. Династия Фатимидов[4] опиралась на исмаилитов. Как отметил Фридрих Энгельс, то, что происходило там, было результатом проникновения в Египет кочевников. Хотя в течение продолжительного времени (970—1150) была налицо известная стабилизация отношений, дальнейшего существенного развития общества не последовало. Однако исмаилитский режим долгое время получал поддержку со стороны различных классов, соприкасавшихся с батынитами, и оказывал тем самым влияние, выходившее за пределы страны. Названные полемические произведения Газали были направлены в первую очередь против пропаганды учения батынитов, которое выступало в поддержку Фатимидов. В этом аспекте история господства Фатимидов пока еще не исследована. Как правило, великие восточные философы, склонявшиеся к материализму (если говорить о большом отрезке времени), были связаны с теми правителями, которые хотя бы отчасти поддерживали национальные тенденции, социальные требования и способствовали развитию науки. В экономически более развитых областях Трансоксании и Ирана, так же как и в Египте, не произошло решающих антифеодальных изменений общества, однако научные знания о мире могли развиваться, поскольку классовые отношения, экономика и производительные силы пришли в движение. Антиортодоксальные группировки явились организациями прогрессивных слоев. Отец Авиценны был исмаилитом; первый правитель, давший Авиценне возможность заниматься научной работой, принадлежал к тому же направлению.

О тайных организациях, которые были необходимы для защиты от реакционных сил и в которых, в частности, ученые пытались найти стимулы, поддержку и гарантию своей деятельности, дает представление группа «братьев чистоты». Она возникла около 983 года в Басре и известна работой, содержащей более 50 трактатов и принесшей «братьям чистоты» славу энциклопедистов. Выдающийся представитель арабистики Брокельман сообщает, что они действовали в период относительной свободы, когда инквизиция ортодоксальной реакции, вновь введенная аль-Мутаваккилем, временно была ослаблена[1]. Броккельман указывает на то, что энциклопедисты были связаны с исмаилитской группировкой, которая также склонялась к рационализму и почитала разум. Свои научные опыты они противопоставляли буквальной интерпретации Корана. Путем совершенно свободного толкования текстов и преданий они пытались привести свои естественнонаучные знания в соответствие с кораном. В своих работах они старались дать по возможности полное изложение всех распространенных в странах арабского языка существовавших в то время знаний о природе и ее закономерностях. Созданный ими труд можно сравнить с великой французской энциклопедией 1751 года.

В работах арабских энциклопедистов преобладает интерес к объективному знанию. Идеалистическое учение Плотина об эманации становится у них средством изложения материалистических концепций. Они пришли уже к своего рода эволюционной теории, в которой растения и животные систематизируются в соответствии с последовательностью их предполагаемого

---

[1] I. Goldziher, Streitschrift des Gazali gegen Batinijja-Sekte, S. 44, 46, 47.

[2] См. Газали, Избавляющий от заблуждения, перев. с арабск. А. В. Садеева, в кн.: С. Н. Григорян, Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв., М., 1960.

[3] I. Goldziher Streitschrift des Gazali gegen Batinijja-Sekte, S. 71—80.

[4] Наряду с описаниями путешествия Хейда и Ферранда Гойтейн приводит новые данные о торговле (см. S. D. Goithein, From the Mediterranean to India, в «Speculum», vol. XXIX, No 2, 1954, p. 181. Гойтейн использует сохранившиеся документы еврейских купцов, принадлежавших к египетской общине. Они рассказывают о характере предметов торговли, об их цене, морских торговых путях, состоянии финансов того времени, обычаях, упаковках, транспорте и указывают на старый Каир как на важный посредствующий пункт между Индией, Египтом, Восточной Африкой и всем средиземноморским миром, вплоть до Марокко и Сицилии.

[1] C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur, Bd. I, Leiden, 1943, 2. Aufl., S. 236. Юсуф Мурад, окончивший Каирский университет, в своей работе «Арабская физиогномика и Китаб-аль-фираса» (Jousef Mourad, La physiognomonie arabe et le Kitab al-Firasa, Paris, 1939) цитирует различных авторов по одному из ранних изданий Брокельмана.

развития, указывается переход от царства растений к царству животных, а также высказывается предположение о родстве обезьяны с человеком [1].

Большая заслуга в издании этих работ принадлежит берлинскому арабисту Фридриху Генриху Дитерици.

Работа энциклопедистов является результатом сотрудничества большой группы ученых. Ее оценка очень различна. С обострением современной классовой борьбы ее часто оценивают отрицательно, поскольку, как уже говорилось, реакционные классы являются противниками всех организаций, распространяющих среди народа научную мысль. Говоря о возникновении современной арабистики, Науверк указывает на то, насколько обширными были естественнонаучные знания энциклопедистов. Тексты, избранные им для издания и перевода, свидетельствуют о том, что энциклопедисты большое внимание уделяли и общественным проблемам [2].

Флюгель критикует взгляд, согласно которому «братья чистоты» превзошли средний уровень знания своего времени, и предполагает, что в создании этого нелегального союза выразилось стремление помешать проникновению всеобщего образования в широкие слои населения [3]. Мунк согласен с тем, что 50-томный труд арабских энциклопедистов мог дать представление об объеме научных знаний, существовавших «при арабах» [4], и отвергался исламистской церковью как неблагочестивый. Дитерици ценит их борьбу «за науку против ортодоксии, подавляющей всякое научное исследование и уничтожающей мораль [1]. Он высоко оценивает деятельность энциклопедистов и ее значение для последующего развития, а также то, что их учение распространялось с Востока на Запад [2]. Энциклопедисты подготавливали почву для Ибн-Рошда, хотя в их учении обнаруживались черты неоплатонизма [3]. Согласно Дюга, они утверждали, что религия испорчена глупостью и заблуждениями, и старались с помощью философии очистить ее [4]. Фридрих Ибервег указывает на связь энциклопедистов с Фараби [5]. Макдональд упоминает о том, что их учение распространялось в организованной форме [6]; он признает связь энциклопедистов с исмаилитами, однако ошибочно считает энциклопедистов направлением, находившимся в конфликте с народом. Здесь сказывается влияние империализма на идеологию. В соответствии с этим Гейер называет энциклопедистов дилетантами и популяризирующими псевдофилософами [7].

И все же, когда в XIII веке энциклопедисты стали известны в Европе, они произвели такое огромное впечатление, что Калоним, первый переводчик их трудов, увидел в этих работах свод всех наук мира, созданных в течение столетий [8]. По этой

---

[1] Г. Э. Грюнебаум, ссылаясь на работы Дж. Сартона (G. Sarton, Introduction to the History of Science, Baltimore, 1927) и Э. Г. Броуна (E. G. Browne, Revised Translation of the Chahár Magála, London, 1921), указывает на обширную эволюционистскую традицию в арабской культуре. Аль-Джахиз, аль-Масуди, энциклопедисты, Низами Аруди (1156) развивали учение о взаимосвязи и развитии неорганического и органического мира (G. E. Grunebaum, Medieval Islam, p. 331—332).

Грюнебаум считает, что следует говорить о безответственности, с какой все еще увлекающаяся фантазиями теория происхождения видов высказывает свои предположения, но эта теория свидетельствует о том, что энциклопедисты и исмаилиты верили в закономерности природы. Кроме того, она доказывает, что появившийся в то время тезис о единстве материи и движения не воспринимался как ни к чему не обязывающее замечание.

[2] K. Nauwerck, Gabe der aufrichtigen Freunde, Berlin, 1837.

Науверк приводит слова одного персидского ученого о религии из распространенной энциклопедистами басни: «Религия и господство — это неразлучные близнецы... только религия предшествует, а господство следует за ней. Правитель нуждается в религии, объединяющей людей, а религия нуждается в правителе, который приказывает людям добровольно или по принуждению исполнять ее законы» (стр. 57).

Науверк называет целью энциклопедистов «научное и нравственное обучение в популярной форме» (стр. 18).

[3] G. Flügel, Über Inhalt und Verfasser der arabischen Encyclopädie, в «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», Bd. XIII, Leipzig, 1859, S. 6—7.

[4] G. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris, 1859, p. 329.

[1] F. Dieterici, Die Philosophie der Araber im 9. u. 10. Jahrhundert n. Chr., 4. Buch, Logik und Psychologie, Leipzig, 1868, S. V.

[2] Там же, кн. 6, Пропедевтика, Берлин, 1865, стр. VI.

«Без соединения всех наук в систему... никогда бы не могло произойти великое духовное развитие среди магометан, евреев и христиан Испании, развитие, которое со всей силой показало свое плодотворное влияние на средневековое образование».

[3] Там же, стр. VII.

[4] G. Dugat, Histoire des philosophes et des théologiens musulmans, Paris, 1878, p 158 и далее.

[5] F. Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Tl. II, hrsg. von M. Heinze, Aufl. 8, Berlin, 1898, S. 220.

[6] D. B. Macdonald, Development of Muslim Theology, в «Jurisprudence and Constitutional Theory». The Semitic Series, 9, New York, 1903, p. 167. Макдональд придерживается особого мнения об энциклопедистах: «Учение энциклопедистов существовало в Басре в середине IV века хиджры во время той передышки, когда после захвата Багдада Бувейхидами в 334 году могли наслаждаться свободной интеллектуальной жизнью». Макдональд считает, что народ был противником распространения научных знаний. Он не признает, что господствующие классы того времени способствовали пребыванию народных масс в состоянии необразованности и что в руках господствующих классов это было надежным орудием для проведения расистской политики или других реакционных тенденций. Достойно внимания замечание Макдональда о том, что энциклопедисты-исмаилиты из Басры распространяли знания среди всех, кто оказывался способным воспринимать известную культуру, чтобы путем этой воспитательной кампании противостоять направленному против них террору.

[7] F. Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie. Tl. II, hrsg. v. Geyer, Aufl. 12, Basel, 1951; в дальнейшем цитируется по этому изданию.

[8] G. Dugat, Histoire des philosophes et des théologiens musulmans, p. 159.

причине Миели упрекал энциклопедистов в беспринципном эклектизме[1], не замечая, таким образом, вполне партийного характера их работ. Чтобы прийти к тому же выводу, что и Миели, Ваджда начинает анализ этих работ с филологической точки зрения. Он прослеживает, например, развитие понятия «духовный мир» у карматов и исмаилитов вплоть до Газали и считает при этом, что идейное содержание этих учений можно отождествить. Однако различие между Газали и национально-революционными группировками, включая энциклопедистов, так же принципиально, как и различие между энциклопедистами и враждебной науке реакционной разновидностью суфизма[2].

Кроме того, Ваджда считает ошибочным утверждение, что учение «братьев чистоты» имеет глубокую внутреннюю связь. Он объясняет их учение о микрокосмосе в отрыве от других естественнонаучных работ, которыми они занимались. Однако изучение самого человека не заменяло для них, а лишь дополняло исследование остальных материальных вещей. Тем самым Ваджда в своем истолковании передвигает центр тяжести учения «братьев чистоты» в направлении философского идеализма. Таким же образом он истолковывает и генезис их взглядов. При этом он сводит Плотина к Александру Афродизийскому, субъективных идеалистов — к материалистам, стирая тем самым основное философское различие между ними[3]. Хитти устанавливает даже прямую связь между Газали и энциклопедистами и совершенно не признает противоположности, существующей в действительности между обоими направлениями[4]. Иначе высказывается Грюнебаум. Усматривая связь, существующую между энциклопедистами, шиитами и особенно исмаилитами, он указывает на общую рационалистическую позицию энциклопедистов и руководящих кругов исмаилитов[5] по отношению к науке. Он рассуждает диалектически, отмечая, что с развитием городов и торговли происходит обнищание широких слоев народа. Следствием этого является глубокое социальное брожение и кризис, отразившийся в идеях этой секты.

Когда многочисленные антиортодоксальные религиозные группировки начали требовать господства разума, энциклопедисты дали конкретный материал, благодаря которому человек мог бы рассматривать действительность в самом деле разумной. За это представители идеалистической историографии империализма еще и сегодня упрекают их в том, будто они не поднялись выше банальностей. Защищаемый здесь тезис о связи прогрессивной науки с народным движением того времени вполне подтверждается деятельностью «братьев чистоты». Содержание их энциклопедии своим рационализмом отвечало стремлению народа к просвещению. Кроме того, систематизация знания была важным шагом как для распространения достигнутого знания, так и для его закрепления. Тем самым энциклопедисты фактически помогали развенчанию представлений о тайной науке. Их деятельность не всегда имела успех. Однако она подготавливала почву, на которой выросли Ибн-Сина и Ибн-Рошд — наиболее выдающиеся мыслители своей эпохи. Энциклопедисты отличаются тем, что их деятельность была тесно связана с практическими задачами производства, с естествознанием, классовой борьбой и началом национального движения за независимость. Зачатки материалистической философии возникли еще до того, как группа мутазилитов приступила (приблизительно с 723 года) к переводам древнегреческих научных и философских сочинений на арабский язык. Мутазилиты начали свою деятельность с введения рационализма в теологию и в конечном счете из просветителей превратились в философов, у которых материалистический элемент стал проявляться все сильнее. Их противники придерживались калама, ортодоксальной догмы и скептицизма Стои[1]. В разногласиях между мутазилитами, связанными с прогрессивными классами, и мутакаллимами можно увидеть борьбу идеализма с материализмом.

г) Особенности экономической структуры арабского Запада

В южной Испании и Северо-Западной Африке сложились особые общественные отношения, которые имели важное значение для философии XII века, а следовательно, и для философии Аверроэса. Влияние арабских завоеваний на развитие производительных сил стало сказываться особенно с VIII столетия. Развитие рынка превращало изделия крестьянского труда в товары.

---

[1] A. Mieli, La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale, Leiden, 1938, p. 128. Миели характеризует учение общества «братьев чистоты» как смесь неоплатоновского аристотелизма, гностицизма христианского толка, иранского и еврейского учений с мутазилитскими, курейшитскими, исмаилитскими тенденциями и суфийским мистицизмом.

[2] G. Vajda, Les idées théologiques et philosophiques d'Abraham Bar Hiyya, в «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, année 1946», Paris, 1946, p. 222.

[3] G. Vajda, La Philosophie et la Théologie de Joseph ibn Çaddiq, в «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, année 1949», Paris, 1949, p. 96—97.

[4] Ph. K. Hitti, History of the Arabs, ed. 5, London, 1953, p. 373.

[5] G. E. Grunebaum, Medieval Islam, p. 197—198.

[1] Аль-Ашари (род. 873) дополнил доктрину мутакаллимов положениями, заимствованными у стоиков Симон ван-ден-Берг подчеркивает связь этой доктрины с иррационализмом и скептицизмом, а также с концепцией Газали. Правда, если он считает, что «ашариты взяли у стоиков их теорию познания, их сенсуализм, их номинализм, их материализм» [sic! — *Г. Л.*], то нельзя обойти вопрос о том, что он, собственно, подразумевает под этими понятиями. Ср. Averroes, Tahafut al-Tahafut... translated by Simon van den Bergh, London, 1954, p. X, XI.

Борьба арабских завоевателей против местных феодалов привела к освобождению большого числа рабов, разорению землевладельцев и созданию свободного и полусвободного сельского населения. Вторжение в XI веке племени Бени-Хиляль, а впоследствии вторжение берберов укрепило позиции трудового крестьянства и ослабило феодальное дворянство, богатые городские бюргерские слои торговцев и купцов. Все это привело к росту демократических элементов.

Небольшая территория Испании в известной степени благоприятствовала раннему экономическому единению города и деревни. Наряду с развитием торговли в прибрежных городах, связанных со всеми торговыми путями, идущими в страны ислама, расцветали ремесла. В городах занимались ткачеством, выделкой кожи, производством бумаги, изготовлением керамических изделий, кузнечным ремеслом. Арабы оставили неприкосновенным социальное деление страны, существовавшее со времен готов и вандалов. В результате перехода в ислам большого числа рабов, которые, таким образом, получили свободу, множество давно поселившихся там землевладельцев лишились принадлежавшей им рабочей силы. Завоевавшие под водительством ат-Тарика Испанию арабы принесли с собой сложные методы орошения; это обусловило характер сельского хозяйства Испании, в котором до тех пор преобладало мелкое землевладение с интенсивными методами хозяйствования. Раздача феодальных ленов арабскому военному дворянству способствовала укрупнению земельных владений. Пока в городах процветали торговля и ремесла, связывавшие сельскохозяйственные области с городским рынком, можно было противодействовать тенденциям к феодальной раздробленности.

Создание в центре арабских владений — в Испании и Северо-Западной Африке — единой экономической области и яркий расцвет культуры сказывались далеко за пределами страны. В IX веке некий испанский христианин, по имени Альваро, сетовал: «Где кто-либо изучает евангелие, пророков, апостолов? Ах, наиболее выдающиеся молодые христиане не знают никакой литературы и языка, кроме арабского; они с усердием читают и изучают арабские книги; они за большую цену поспешно собирают целые библиотеки из них и повсюду поют хвалу арабской науке. С другой стороны, при одном упоминании о христианских книгах они пренебрежительно заявляют, будто такие произведения не представляют ценности, чтобы замечать их. Очень жаль!» [1] Спустя несколько десятилетий первая немецкая поэтесса Розита фон Гандерсхейм (ум. ок. 1002) в одном из своих произведений говорила о Кордове словами, выражавшими наивысшее восхищение [1].

Андалузия охватывала провинции Севилья, Уэльва, Кадис, Хаэн, Кордова, Гранада, Малага, Альмерия. Эти районы относятся к наиболее плодородным областям Испании. В долинах преобладает субтропический климат. Вершины Сьерры-Невады, самых южных гор Европы, покрыты снегами и летом дают достаточно воды. Если воду, полученную от таяния горных снегов, собрать в оросительные сооружения, то и сильно пересеченные высокогорные террасы становятся также плодородными. На высоте 600 *м* находятся растения тропической и субтропической зоны, в частности цитрусовые. На высоте до 1000 *м* растут маслины и виноград, на высоте до 1500 *м* — пшеница, на высоте до 2200 *м* — рожь и ячмень. Выше находятся пастбища. В период арабского господства число жителей Андалузии возросло до 20 млн. человек, из которых после разрушения оросительной системы только небольшая часть могла еще влачить жалкое существование [2].

Расцвет торговли и ремесел, происходивший благодаря арабам, создал условия для сбыта сельскохозяйственной продукции и способствовал развитию культуры сельского хозяйства. В современной капиталистической Испании действуют только те оросительные сооружения, которые остались еще от арабов. В период арабского господства мелкие крестьянские хозяйства Испании приобрели уже другое значение, чем раздробленные мелкие хозяйства испанской деревни в историческую эпоху раннего феодализма. Крестьяне с их производством для рынка уже освободились от феодальных пут; это было результатом спорадических явлений разложения феодализма и частичного включения сельского хозяйства в данных географических условиях в производство для рынка.

Имеется собрание документов 1083—1315 годов, характеризующих экономику арабизированных романцев, живших в Толедо и его окрестностях. Хотя арабские тексты этого архива были доступны уже десятки лет тому назад, только недавно советские исследователи начали раскрывать их содержание. Из предварительного сообщения М. Карасия стали известны интересные детали, позволяющие сделать вывод о состоянии экономического развития арабизированных испанских областей. Хотя

[1] P. Alvarus, Indiculus luminosus, см. Migne, Patrologiae Cursus Completus, t. CXXI, p. 555 A.

[1] «Hrotsvithae Opera», ed. Karolus Strecker, Leipzig, 1930, S. 54: «На западе засверкало светлое украшение мира, священный город, гордый новой жестокостью Марса, которым во всей его красе владели испанцы. Это — богатая Кордова, носящая громкое имя, известная своей пышностью, предстоящая во всем своем блеске, преисполненная преходящей семилетней мудрости, всегда блистающая постоянными триумфами» (из «Страданий святого Пелагия»).

[2] F. M. Feldhaus, Die Maschine im Leben der Völker, Basel, Stuttgart, 1954, S. 166.

район Толедо уже в 1085 году был исключен из арабской области, охватывавшей северо-запад Африки, почти все документы 1315 года были написаны еще на арабском языке и арабским шрифтом [1]. Мусульманское право стало основой христианского законодательства. Свидетели, названные в документах, хотя они и были христианами, присягали именем великого аллаха. Христианское духовное лицо называлось имамом. В одном из документов, найденных в архиве, сообщается о продаже городской и сельской собственности. Как говорит Карасий, имелись случаи продажи «иногда, по-видимому, довольно больших мастерских». Владельцы кожевенных заводов, боен, постоялых дворов, помещений для скота, водокачек, житниц, маслобоек, являвшихся неограниченной, но не связанной с феодальным владением собственностью, по данным этих документов, неоднократно менялись. В областях, находившихся под арабским влиянием, эти правовые нормы, обычные для города, были распространены и на деревню. Право на владение леном, на рыбную ловлю и охоту, право на реки, водоемы, колодцы и каналы подлежало свободной купле и продаже. Со временем в документах исчезло указание на свободное землепользование с правом неограниченной собственности. В Европе XII — XIII веков мелкая свободная собственность была исключением, пережитком дофеодального и раннефеодального времени. Наоборот, свободное землепользование в западных арабских областях с правом неограниченной собственности соответствовало, как можно сделать вывод, периоду развития рыночного хозяйства и может уже оцениваться как явление разложения феодализма. Документы указывают на чрезвычайно большое количество свободных мелких и средних собственников. В ходе отвоевания Испанией у арабов захваченных ими областей процесс рефеодализации принял широкий размах и, что характерно, проходил параллельно с упадком интенсивного ведения хозяйства в деревне и торговли товарами. Этим подтверждается приведенное выше положение, согласно которому значительное развитие производительных сил делает возможной ту форму господства, при которой наряду с городом сильное в экономическом отношении мелкое крестьянство (при сравнительно высоком уровне народного образования) ослабляет территориально очень ограниченные стремления к феодализации.

Волны альморавидского и альмохадского завоеваний, шедшие из Африки, не разрушили прогрессивного экономического уклада, образовавшегося в Испании. Завоеватели вносили свои национальные особенности в арабскую культуру этой части Запада. Поэтому мавританские области Испании стали воротами, через которые прогрессивная наука еще продолжала проникать в Европу в то время, когда на Востоке уже стали проявляться признаки упадка. Омейяды мусульманского Запада проводили там совершенно иную политику, чем на Востоке. На Западе они провели в жизнь то, чему их предшественники из этой династии на Востоке старались помешать. В то время как на Востоке они учредили династию феодального дворянства и национального угнетения, на Западе они действовали прогрессивно, помогая уничтожению существующих феодальных отношений и остатков рабства и подготавливая тем самым сближение народов различных национальностей. Образование народа в мавританских и романских областях находилось на относительно высоком уровне.

В качестве примера можно привести то, что Хакам II (961—976) основал в Кордове 27 школ для детей несостоятельных родителей. Их обучали бесплатно, учителей оплачивало государство. В Кордове был один из самых известных университетов мира. Кордова была единственным местом мусульманского мира, где противнику науки Газали оказали сопротивление вплоть до того, что уничтожили его сочинения [1], в то время как в других местах он сумел одержать победу в качестве идеолога реакции. В Кордове была подготовлена почва для прогрессивного учения Аверроэса. Распространение образования затронуло и деревню.

При Омейядах, Альморавидах и Альмохадах, господствовавших друг за другом, этот культурный уровень, несмотря на все превратности судьбы, сохранялся и повышался. В связи с вопросом об особом положении западного халифата следует добавить еще, что берберы оказали сопротивление, какого не было ни в одной из завоеванных арабами областей. Когда внутреннее сопротивление становилось безнадежным, «побуждаемые законом природы», они объединялись «вокруг всякого политического деятеля, который независимо от того, является ли он политическим или религиозным раскольником, выступал против центральной ортодоксии» [2]. Кроме того, следует заметить, что только вторая волна арабского нашествия во времена аль-Мустансыра (род. 1036 — ум. 1094) привела к тому, что арабская культура получила признание в североафриканских областях. Бедуины из племени Бени-Хиляль были теми, кто подготовил путь для нее, поскольку они уничтожили все еще существовавшие старые

[1] Из 1175 документов 21 написан на арабском языке еврейскими буквами.

[1] «Mitteilung I. Goldzihers an J. Obermann», в J. Obermann, Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis, Wien und Leipzig, 1921, S. 329.

[2] I. Goldziher, Materialien zur Kennthis der Almohadenbewegung in Nordafrika, в «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», Bd. 41, Leipzig, 1887, S. 31.

римские традиции. Однако в середине XII века Альмохады одержали верх над племенем Бени-Хиляль. Когда попытались вмешаться кочевники Сицилии, арабские воины отклонили непрошенную помощь [1]. Берберы победили и поэтому могли дополнить арабскую культуру, распространенную при Омейядах некоторыми существенными элементами.

Как сообщает Гольдциер, у берберов долго сохранялась форма организации, которую он называет демократической. Во всяком случае, они упорно придерживались своей старой родовой демократии, которая в конечном счете в результате их борьбы за свою самостоятельность развилась в более прогрессивное политическое состояние. Национальное сопротивление и неукротимая воля к свободе привели наконец (с проникновением Фатимидов в Египет) к власти в Магрибе первую местную династию, первое национальное правительство, которое впоследствии стало управлять различными племенами берберов. К таким правительствам относятся Альморавиды и Альмохады. Господству династии Альмохадов положил начало махди Ибн-Тумарт. В культурном отношении это господство является блестящим итогом всего развития средневекового арабского мира. Неслыханным для ислама того времени нововведением были публичные молитвы на берберском языке. Вероятно, имелся перевод Корана на берберский язык. Согласно Гольдциеру, которого все еще можно считать лучшим знатоком той эпохи, в империи Альмохадов никто не мог занимать духовную или судейскую должность, если он не владел берберским языком [2]. Всюду, куда простирался меч Альмохадов, богослужение производилось на национальном языке. Религиозные взгляды Ибн-Тумарта приближались к пантеизму, а в ряде существенных вопросов — к взглядам мутазилитов, хотя включали и отдельные идеи ашаритов. Аверроэс без колебаний составил к ним комментарии. Ранняя национальная революция в империи Альмохадов оказала решающее влияние на дальнейшее развитие философской науки [3]. Внешней формой выражения общественного переворота были иконоборческие настроения, отмена особого налога для ремесленников и налогов на жизненно необходимые средства питания [4]. Сюда же относится упомянутая особенность богослужения, имевшая важное значение для народного образования.

Дело заключалось в том, что Мухаммед Ибн-Тумарт потребовал, чтобы население исповедовало ту же религию, которой придерживался он сам. Главнейшие из созданных им законов должны были быть известны всем слово в слово. Для торговых отношений это знание основных правовых принципов было весьма полезно. Интенсивное экономическое развитие сочеталось с успешным национально-освободительным движением и способствовало распространению демократических влияний. Но отсутствие единой структуры в государстве Альмохадов и сужение сферы арабского господства на Востоке явились причиной того, что никакой коренной ломки феодализма не произошло.

Философия XII века в период господства Альмохадов, продолжавшегося несколько десятилетий, переживала время своего расцвета. Наиболее известные мыслители того времени — Ибн-Баджа, Ибн-Туфейль и Ибн-Рошд. Эти философы являлись одновременно политическими советниками правителей. Такой расцвет духовной культуры был подготовлен интенсивным развитием арабских стран в предшествующую эпоху.

2 ЭЛЕМЕНТЫ МАТЕРИАЛИЗМА У АВИЦЕННЫ

Абу-Али Хусейн ибн-Абдалла Ибн-Сина родился в Афшане, близ Бухары, в 370 году хиджры (мусульманский календарь), то есть в 980 году нашего летосчисления. Приблизительно в 1951—1952 годах, что соответствует 1370 году хиджры, исполнилось 1000 лет со дня его рождения. В июне 1951 года эту дату отмечали в Каире. В этом же году отмечали 1000-летие со дня его рождения и в Иране. Друзья мира, науки и культурного развития во всем мире чествовали память этого великого человека, труд которого является памятником живого гуманизма, философия которого помогала прокладывать путь науке.

В арабоязычных областях Ибн-Сину часто называют просто Абу-Али и «князем науки». В средневековой Европе еврейская форма произношения имени Ибн-Сины — Авен-Сена — была превращена в Авиценну.

Место рождения Авиценны, Афшана, так же как и место рождения Фараби, находится в Мавераннахре, в Трансоксании, между реками Аму-Дарья и Сыр-Дарья. Отец Ибн-Сины был иранец и, так же как его сыновья, братья Ибн-Сины, принадлежал к группе исмаилитов. Его мать Ситара происходила из Афшаны.

Авиценна рос в Бухаре, которую называли «городом мира», и получил очень хорошее воспитание. Он был своего рода вундеркиндом. В возрасте 10 лет он овладел Кораном и многими светскими науками, в частности мусульманским законоведением и грамматикой. Вскоре Авиценна превзошел своих учителей.

Он начал с изучения математики, физики, логики и философии, затем перешел к медицине, и, когда ему было около 17 лет,

---

[1] M. Hartmann, Die Beni-Hilal-Geschichten, в «Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen», Jahrgang 3/4, Berlin, 1897—1898, S. 289 и далее, особенно стр. 313.

[2] I. Goldziher, Materialien zur Kenntniss der Almohadenbewegung in Nordafrica, цит. изд., стр. 71.

[3] Там же, стр. 97.

[4] Там же, стр. 103.

слава о нем как о враче была настолько громкой, что его пригласили лечить тяжело больного эмира Бухары. В качестве вознаграждения он получил доступ к дворцовой библиотеке. Эта библиотека была одной из самых больших библиотек того времени, она дала молодому Ибн-Сине исключительные возможности для духовного развития. Чтобы глубоко понять «Метафизику» Аристотеля, он прочел ее 40 раз и изучил комментарии Фараби. Когда ему исполнилось 20 лет, отец привлек его к участию в общественных делах. Одновременно Ибн-Сина начинает заниматься научными исследованиями.

После того как в Бухаре к власти пришел антиисмаилитски настроенный султан, Авиценна вынужден был искать себе пристанище там, где более благосклонно относились к науке. Он работал только во дворцах прошиитски настроенных правителей, то есть в неортодоксальной среде, — сначала в Ургенче, а затем (совершив путешествие по Каспийскому морю) в Хамадане и Рее. Здесь он дважды был визирем, но к нему враждебно относилась придворная военщина, по настоянию военачальников его посадили в тюрьму и должны были убить. Причиной этого было написание нескольких работ: «Вспомогательное средство от различных ошибок в управлении», «Об управлении войском, мамелюками, солдатами, их рационе и их жалованье» и «О государственном поземельном налоге».

Разъяснение этих, без сомнения, важных проблем, очевидно, вызвало раздражение против него как у знатных вельмож, платящих налог за землю, так и у придворной военщины. Авиценна был арестован, но, вылечив князя от болезни, он получил свободу и вскоре снова был восстановлен в своей должности. Однако в конце концов дальнейшее пребывание в Хамадане стало для него небезопасным и он переехал в Исфахан, во дворец Аляуд-Дауля, благосклонно относившегося к науке. Здесь он смог завершить свой труд [1].

С самых ранних лет Ибн-Сина связывал свою научно-исследовательскую работу с преподавательской деятельностью и трудами на пользу общества. Он был известен своим открытым характером; его творческая натура искала себе подобных. В Ургенче он начал писать свой «Канон медицины». Хиршберг, опубликовавший офтальмологию как один из разделов «Канона», пишет: «Это отличающаяся стройностью и точностью весьма обширная и совершенная научная система всей медицины, включая хирургию, почти не имеющая себе равной в мировой литературе. От греков мы имеем лишь сборники, фрагменты, компиляции. «Канон» — произведение, отлитое из одного куска» [1].

В Хамадане Авиценна начал писать свою работу о естественных науках (исключая ботанику и зоологию). Это произведение, которое называется «Аш-Шифа» («Книга исцеления»), объемом около 2000 страниц in quarto ($^1/_4$ печатного листа) Авиценна, как сообщают, продиктовал приблизительно в 20 дней. Наряду с этим он занимался изложением философских учений.

В Исфахане он писал книгу по логике. Здесь же вышла в свет его малая энциклопедия «Ан-Наджат» («Книга спасения»). Кроме того, в Исфахане он написал работу, которая называется «Аль-хикма аль-машрикыйя»; до сих пор идут споры о том, следует ли переводить это название как «Восточная мудрость» или «Философия просветления». О значении этого произведения будет сказано в дальнейшем.

Брокельман насчитывает 107 работ, которые с уверенностью можно приписать Авиценне. В библиотеках Стамбула в 1937 году было найдено большое число рукописей; отчасти это работы, считавшиеся ранее утерянными, некоторые из них имеют отношение к Авиценне. Нельзя считать достоверно доказанным, что приписываемые Авиценне 223 из этих произведений действительно принадлежат его перу.

Но все же на основе достоверных данных о его жизни можно без преувеличения характеризовать Авиценну как одного из самых необыкновенных людей и как одного из самых плодовитых писателей. Занимаясь общественной деятельностью, часто переезжая из одного места в другое и находясь в центре политических событий, он, как сообщает один из первых его библиографов, Мунк, нашел время для создания многих великих произведений, из которых одного было бы достаточно, чтобы обеспечить ему выдающееся место в науке Востока. Философия Ибн-Сины основывается на его собственных экспериментальных и теоретических достижениях в области медицины, геологии и химии.

а) Философия Авиценны в оценке различных авторов

Насколько основательно были фальсифицированы взгляды Авиценны в процессе истории, видно из сравнения оценки Авиценны прогрессивным историком философии XII века Шахрастани (род. 1076 — ум. 1153) и исследователями, находившимися под влиянием буржуазной идеологии. В противоположность попыткам представить Авиценну идеалистом Шахрастани

---

[1] О некоторых библиотеках, которыми пользовался Авиценна во время своей работы, сообщает Макс Вейсвейлер. См. Weisweiler, Avicenna und die iranischen Fürsten-Bibliotheken seiner Zeit, в «Avicenna commemoration volume», Calcutta, год издания не указан.

[1] J. Hirschberg, Geschichte der Augenheilkunde, в «Handbuch der gesammten Augenheilkunde» (Graefe-Saemisch), 2. Aufl., Bd. 13, Leipzig, 1908, S. 16.

показывает, каким образом Авиценна пришел к познанию принципиального различия между материализмом и идеализмом. Изложение Шахрастани философии Ибн-Сины следует воспроизвести подробно, поскольку оно показывает, как понимали Ибн-Сину современники. Это изложение не дает никаких оснований для истолкования философии Авиценны в иррационалистическом плане, как это пытались сделать буржуазные ученые.

Работа Шахрастани не оставляет никакого сомнения в том, что́ во времена Авиценны понимали под проникновением в «действительную сущность вещей». Хотя идеалистам Плотину и Проклу удалось надолго оттеснить философский материализм на задний план, Авиценна приступил к философскому обоснованию происходившего в его время поворота к природе. Шахрастани отмечает три вопроса, которые преимущественно разрабатывал Ибн-Сина: сущность объективной реальности и тем самым сущность материи, значение движения и сущность отражения материального мира в сознании. Следует подчеркнуть, что при изложении учения Авиценны Шахрастани не упоминает в общем ни о каких характерных моментах этого учения, которые были бы заимствованы из работ Плотина и Прокла. Шахрастани сообщает: «Вещь является или чем-то объективно существующим, или взятой из него умопостигаемой формой, и то и другое не является различным в [различных] странах и у [различных] народов» [1]. То, что находится в человеческом сознании, сводится к чему-то материальному вне этого сознания. Существующее в уме понятие рассматривается как вторичное. Тем самым высказывания Шахрастани первые указывают на философский материализм Ибн-Сины. Далее он объясняет, что́ следует понимать под объективным: восприятие действительности не зависит ни от особого склада ума, ни от каких-либо особенностей, которые связаны с особенностями страны или народа. Поскольку ислам, как и всякая другая религия, выступал с претензией на исключительность и обосновывал ее различными откровениями, такая позиция Авиценны указывает на резкую противоположность его взглядов ортодоксальной теологии.

Будучи последователем Аристотеля, Авиценна проводил различие между материей и формой, единство которых образует объективный предмет. При изложении учения Авиценны Шахрастани сообщает о том, что хотя форма и находится на более высокой ступени существования, чем материя [2], однако различие между ними является лишь различием в мышлении [3] и

[1] Abu'l-Fath Muhammad asch-Schahrastani, Religionspartheien und Philosophenschulen, t. II, S. 217.
[2] Там же, стр. 238
[3] Там же, стр. 240.

что материя всегда предшествует возникающему во времени [1]. Следовательно, вопреки исламистскому образу мыслей и образу мыслей Плотина Шахрастани понимает Авиценну материалистически.

Особенно следует подчеркнуть, что Шахрастани допускал различие материи и формы, согласно учению Авиценны, только в мышлении. Этим он принципиально противопоставляет его учение всем взглядам Платона, Плотина и Прокла. То, что в объективной реальности образует единство, в сознании расчленяется. Поскольку так называемая «форма» отражает особенное состояние и особенное движение отдельных предметов, то по смыслу абстрактная субстанция рассматривается как высшая форма [2]. Однако отделение формы от материи — духовный акт. Его содержание — объективное знание. Понятие естественной необходимости [3] устраняет непоследовательности, существовавшие у Аристотеля. В качестве предмета физики указываются «существующие тела, поскольку они подлежат изменению» [4].

Для Ибн-Сины, утверждает Шахрастани, все, что соответствует движениям, есть нечто, находящееся во взаимной связи; он определяет связь как «вновь и вновь становящееся» [5]. Вновь и вновь становящееся Ибн-Сина называет движением, которое дает меру времени [6].

Шахрастани высказывается и о методе получения научных знаний. Его изложение системы Ибн-Сины начинается замечанием о том, что представление — это первое знание [7], которое в результате мышления, в результате определений и умозаключений становится осознанным знанием [8]. Цель логики, согласно Ибн-Сине, — служить руководством для человека, давать ему правила, соблюдение которых предохранит человека от ошибок [9]. Тем самым мышление получает возможность проникнуть внутрь устойчивого предмета, соединиться с ним, стать им самим и понять предмет не с его внешней стороны, а по существу [10]. Представление как основа мышления возникает благодаря чувственным восприятиям. Они «проводятся в органы чувств и запечатлеваются в них, так что их воспринимает чувственная сила» [11]. Это напоминает аристотелевский взгляд на сознание

[1] Schahrastani, Religionspartheien und Philosophenschulen, t. II, стр. 247.
[2] Там же, стр. 242.
[3] Там же, стр. 220.
[4] Там же, стр. 285,
[5] Там же, стр. 293.
[6] Там же.
[7] Там же, стр. 213.
[8] Там же, стр. 214.
[9] Там же.
[10] Там же, стр. 256.
[11] Там же, стр. 313.

как на чистую доску, на которой запечатлеваются предметы внешнего мира. Так Шахрастани характеризует материалистический сенсуализм Авиценны.

Как мы уже знаем, Авиценна был естествоиспытателем и одно из его наиболее значительных достижений относится к области медицины. Шахрастани об этом ничего не говорит, поскольку он намеревался воспроизводить только философские взгляды Авиценны. Однако он приводит определение опыта, которое в связи с учением об объективной реальности и вечности материи звучит вполне материалистически. Это определение содержится в разделе о сущности логического вывода и его предпосылках: «Чувственные *восприятия* суть вещи, — пишет Шахрастани, — содержание которых устанавливают чувства. Опыты суть вещи, содержание которых устанавливают чувства вместе с выводом»[1]. Данные опыта основываются на чувственных восприятиях и благодаря применению сознательной способности мышления получают объективную истинность.

Таким образом, Шахрастани оценивает Авиценну иначе, чем большинство старых и новых идеалистических философов. Идеалистическая фальсификация начинается в Европе с Раймунда Луллия (род. 1235 — ум. 1315) и Фомы Аквинского (род. 1225 — ум. 1274). Несмотря на обширные сведения об Авиценне, эта фальсификация продолжается вплоть до настоящего времени. Ибервег делает Авиценну представителем чистого аристотелизма[2] и говорит, что тот отказался от «некоторых положений неоплатонизма»[3]. Гюнсц в исследовании, посвященном влиянию Александра Афродизийского на мусульманский мир, нашел, что эмпирический метод Аристотеля больше соответствовал «склонностям арабов, чем платоновский идеализм, который они по-настоящему не понимали», и что Александр оказал значительное влияние на арабскую философию[4].

[1] Schahrastani, Religionspartheien und Philosophenschulen, t. II, стр. 226.

[2] F. Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, II. T., 4. Auflage, Berlin, 1873, S. 158.

[3] Там же, стр. 166, и F. Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, hrsg. v. B. Geyer, Aufl. 12, Basel, 1951, S. 308.

[4] A. Günsz, Die Abhandlung Alexanders von Aphrodisias über den Intellekt, Diss., Berlin, 1886, S. 7. Далее говорится: «...Таким образом, они не могли отказать в своем признании и уважении по отношению к стремлениям Александра устранить в рассуждениях (которые у него всегда остаются трезвыми и ясными) остатки мистицизма, еще свойственные учению его учителя, устранить весь сверхнатурализм, свести явления мирового целого, а также духовной жизни человека к естественным причинам. Для его учения об отношении бога к миру, так же как и для учения о нусе, характерна строго рационалистическая черта; он тщательно избегает всего мистического и неясного и выставляет в выгодном свете мировоззрение, свободное от всяких неясностей и неопределенностей, — достаточное основание для арабов, чтобы уделять ему совершенно особое внимание».

Гейер, в обработке которого появилось последнее издание Ибервега, идет дальше. Он пишет об Ибн-Сине: «Его абсолютное, внутренне присущее ему значение — это значение эпохального мыслителя, одного из первых великих умов человечества вообще»[1]. Философские выводы Авиценны о том, что «религиозное чувство не поддается учету», подвергают опасности основные идеи ислама. Хотя в ходе исторических событий в арабоязычных странах победил Газали, потому что, как замечает Гейер, теологи одержали победу над философами, Ибн-Сину боятся «еще и сегодня».

Жильсон начинает с открытой мистификации Авиценны, которая имеет целью оправдать значительный интерес к трудам Авиценны в христианских странах средневековья. Жильсон говорит о растущем влиянии Авиценны в последней трети XII века и называет возникшее в результате этого движение «авиценнизирующим августинизмом» («augustinisme avicennisant»). Согласно Жильсону, Авиценна является основоположником «доктрины просветления», учения иллюминатов, которое в духе неоплатонизма указывает мистико-идеалистический путь к «познанию» потустороннего мира, однако исходит из понятий, поступающих в сознание извне[2]. Достойным внимания является указание Жильсона на возникновение школы, связавшей Августина с Авиценной[3]. Следует отметить также признание им того, что материалист Александр Афродизийский оказал влияние на аль-Кинди, Фараби и Авиценну. Однако основанный на признании этого факта анализ Жильсоном учения Авиценны о разуме остается мало успешным, поскольку именно в этом отношении Авиценна лишь в незначительной степени превзошел своего предшественника. С другой стороны, Авиценна мог исходить из этой части учения Александра Афродизийского, не порывая явно с верой и доктриной. Подлинный «авиценнизм» XII и XIII столетия проявлялся иначе. Его тенденции, в которых он превосходит Аристотеля, сказываются в шартрской школе и работах Иоанна Испанского. Но так как вместе с этим в значительной мере были переняты элементы других учений, то только в более последовательном аверроизме отчетливо обнаружились те идеи, которые для оппозиционных и революционных общественных классов и слоев стали руководящими. Хотя, с одной стороны, Жильсон мистифицирует Авиценну, однако он видит и совершенно иную черту, определяющую его деятельность, что выражается в расистски понимаемом положении Жильсона,

[1] См. F. Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, hrsg. v. B. Geyer, 1951, S. 307.

[2] E. Gilson, Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant, в «Archives d'histoire doctrinale et litteraire du moyen âge», année 1929—1930. Paris, 1930, p. 107.

[3] Там же, стр. 103.

будто в отношении к понятию бога Ибн-Сина сознательно представлял еврейскую традицию, якобы очень отличающуюся от концепции греческой философии [1].

Жильсон вынужден признать, что Авиценна защищал не зависимую от чего-либо закономерность материального мира, однако пытается обесценить этот столь существенный для оценки философии Авиценны факт тем, что характеризует образ мыслей Авиценны как еврейский. Правильно, что между Аристотелем и Авиценной существуют различия. Ибн-Сина не просто перенимает взгляды Аристотеля, но и оценивает его как естествоиспытателя и философа. При этом он склоняется к материализму. В данном отношении как раз вряд ли существует генетическая связь идей Авиценны с идеями Ветхого завета. Весьма показательно признание Жильсоном того, что Авиценна давал иное толкование Аристотеля, чем то, в котором нуждалась феодальная церковь [2]. Для церкви, которая, по словам Жильсона, находилась на «верном» пути, а именно на пути томистского идеализма, Аристотель, Платон и Плотин представляли собой одно и то же. Ибн-Сина отходит от этого пути, который действительно берет свое начало от Аристотеля, и выступает тем самым как самостоятельный мыслитель.

Таким образом, оценка Жильсона является противоречивой, однако его точка зрения встречает сочувствие у тех, кто пытается оспаривать материализм Авиценны.

Ван Стеенберген в популярной работе «Теория познания» не упоминает о влиянии арабского мыслителя на духовную жизнь средневековой Европы [3].

В работе, написанной в связи с 1000-летием со дня рождения Авиценны, известные французские и египетские арабисты — за некоторым исключением — защищают легенду о том, что Авиценна якобы находился под решающим влиянием неоплатонизма. Французский арабист Массиньон придает большое значение тому, чтобы найти у Авиценны типичную для восточных мыслителей мистическую черту (предшественником Массиньона в этом отношении был Морис де Вульф) [4]. Массиньон основывается на некоторых небольших дошедших до нас текстах, которые приписываются Авиценне. В них якобы представлена его «восточная мудрость» [1] и проявлен «поистине восточный гений» [2]. Таким путем Массиньон пытается установить связь между Авиценной и наиболее реакционными ортодоксально-теологическими сочинениями.

Он усматривает единство Авиценны с мистиком аль-Халляджем (род. 858 — ум. 922) [3], которого сам Массиньон в другой связи называет предшественником Газали [4].

Луи Гардэ более осторожен в своих выводах, чем Массиньон. Вероятно, полагает он, Авиценна попытался изменить направление своих мыслей, чтобы, «не порывая с идеями своих первых работ, по возможности исправить их в некоторых отношениях» [5]. Гардэ знает, что это было бы исправлением в пользу Платона и Плотина и существенным пересмотром исходных пунктов системы [6]. Хотя все мышление Авиценны Гардэ истолковывает как религиозное [7], у него возникает известное сомнение, можно ли без обиняков отождествлять взгляды Ибн-Сины с взглядами Платона, поскольку в произведениях Ибн-Сины слишком явно на первый план выступает полемика против идеализма Платона.

Шахрастани был ближе к работам и взглядам Авиценны, чем более поздние учебные, пытавшиеся истолковать его на свой лад. Как уже говорилось, Шахрастани рассматривает Авиценну как философского материалиста, ничего общего не имеющего с основной тенденцией неоплатонизма. Тот факт, что приписываемый Авиценне фрагмент делается основой новейшей идеалистической оценки всей его философии и в помещенной в «La revue du Caire» статье в связи с 1000-летием со дня рождения Авиценны все его работы рассматриваются в свете этого отрывка, показывает, как история философии фальсифицируется

---

[1] E. Gilson, L'esprit de la philosophie médiévale, I, цит. изд., стр 83.

[2] Там же, стр. 86: «Ставя проблему начала бытия, Платон и Аристотель находились на верном пути, и именно потому, что они находились на верном пути, преодоление их философии было прогрессом. На пути к истине они остановились перед доктриной сущности и существования, понятых как реально идентичные в боге и реально различные во всем остальном. Это основополагающая истина томистской философии и, можно сказать, христианской философии в целом».

[3] F. Van Steenberghen, Erkenntnislehre, Philosophia Lovaniensis, Bd. II, Einsiedeln—Zürich—Köln, 1950, S. 78—79.

[4] M. de Wulf, Histoire de la philosophie médiévale, p. I, Louvain, 1924, p. 212—213 (изд. 5), p. 300 (изд. 6).

[1] L. Massignon, Avicenne et les influences orientales, в «La revue du Caire», Caire, Juni, 1951, p. 10.

[2] Там же, стр. 11.

[3] Там же.

[4] В «Энциклопедии ислама» Массиньон прямо называет аль-Халляджа «предшественником Газали», стремящимся «на основе мистического опыта привести догму в соответствие с греческой философией». В подробном перечислении сторонников и противников его учения в цитируемой статье, написанной в 1913 году («Enzyklopädie des Islams», Leipzig, 1913, Bd. II, p. 254), отсутствует имя Авиценны. В более крупной работе «Страсти аль-Халляджа» раскрывается тесная связь аль-Халляджа с реакционным противником Фараби и Авиценны — Газали, взгляды которого в дальнейшем мы рассмотрим подробнее Гарднер в своем предисловии к работе Газали «Ниша света» прямо ссылается на указание Массиньона (W. H. T. Gairdner, Al-Ghazzali's Mishkat Al-Anwar («The niche for lights»), в «Asiatic Society Monographs», vol. XIX, London, 1924, p. 14).

[5] L. Gardet, Avicenne et le problème de sa Philosophie (ou sagesse) Orientale, в «La revue du Caire», p. 19.

[6] Там же, стр. 22.

[7] L. Gardet, La pensée religieuse d'Avicenne, в «Etudes de philosophie médiévale», XLI, Paris, 1951.

представителями идеалистического лагеря. Так, наиболее значительная статья, напечатанная в «La revue du Caire», трактует взгляды Авиценны на учение о воскресении тел. Анавати[1] знает, что Газали в 20-м пункте своих упреков философии, говоря о тех, кто «отрицает воскресение из мертвых, радости рая и муки ада»[2], имел в виду Фараби и Авиценну. Таким образом, значительная часть сборника об Авиценне посвящена вопросам, которые для его деятельности в целом являются совершенно второстепенными.

А. М. Гуашон не присоединяется к этим мнениям. Она придерживается противоположного взгляда и отвергает идеалистическое и мистическое толкование Авиценны. Она выступает против утверждения, будто у Авиценны преобладает неоплатонистский мистицизм. Гуашон признает, что Авиценна все дальше отходил от тех идей Аристотеля, которые затем привели к возникновению схоластики в Европе, и соответственно этому делает вывод: «Чем больше вырастало в его глазах значение фактов, значение глубоко понятой действительности, тем более первостепенное значение приобретало понятие, объясняющее природу»[3]. При этом Гуашон абстрактному пониманию действительности в эксперименте придает большее значение, чем фактическому, которое является основой образования понятий. В своем введении к сочинению Авиценны «Об определениях»[4] она говорит о самостоятельном значении этого произведения. С другой стороны, работа Гуашон сопровождается предисловием Мигэля Асина Паласиоса[5], который приписывает даже Аверроэсу полное согласие с учением ислама. В своем исследовании вопроса о понимании Авиценной сущности и существования Гуашон правильно указала на противоречия, которые возможны у Авиценны вследствие того, что он исходил из взглядов Аристотеля и Платона. Наряду с этим она говорит об «исламистской и философской» тенденциях. Смешение их, по ее мнению, должно было привести прежде всего к строгому различению сущности и существования, результатом чего с необходимостью должна была быть строго дуалистическая система.

Гуашон удивляется, что в противоположность этому Авиценна основывает «монистическую систему»[6]. Единственно возможным объяснением она считает ошибки в выводах. Ее весьма пространное исследование остается крайне поверхностным. Она не признает, что при склонности к материализму различение сущности и существования позволяет признать единство материи и формы, материи и присущего ей закона.

Ван Стеенберген в рецензии на работу Гуашон защищает мнение, будто Авиценна был радикальным монистом, основываясь на теории эманации. Поэтому он считает, что нужно признать влияние на него Плотина. Он говорит о «чрезмерном реализме», употребляя выражение, которое, казалось бы, указывает на материалистические тенденции, однако здесь оно высказано в чисто идеалистическом плане. Ван Стеенберген не стесняется называть мышление Авиценны семитским и сводить к этому все, что ему кажется неясным[1]. В действительности же то, что Ван Стеенберген называет трудностью и неясностью, есть переход Авиценны к материализму. Он не замечает, что Авиценна приходит к выводу о единстве материального мира не путем приобщения к потустороннему, а путем отмежевания от него. Эту точку зрения нетрудно понять. Стремление Ван Стеенбергена превратить философа-материалиста в томиста находит свое дополнение во враждебном науке расизме. Но томисты противоречат друг другу в их усилии приспособить Ибн-Сину к своим взглядам. Так, например, Гуашон в противоположность Гардэ, Ван Стеенбергену и своему собственному мнению оспаривает наличие у Авиценны элементов плотинизма. При анализе более позднего произведения Авиценны, «Книги указаний и наставлений», А. М. Гуашон высказывает мнение, что все имеющиеся объяснения Ибн-Сины свидетельствуют о рационалистическом, научном образе мыслей. По отношению к греческим предшественникам он ведет себя свободно, заимствует то, что кажется ему подходящим, отбрасывает или исправляет остальное. Рассматривая аристотелевскую индукцию, Ибн-Сина приближается к современному понятию причинности. Понятия достоверности, необходимости, сущности освобождены от их аристотелевской ограниченности и, можно сказать, из проблемы определения превращены действительно в вопросы экспериментальной науки. В конце концов А. М. Гуашон делает вывод, что «восточная философия, по всей вероятности, означала непосредственное сближение с идеями европейского

---

[1] M. M. Anawati, Un cas typique de l'esoterisme avicennien: sa doctrine de la résurrection des corps, в «La Revue du Caire», p. 68—94.

[2] S. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris, 1859, p. 378.

[3] A. M. Goichon, La place de la définition dans la logique d'Avicienne, в «La Revue du Caire», p. 100.

[4] A. M. Goichon, Introduction à Avicenne, son épître des définitions, Paris, 1933, p. 2—3, 11.

[5] Там же, стр. VII—XII.

[6] A. M. Goichon, La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina, Paris, 1937, p. 497: «Возникает вопрос, каким образом монистическая система могла сочетаться с различением сущности и существования, постулирующим, напротив, что несотворенное бытие — это не то же бытие, что сотворенные существа. Ибо в конечном счете глубокий смысл этого различения — как раз исключение монизма...»

[1] F. Van Steenberghen, Besprechung von A. M. Goichon, La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne), Paris, 1937, Comptes rendus, в «Revue philosophique de Louvain», t. 45, Louvain, 1947, p. 109—111.

Возрождения[1]. Поэтому утверждение о коренном изменении учения Авиценны она относит к области легенды[2]. Однако в качестве особого достижения Авиценны она выдвигает отход его от аристотелизма и склонность к платоновскому учению о превращении понятий в независимые сущности и полагает даже, что можно в качестве существенной части его учения найти априорную дедукцию существования бога. Соответственно этому в другом месте той же работы А. М. Гуашон «доказывает» параллелизм Ибн-Сины с Плотином. Наряду с этим она замечает, что «явления», пророчества и чудо Ибн-Сина сводит к законам природы. Фернанд Бруннер заверяет, что Гуашон истолковывает Ибн-Сину томистски[3].

В каирском сборнике, изданном в связи с 1000-летием со дня рождения Ибн-Сины, яснее всего выражает существо дела арабский ученый Мухаммед Юсуф Муса. Он состоит членом теологического факультета Высшей теологической школы Аль-Азхар, являющейся начиная с X века строго ортодоксальной. Он признает прогрессивный характер позиции, которой придерживался Авиценна, и, по существу, присоединяется к ней. В противоположность Массиньону он видит в Газали противника развития научной философии. Не касаясь общественной подоплеки его учения, он утверждает, что вследствие нападок Газали «мусульмане во всех странах отвернулись от философии и, не стесняясь, называли Авиценну просто опасным»[4]. Муса считает, что философию Авиценны можно привести в соответствие с (неортодоксальной) религией[5], и отмечает, что отказ от Авиценны привел бы к пренебрежению научной деятельностью, которая в конечном счете рассматривалась бы как «пустяк и бесполезная потеря времени»[6].

Юсуф Карам, работающий в Каирском университете, присоединяется к тем, кто исследует вопрос о «духовной жизни» в понимании Авиценны. Он рассуждает весьма остроумно: ведь мы не обладаем так называемым опытом внутренней жизни[7]. Авиценна, утверждает он, не был ни мистиком, ни аскетом[8]. Он считает, что Авиценна должен был заниматься неоплатонизмом и проявляющейся в суфизме мистикой, так как не мог оставаться индифферентным по отношению к столь влиятельному движению[1]. Карам ссылается на некоторые небольшие аллегорические статьи, из которых наиболее известной является легенда «О Хайе, сыне Якзана» («О Живом, сыне Бодрствующего»).

Названная работа Авиценны не имеет никакого отношения к тому, что понимает под восточной философией Массиньон. Она, в сущности, представляет попытку Ибн-Сины восстановить связь с прогрессивным народным движением. Карам, по-видимому, не замечает этих связей. Как упоминалось выше, он присоединяется к мнению, которое отдает предпочтение истолкованию Авиценны явно в духе неоплатонизма. Он считает даже возможным действительно приписывать Авиценне фрагменты «восточной» реакционной философии. Правда, он считает, что это можно делать только по отношению к более поздним работам Авиценны, когда тот «беспомощный, покорно смирившись с мыслью о смерти и с любым лечением... предался набожности».

Одного этого замечания достаточно, чтобы высмеять намерение сделать центральными при праздновании юбилея Авиценны именно второстепенные фрагменты.

Александр Биркенмайер несколько лет тому назад опубликовал предисловие к сочинению Авиценны, характеризовавшее его как представителя «восточной философии». Из этого предисловия следует другое указание. Авиценна якобы представлял себе это сочинение как «скромную» книгу для устранения неопределенности в мировоззрении. В предисловии специально упоминается, будто содержание работы направлено против попыток расширить логические принципы путем добавления к ним того, что относится не к логике, а к другой науке.

Таким образом, Ибн-Сина ограничивал сферу формальной логики. Он действительно выступал против всяких ухищрений, подобными которым занимался антиаверроист Раймунд Луллий и которые пытался приписать Авиценне Массиньон[2]. Сочинение

---

[1] A. M. Goichon, Ibn Sina (Avicenne): Livre des Directives et Remarques, Paris, 1951, в «Collection d'oeuvres arabes de l'UNESCO», p. 67—68.

[2] См. там же, стр. 92.

[3] Ф. Бруннер в рецензии на работу А. М. Гуашон «Ibn Sina (Avicenne): Livre des Directives et Remarques» снисходительно отмечает непоследовательность Гуашон и пытается несколько ослабить ее указание на значение законов природы (A. M. Goichon, Ibn Sina (Avicenne): Livre des Directives et Remarques, Paris, 1951, в «Revue de Théologie et de Philosophie», 3 serie, t. I, Lausanne, 1951, p. 275—277).

[4] M. J. Moussa, Avicenne et l'Azhar, в «La revue du Caire», p. 143.

[5] Там же.

[6] Там же.

[7] J. Karam, La vie spirituelle d'après Avicenne, в «La Revue du Caire», p. 44.

[8] Там же

[1] J. Karam, La vie spirituelle d'après Avicenne, в «La Revue du Caire», p. 44.

[2] A. Birkenmajer, Avicennas Vorrede zum Liber sufficientiae und Roger Bacon, в «Revue néoscolastique de philosophie», t. 36, Louvain, 1934, Hommage à De Wulf, p. 318—319: «Кроме того, я присоединил к ним многое такое, чему я следовал в соответствии с моими способностями и что собирал в соответствии с моим методом исследования, в особенности в естествознании, метафизике и логике... Но был обычай разрабатывать принципы логики, мешая их с тем, что не относится к области логики, но относится к некоему мудрому искусству, то есть к первой философии. Поэтому я не занимался некоторыми из них, предпочитая заняться ими в другом месте». «А эта моя книга — о восточной философии. Но эта книга более обширна и находится в большем согласии с теми, кто разделяет взгляды перипатетиков. Следовательно, те, которые захотят [узнать] истину, в которой нет места разногласиям, пусть разыщут ту книгу. А те, которые захотят

Авиценны о «восточной философии» было предметом многих дискуссий. Хотя Вернер Каскель остерегается полностью мистифицировать Авиценну, он, не колеблясь, примыкает к точке зрения Гардэ, подчеркивающей религиозное мышление Авиценны [1]. Жан Шатийон рассуждает более обдуманно. В своих работах, полагает он, Авиценна, вероятно, не порвал решительно с исламом. Однако мы не можем согласиться с Шатийоном в его оценке влияния мутазилитской философии на Авиценну. Эта философия не является ортодоксальной. «Большинство арабских историков, — пишет Шатийон, — видит в Авиценне одного из предшественников позитивного ума». Так он характеризует мнения, подобные мнению Хортена, который хотел сделать «из Авиценны одного из великих апологетов ислама» [2]. Работа Пинэ представляет интерес, поскольку помогает разбить фантазии о «восточной философии» Ибн-Сины. Пинэ рассматривает философию Ибн-Сины как полемику против багдадских философов. Предметом полемики, согласно Пинэ, должны были быть проблемы учения о душе. По его предложению, в Багдаде уже существовало учение о смертности индивидуальной души, против которого Ибн-Сина, вероятно, начал полемику. Возможно, что уже во времена Ибн-Сины подготавливались радикальные теории, которые позднее воспринял Ибн-Рошд. Во всяком случае, в противоположность многим из названных авторов, Пинэ дает более рациональное истолкование, имеющее большую вероятность [3]. Аннелиза Майер не присоединяется к попыткам мистифицировать Авиценну, правда, насколько мне кажется, не касаясь непосредственно этой проблемы. Тенденцию символизма в философии она рассматривает как «новое течение XIV столетия» [4]. Она говорит о «склонности к математизации философской мысли и аргументации» [5] и противопоставляет ее (материалистическому) номинализму. Поэтому ее оценка, по существу, более объективна, чем оценка Массиньона. Нельзя забывать, что склонность к математизации проявилась уже в XII веке в шартрской школе. В этот период для нее была характерна действительно прогрессивная тенденция. Более интенсивное занятие математикой было важной предпосылкой и следствием научного подхода к природе. Луллий, наоборот, принадлежит к числу тех, кто применяет математику к чуждой ей области с реакционным намерением бороться тем самым против материализма. В более поздней работе Массиньон высказывает мысли, которые, в противоположность прежним взглядам, более прогрессивны. Буквенная символика рассматривается как средство сообщения, которое еще за 100 лет до Ибн-Сины находило применение в крайних шиитских течениях для обозначения философских и религиозных понятий. Такой символикой пользовались аль-Кинди и исмаилиты. Ибн-Сина «эллинизировал восточную традицию, оставаясь в то же время и приверженцем греческих философов» [1]. Массиньон не замечает отличия Ибн-Сины от Луллия, так как считает мелочью различие философских течений, а номинализм, например, истолковывает лишь как позитивистскую теорему. Когда в 1952 году в Багдаде проходила научная сессия, посвященная памяти Авиценны, участников сессии интересовала не «мистическая» философия Ибн-Сины, а главным образом естественнонаучные достижения ученого и их влияние на философию.

Подводя итоги багдадской сессии, Вильчинский подчеркивает, что «Ибн-Сину можно рассматривать в качестве первого, кто освободил живое существо от аристотелевских формообразующих идей и понимал организм как результат воздействия внутренних и внешних факторов» [2]. На памятнике Ибн-Сине в Тегеране начертана надпись, извращающая его взгляды и приписывающая ему идеалистический взгляд о непознаваемости мира [3]. На новом надгробном памятнике в Хамадане высечено материалистическое изречение Ибн-Сины о познаваемости мира [4]. Надгробная надпись на могиле Ибн-Сины содержит одно из основных положений его материалистического мировоззрения, развитию которого он способствовал. Теоретико-познавательный пессимизм изречения, начертанного на памятнике

[узнать] истину в соответствии с тем путем, на котором есть некоторые отклонения к первопричинам и обширное поле рассуждений, пусть они постараются разыскать эту книгу ради своеобразного блеска [рассуждений]; ведь если это правильно понять, то тогда можно быть снисходительным к этой книге».

[1] W. Caskel, рецензия на: L. Gardet, La Pensée Religieuse d'Avicenne (Ibn Sina), Paris, 1951, в «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», Bd. 102, Hf. 2, Neue Folge, Bd. 27, Wiesbaden, 1952, p. 361.

[2] J. Chatillon, рецензия на: Louis Gardet, La Pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sina), Paris, 1951, Bulletin critique, в «Revue du moyen âge latin», t. VIII, Strasbourg, 1952, p. 80.

[3] S. Pines, La «Philosophie orientale». d'Avicenne et sa polemique contre les Bagdadiens, в «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, année 1952», Paris, 1953, p. 14—15 и далее.

[4] A, Maier, Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie, 2. Aufl., в «Storia e letteratura», 37, Rom, 1951, p. 79.

[5] Там же.

---

[1] L. Massignon, La philosophie orientale d'Ibn Sinâ et son alphabet philosophique, в «Miscellanea, Mémorial Avicenne IV, Publications de l'institut français d'archéologie orientale du Caire», Kairo, 1954, p. 4, 10, 15, 17.

[2] «Bericht über die Avicenna-Feier in Bagdad von C. v. Regel», в «Naturwissenschaftliche Rundschau», Stuttgart, 5. Jahrgang, Hf. 6, Juni, 1952, S. 254.

[3] «Хотя в пустыне этой сердце мое стало биться учащенно, оно ничего не узнало о тайне волоса, а волос тем не менее раскалывается на две части. Внутри в моем сердце засияли тысячи солнц, однако оно не могло проникнуть в совершенство ни одного атома» (Ettore Rossi, Il millenario di Avicenna a Teheran e Hamadan, April, 1954, в «Oriente moderno», Anno XXXIV, No 5, Rom, 1954, p. 221).

[4] «От преисподней и до блеска Сатурна я разрешил все загадки вселенной. Преодолев коварство и уловки, я все узлы разрубил, кроме одного лишь — узла смерти» (там же).

Ибн-Сине в Тегеране, не вскрывает основной тенденции его естественнонаучной и философской деятельности. Он затушевывает тот факт, что между мутазилитами и мутакаллимами, так же как и между Ибн-Синой и Газали, существовало противоречие, являвшееся выражением противоречия между реакционным и прогрессивным классами феодального общества. Луи Гардэ выражает сомнение, «в какой степени эманационный монизм и особенно экзистенциальный детерминизм Ибн-Сины совместимы с традиционным исламом»[1].

Суждение Б. Э. Быховского, по существу, совпадает с мнением, представленным в данной книге. Познание, согласно Ибн-Сине, основано на восприятии образа вещи, существующей вне и независимо от познающего субъекта и запечатлевающей свою сущность в познающем сознании. У него нет сомнения в объективной достоверности познания и неограниченной силе рационального познания. Рационализм в этом случае означает противоположность иррационализму и фидеизму. В учение Аристотеля о форме Ибн-Сина вносит существенную поправку, а именно материалистический принцип истолкования единичного, индивидуального. Наряду с признанием вечности мира это означает дальнейшее существенное ограничение элементов теологии и идеализма, характерных для учения Ибн-Сины о душе. Научные материалистические элементы его философии пробивают себе дорогу, способствуя дальнейшим научным поискам, и ограничивают широту воздействия идеализма. Быховский подчеркивает самостоятельный подход Ибн-Сины к рассмотрению вопросов логики, а также считает, что понимание Ибн-Синой религии как *служанки* государства ближе к взглядам Гоббса, чем к теологической догме[2].

б) Различная интерпретация философии эманации Плотина

Античная философия дошла до арабов в интерпретации Плотина, идеолога приходящего в упадок, позднеантичного рабовладельческого общества. Бесстыдному ограблению захваченных территорий помогала философия, устремленная к небесам, отворачивавшаяся от действительности. Чем больше у господствующей касты было оснований скрывать свои поступки, тем усерднее распространяла она учение, умалявшее значение явлений реального мира. В развитии производительных сил наступил застой и обнаружились явления упадка; эти процессы должны были найти свое отражение в идеологии.

Произведения Плотина (род. 204 — ум. 269) были собраны его учеником Порфирием, разделены на шесть групп, состоящих каждая из девяти книг, и названы поэтому «Эннеадами». В начале жизнеописания Плотина, которое предпосылается «Эннеадам», Порфирий сообщает, будто Плотин стыдится того, что его душа обитает в теле. Порфирий считает необходимым упомянуть о том, что еще во времена Плотина распространяли «явную клевету», будто Плотин является пошлым болтуном, приписавшим себе чужие работы и выдвигавшим самые худшие и самые извращенные положения о мире[1].

Плотин пользовался покровительством римского императора Гордиана и возглавлял собственную философскую школу в Риме, то есть был своего рода государственным философом. Порфирий хотел опровергнуть «распространяемую о Плотине клевету», издав его сочинения.

То, что государственный философ и фаворит императоров Гордиана и Галлиена своим мнимым пренебрежением к миру оправдывал существующее общество, очевидно с самого начала. Плотин поддерживал жестокую политику гибнущей Римской империи. Апология Плотина выражается достаточно ясно: «Наказания, по праву налагаемые на дурных, следует приписать тому порядку, который достойно управляет всем. Но нужно ли считать следствием прежних грехов то, что несправедливо происходит с хорошим, как, например, наказание, бедность, болезнь? Все это связано и возвещает о себе заранее, так что, по-видимому, происходит также разумно. Ибо нельзя представить, что одно предопределено к тому, чтобы находиться в определенном порядке, а другое предоставлено произволу. Если же все должно происходить причинно и с естественной последовательностью, в соответствии с *одной* мыслью и в *одном* порядке, то следует предположить, что и более мелкие вещи приведены в порядок и связаны друг с другом»[2]. Для оправдания защищаемого им общественного строя Плотин использовал такие понятия, как разум, порядок, причина, естественная последовательность. В том же месте говорится даже о естественно необходимом разуме[3]. Плотин пытался обесценить его. Подобно Платону, ему удалось данные мышления, достигнутые в результате прогресса человечества, превратить в ненаучные положения. Учение Плотина на более чем тысячелетний период стало основной частью господствующего сознания, господствующей

---

[1] L. Gardet, L'humanisme gréco-arabe, цит. изд., стр. 831.

[2] См. Б. Э. Быховский, Философское наследие Ибн-Сины, в «Вопросы философии», № 5, 1955, стр. 137 и далее. Ср. «История философии», т. I, М., 1957, стр. 243 и далее.

[1] Plotin, Die Enneaden, übersetz von Hermann Friedrich Müller, Berlin, 1878, Bd. I, S 3, 14 (см, также: Emile Bréhier, Plótin Ennéades, Paris, 1924, p. 18_{22}). На русск. яз. см.: Плотин, Эннеады, пер Малеванского, в «Вера и разум», 1898, № 14, 17 (5-я Эннеада), а также Плотин, Эннеада 1-я, книга 6-я, в сб. «Античные мыслители об искусстве», Изогиз, 1937.

[2] Plotin, Die Enneaden, IV, 2. Bd., S. 24 (Bréhier, Plótin Ennéades, IV, p. 83_1).

[3] Там же.

философии. Господство его было столь неограниченным, что из него вынуждены были исходить и противоположные, прогрессивные идеологии.

Плотин рассматривает материальный мир как оковы души[1]. Материя для него — безусловное зло[2]. Поскольку формы должны быть связаны с материей, они «погибают в материи»[3]. Подобно материи, «тело для него также является причиной зла»[4]. Согласно Плотину, материальный мир находится в противоположности к тому, что он называет собственно существующим, то есть к понятиям[5]. Слова «понятие», «идея» и «душа» применяются Плотином, по сути дела, в одном и том же значении[6]. Он прямо пишет о противоположности между материей и понятием[7]. Мир идей, в противоположность материальному миру, характеризуется как благо. Материя, даже если она принимает участие в чем-то добром, не может стать благом, она есть зло[8] и потому достойна ненависти. Отсюда ведет свое происхождение презрение к материальному миру в господствующих религиозных учениях европейского средневековья. Материя обесценена. Она есть последнее, самое низменное выражение Единого, которое в своей трансцендентности представляет, по-видимому, дальнейшее, господствующее воплощение наивысшего бытия и которое нельзя постигнуть только путем наблюдения.

О пантеизме у Плотина нельзя говорить. Туллио Грегори правильно считает, что использование в ряде произведений неоплатоников выражений, звучащих пантеистически, связано со стремлением *отказаться* от платонизма. В соответствии с этим Грегори делает вывод: «Чтобы избежать этих выражений, которые могли быть истолкованы в пантеистическом духе, средневековая христианская теология всегда старалась быть верной учению Платона об идеях в его чистом виде»[1]. Более всего заметно влияние философии эманации Плотина. Влияние этой философии можно найти, начиная от аль-Кинди и Фараби до Ибн-Рошда; оно сказывается вплоть до XVI и XVII веков, проявляясь в рационалистической, склоняющейся к материализму философии, а также в «левой» — плебейской и крестьянской — мистике. Поэтому перед конкретным изложением различных учений следует рассмотреть, какое значение имели элементы неоплатонизма вообще. Произведения Аристотеля, истолкованные в духе Плотина и воспринятые арабской философией через Сирию, содержат больше идеалистических черт, чем у самого Аристотеля.

Поскольку распространение этих произведений способствовало ознакомлению с целым комплексом общих знаний, превосходящих существующие знания, они могли послужить исходным пунктом дальнейшего духовного развития. Это развитие проявляется в расширении естественнонаучных знаний о материальном мире и в оттеснении на задний план платонизма и плотинизма, который, впрочем, не воспринимался арабскими мыслителями как обособленное учение. Это обусловило усиление элементов материализма в философских взглядах прогрессивных идеологов. Так как плотинизм решительно отрицал материальный мир, развитие материалистического мировоззрения сводилось к тому, чтобы сломить эту тенденцию, действующую все интенсивнее. Это означает, что пантеизм, проявляющийся в левом течении мистики, не мог представлять собой неоплатонизм в собственном смысле слова, хотя неоплатонистские понятия и находили здесь применение. Но эти понятия получают другое значение, когда они связываются с элементами материализма.

Содержание учения Плотина вполне годилось для использования в качестве реакционной идеологии господствующего феодального эксплуататорского класса. В пантеизме проявляются противоположные тенденции. Хотя они с необходимостью и связаны с существующим идейным материалом, однако история свидетельствует, что эта связь не означает тождества. Если плотинизму приписывать пантеистический характер, то это будет означать пренебрежение его классовым значением, а тем самым и его идейным содержанием. Следовательно, это будет его фальсификацией. В новейших работах о Плотине, написанных

---

[1] Plotin, Die Enneaden, IV, 2, S. 21 (Bréhier, Plótin Ennéades, IV, p. 79_8).

[2] Там же, I, т. 1, стр. 63 (Bréhier, Plótin Ennéades, I, p. 123, 8, 10 и далее).

[3] Там же

[4] Там же,

[5] Там же, II, т. 1, стр. 113 (Bréhier, Plótin Ennéades, II, p. 70_2).

[6] В своих исследованиях о существующем и бытии Небель запутывается в терминологии. Он проходит мимо вопроса об основном направлении в философии. В теоретико-познавательном отношении Небель отождествляет Плотина с Аристотелем и греческими натурфилософами и Эпикуром и характеризует Плотина как представителя платоновско-аристотелевской традиции. Небель пишет: «Тем сильнее должен сказываться этот традиционализм в той области, проникнуть в которую он решил не из живого интереса к вопросу, но лишь из стремления подражать Аристотелю. Именно потому, что в экстазе, в учении о душе, в схеме сущностей находит свое выражение возможность познания жизни и мира, в то время как в учении о категориях преобладает мертвая тенденция к исследованию, это учение кажется нам настолько странным, что мы можем сказать, что Плотин надел на себя аристотелевскую маску» (G. Nebel, Terminologische Untersuchungen zu ΟΥΕΙΑ und ΟΝ bei Plotin, в «Hermes», Zeitschrift für klassische Philologie, Bd. 65, Hf. I, Berlin, 1930, S. 440). Интересуясь проблемой «экстаза» и проявляя в теории познания мелочный педантизм, Небель стирает различия идеологических фронтов и неслучайно в последнем примечании к названной здесь работе цитирует Хейдеггера.

[7] Plotin, Die Enneaden, II, Bd. 1, S. 113; Bréhier, Plótin Ennéades, II, p. $70_{33/34}$.

[8] Там же, стр. 114 (Bréhier, Plótin Ennéades, II, p. $71_{16/17}$).

[1] T. Gregory, Note sul Platonismo della Scuola di Chartres, в «Giornale Critico della Filosofia Italiana», vol. VII, Florenz, 1953, p. 358.

с идеалистических позиций, проявляется неуверенность, которая обусловливается отсутствием исторического анализа его идеологии. Результатом развития философского материализма было сознательное отрицание основной идеи неоплатонизма, его учения о материи и мировой душе. Материализм признавал материю вечной самосозидающей природой, в то время как неоплатоники смотрели на нее лишь как на самую низшую, самую неполноценную ступень эманации. Мистифицированную, сверхъестественную мировую душу материалисты превращали в связанный с материей всемогущий человеческий разум. Поскольку неоплатонизм призывает отворачиваться от материального мира и от разума, он не способствует, а мешает познанию. Вследствие этого восприятие подлинного Аристотеля предполагало борьбу против линии Платона и Плотина. Достижением арабского материализма было очищение учения Аристотеля от элементов платонизма. Тем самым была создана исходная позиция для дальнейшего развития материализма.

Идеалистическое учение Платона об идеях Аристотель преобразовал таким образом, что он хотя и допускал существование идей в виде формы, однако подчеркивал самостоятельность и вечность материи. Плотин же идет назад к Платону[1]. Материя в его теории теряет свою независимость. Согласно учению Плотина, в последовательности ступеней эманации материя является последней ступенью и оценивается как самая низменная. Плотин полагает, что можно исключить независимую и творческую силу материи, изображая ее как продукт идеи, как производное от сверхъестественного фактора. Плотин пренебрегает самостоятельностью материи, уже признанной философией, его взгляд не допускает единства материи и идеи. Следовательно, его учение не преодолевает дуализма[2]. Аристотель же является самым универсальным среди древних греческих философов[1]; он впервые проанализировал столь многие формы мышления, общественные формы и естественные формы[2], потому что преодолел идеализм Платона. Дуализм, свидетельствующий о несомненном влиянии на Плотина произведений Платона и о его принадлежности к господствующим классам, уменьшает, но не исключает полностью его значения. Плотин, обращаясь к взглядам Платона, не стал представителем философии тождества. Он *не* отождествляет материю с идеей. Согласно Плотину, материя подчиняется идее. Поэтому учение об эманации не имеет прямого отношения к пантеизму или монизму[3]. История арабской философии подтверждает высказанное здесь мнение. Новое теоретическое направление в истолковании материи как самостоятельной сущности начинается с момента ее освобождения от влияния сверхъестественных сил. Отсюда следует вывод, который нельзя не учитывать при оценке более поздней философии. Мерилом прогрессивного образа мыслей является степень преодоления плотинизма. Часто сохраняются точки зрения, которые напоминают теорию эманации. Если господство сверхъестественной инстанции остается неприкосновенным, тогда налицо, конечно, характерный идеалистический неоплатонизм. Если же эманация форм ограничивается материальным миром, то тем самым делается намек на творческую силу материи. Терминологическое сходство не меняет нашего мнения о том, что между этими точками зрения существует принципиальное качественное различие. Это противоположность материализма и идеализма. В учении Ибн-Сины и Ибн-Рошда полемика против идеализма занимает особое место. То, что явный материализм и плебейская идеология могли развиваться только в борьбе с учением Плотина, доказывает уже пренебрежительное отношение Плотина к материи.

Гегель в «Лекциях по истории философии» дал уничтожающую критику плотиновского агностицизма и в то же время подготовил его апологию. Он находит недостаток в том, что Плотин рассматривает мир как непознаваемый , вещи в себе де-

---

[1] Таким образом, система Плотина не является завершением всей античной философии, как это пытается представить Тайлер (W. Theiler, Plotin und die antike Philosophie, в «Museum Helveticum», I, Jg, Basel, 1944, S. 209).

[2] Вслед за Э. Р. Доддсом (E. R. Dodds, The classical quarterly, 22, 1928) Ганс Рудольф Швицер анализирует весьма туманное понятие единства у Плотина. Доддс указывает, что с этой целью Плотин использовал «Парменида» Платона, то есть то произведение, в котором он не признает примера с пещерой, ставшего типичным для его учения. Отсюда Швицер делает вывод: «В первой гипотезе... Плотин находит свое абсолютное Единое, которое расположено по ту сторону сознания, по ту сторону жизни, по ту сторону бытия, которое нельзя определить с помощью понятия, нельзя познать .. Следовательно, оно есть несуществующее, правда не такое, как вещи чувственного мира, которые еще обладают видимостью бытия, но и не такое, как материя, которая является просто несуществующим» (H. R. Schwyzer, Die zweifache Sicht in der Philosophie Plotins, в «Museum Helveticum», I Jg., Basel, 1944, S. 88, 91). Это непостижимое и неизмеримое Единое, которое заставляет пренебрегать бытием, недоступно рациональному знанию, противится мышлению и требует «наблюдения» (там же).

[1] См. Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, Госполитиздат, 1957, стр. 20.

[2] См. К. Маркс, Капитал, т. I, Госполитиздат, 1955, стр. 65.

[3] В противоположность Швицеру Вилли Тайлер утверждает, будто неоплатонизм в плотиновском смысле означает «...подъем к высшей красоте и благу, к парменидовскому положению о бытии в платоновской интерпретации, свидетельствующему о тождестве бытия и мышления... призыв стоиков стремиться к постижению внутренней жизни наряду с их догмой об органическом единстве мира» (W. Theiler, Plotin und die antike Philosophie, S. 214). Таким образом Тайлер истолковывает отношение Плотина к вопросу о единстве бытия и мышления. Однако отчуждение от материального бытия и его обесценение в результате эманаций превращают учение Плотина в субъективный идеализм, который клевещет не только на материю, но и на разум и мышление.

[4] Гегель, Лекции по истории философии, Соч., т. XI, стр. 44.

лает лишь понятиями [1], считает, что с материей связано происхождение зла [2], что он не стремится понять и объяснить то, что заставляет признать себя действительностью [3], не замечает естественной связи вещей и делает отсюда предположение о вмешательстве высшей силы [4], низводит понятия в плоскость непонятного, непостигаемого чувственного и создает, таким образом, ложные, двусмысленные понятия [5]. Эти определения не мешают Гегелю воспринимать Плотина как предшественника его собственной теории об отчуждении идеи [6]. Критикуя учение Плотина, Гегель одновременно прославляет его как идеализм, как философию тождества, увенчанную разумом. Соответственно этому Целлер склонен к тому, чтобы сделать из Плотина пантеиста. Но аргументация Целлера свидетельствует о необоснованности такого предположения. Он называет учение Плотина динамическим пантеизмом, однако оспаривает наличие у него системы эманации. Это противоречие получается потому, что Целлер интуитивно отмечает наиболее важные моменты, но не учитывает общественной роли действительного пантеизма [7]. Подобная двойственность обнаруживается и в изложении Эдуарда Гартмана. Он колеблется в вопросе о том, что признать — тождество или дуализм, и в конце концов касается самого главного. Гартман рассматривает Плотина как субъективного идеалиста, который оставался дуалистом и пытался принизить значение материи как конкретной реальности [8]. В более поздних спорах анализ категорий в философии Плотина использовался для того, чтобы скрыть конкретный классовый характер его учения.

Убедительные аргументы выдвинул Барион, отрицая за учением Плотина право называться пантеизмом [9]. Но вопрос о том, почему Плотина нельзя назвать пантеистом, Барион не сумел решить. Он не был в состоянии проанализировать основные философские направления. Как и несколько столетий тому назад, в последнее время, очевидно, примирились с взглядами Плотина, несмотря на реакционную тенденцию истолковать его как прогрессивного философа. К Плотину можно сейчас отнести слова Монтеня о Платоне: «Каждый понимает его так, как хочет» [1].

Небель еще до Бариона поставил два вопроса. Во-первых, с учением Плотина научность в философии приходит в упадок, причем философия существует главным образом в религиозном облачении [2]. Во-вторых, тождество у Платона означает уже только тождество идеи с самой собой. Плотин понимает его как отношение отдельных частей нуса друг к другу и лишает тождество «его собственного смысла» [3]. Поль Обэн проводит различие между сходством и тождеством. Он указывает, что Плотин разрывает оба понятия, человек не может достигнуть тождества с нусом, хотя сходство и тождество граничат друг с другом. Причиной этого является второстепенное значение человеческого интеллекта [4].

Если душа находится в теле или если идеи вступили в связь с материей, то сама душа не может больше познать идею в ее чистом виде. Как и Платон, Плотин говорит о воспоминании души об идее и своей собственной потусторонней родине и называет тело препятствием к познанию [5]. Тем самым отрицается возможность человека познавать мир. Поскольку душа в теле обречена на гибель, она не может «придавать форму чувственно воспринимаемым вещам» [6]. Утверждая о бессилии человека перед реальным миром, Плотин переносит действительные существа в сверхчувственный мир и наиболее ценным в них считает дух [7]. Презрение к реальному миру сочетается с нападками на человеческий разум, вследствие чего высказанная в другом месте похвала духу и утверждение об участии бога в душе [8] становятся унижением духа. Место познающего человеческого рассудка занимает созерцание [9]. Не удивительно, что в учении

---

[1] Гегель, Лекции по истории философии, Соч., т. XI, стр. 49—50.
[2] Там же, стр. 51.
[3] Там же, стр. 38.
[4] Там же, стр. 40.
[5] Там же, стр. 58.
[6] Там же, стр. 42.
[7] E. Zeller, Die Philosophie der Griechen, Tl. III, Abt. 2 (2), Leipzig, 1903, S. 560—561.
[8] E. Hartmann, Geschichte der Metaphysik, Tl. I. Leipzig, 1899, S. 126, 127, 130, 141, 147, 153, 154. Филипп Мерлан перенимает в этом отношении мнение Гартмана со всеми искажениями. У него, как и у Гартмана, Спиноза становится неоплатоником. Мерлан решительно истолковывает Плотина как защитника крайнего реализма в учении об универсалиях и эту идеалистическую характеристику переносит на материалиста и атеиста Спинозу (Ph. Merlan, From Platonism to Neoplatonism, в «The Hague», 1953, p. 113—114).
[9] J. Barion, Plotin und Augustinus, в «Neue Deutsche Forschungen», Abt. Philosophie, Bd. 5, Berlin, 1935, S. 118—124, 127, 147.

[1] Цит. по R. Schaerer, Рецензия на: J. Moreau, Réalisme et idéalisme chez Platon, Paris, 1951, в «Revue de Théologie et de Philosophie», 3. Serie, Tl. I, Lausanne, 1951, p. 157.
[2] G. Nebel, Plotins Kategorien der intelligiblen Welt, в «Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte», 18, Tübingen, 1929, S. 33.
[3] G. Nebel, Plotins Kategorien der intelligiblen Welt, S. 38.
[4] P. Aubin, «L'Image» dans l'Oeuvre de Plotin, в «Recherches de science religieuse», t. XLI, Paris, 1953, p. 350, 358, 371.
[5] Plotin, Enneaden, IV, Bd. 2, S. 35 (Bréhier, Plótin Ennéades, IV, p. 95_{50}).
[6] Там же, стр. 34 (Bréhier, Plótin Ennéades, IV, p. 95_{26}).
[7] Там же, стр. 4.
[8] Там же.
[9] Унтер-офицер от философии эсэсовец Отфрид Беккер находит в «созерцании» стержень того, что он считает возможным назвать проблемой духовной оккупации. Внутреннее созерцание раскрывается, согласно ему,

Плотина находит место «волшебство»[1], таинственное влияние одних людей на других, а также ряд демонов[2].

Работа Жана Гиттона по вопросу о времени и вечности у Плотина и Августина (род. 354 — ум. 430)[3] более широко знакомит с данной проблемой. В учении Августина Гиттон видит стремление ассимилировать взгляды Плотина христианской верой таким образом, чтобы они не могли послужить исходным пунктом для ересей. Гиттон доказывает, будто Плотин субъективирует учение Платона об идеях, чтобы избежать возможных материалистических выводов из Аристотеля. При этом Плотин якобы считает необходимым ввести понятие некой тождественности подобного, что, по-видимому, способствует развитию пантеизма. Гиттон начинает с указания на явные несуразности у Платона. В диалоге «Тимей» движение и время понимаются как оторванные, не связанные друг с другом идеи[4]. Гиттон называет абсурдным платоновское понимание происхождения времени. Хотя Аристотель боролся против различных противоположных мнений[5], он побуждал естествоиспытателей отыскивать в природе абсолютное и тождественное[6]. Поскольку Гиттон знает, что такие мысли оказывают материалистическое влияние и причиняют вред церковным взглядам на бессмертие души, он считает метод Плотина обоснованным, однако указывает, что метод Августина лучше.

в наивысшем жизненном подъеме перед лицом крайней неопределенности (фашистского!) существования. (O. Becker, Plotin und das Problem der geistigen Aneignung, Berlin, 1940, S. 56, 58, 60, 65, 95, 106.)

[1] Plotin, Enneaden, IV, Bd. 2, S. 81, 83 (Bréhier, Plótin Ennéades, IV, p. 147_1, 150_1).

[2] Там же, стр. 133 и далее (Bréhier, Plótin Ennéades, IV, p. 231).

[3] J. Guitton, Le temps et l'eternité chez Plotin et Saint Augustin, Paris, 1933.

[4] Там же, стр. 4—5: «Во времени, как и в пространстве, Платон отвергает всякий физический абсолют, последний не реализуется в самой природе, точно так же он неспособен сделать космос вечным. С другой стороны, он ставит время выше пространства. Место логически непостижимо, оно связано с необходимостью и царством иного; локализация объектов вытекает из рассеивания. Время, напротив, связано с неизменными формами бытия, оно есть отражение умопостигаемого, оно образовано демиургом, оно принадлежит к этому второму виду бытия, который подобен первому и обеспечивает совершенство этого сходства. Оно истинная связь живой природы. Рискуя противоречить самому себе, Платон доходит до того, чтобы отказать времени в неправильном движении хаоса».

[5] Там же, стр. 7, прим. 2: «Аристотель боролся против мистических и народных понятий, но он не смог освободиться от греческого образа мыслей. Идея всеобщего потока и всеобщего тождества остается на горизонте этого анализа, впрочем очень точного».

[6] Там же, стр. 190: «Но, принуждая физиков искать в самой природе тот абсолют, который является для каждого тела его собственным местом, он парализовал более чем на двадцать веков подлунную механику; надо было ждать Коперника и Кеплера, чтобы механика смогла освободиться от цепей, в которые заковал ее Плотин».

Так как вся природа и ее движение сосредоточиваются в субъективном сознании, то нежелательным оказывается подкрепление «скрытого пантеизма философии Аристотеля»[1]. Понятие вечности Плотин сохраняет, так как он заблуждается в вопросе о его значении[2]. Августин же пытается избежать нежелательных выводов из этого понятия. В этом Гиттон видит существо христианского влияния на философию. Хотя Августин решительно боролся против таких форм ереси, как пелагианство, донатизм и арианство, у него вновь и вновь всплывала еретическая мысль об уподоблении человека богу. Он впадал в пантеизм, ереси и занимал антицерковную позицию. Гиттон ставит Августина выше Плотина, поскольку августинианский плотинизм пытался исключить влияние учения Плотина. Во всяком случае, из аргументации Гиттона становится ясно, что́ он хотел доказать, а именно, что решающим при оценке того или иного учения должно быть не только происхождение его составных частей. Главным является познание общественной направленности, классовой принадлежности соответствующих теорий. Их связь с другими теориями указывает на существование традиций. Антиматериалист Плотин оказывал активное влияние только на реакцию. Благодаря развитию материалистической философии и естественных наук, благодаря устранению рабства и феодализма неоплатонизм в конце концов должен был отступить. Только буржуазная идеология позднего времени снова возвращается к нему.

---

[1] J. Guitton, Le temps et l'eternité chez Plotin et Saint Augustin, p. 18: «С другой стороны, время настолько было связано с вечностью, что рисковало утратить свойственные ему черты. Скрытый пантеизм философии Аристотеля был подкреплен». Распространение позитивизма в естествознании дало возможность Гуго Фишеру говорить о фактическом сходстве философии Плотина и современного естествознания, которое на самом деле по своему философскому и политическому значению диаметрально противоположно пантеистическому истолкованию Плотина, являющемуся явно реакционным (см. H. Fischer, Die Aktualität Plotins, über die Konvergenz von Wissenschaft und Metaphysik, München, 1956). В «Revue internationale de philosophie» (37/7, Louvain, 1956, S. 358) Карло Эрингер критически замечает, что сила традиции, как она представлена Плотином, не гарантирует якобы истинности, хотя ему нравится, что, согласно гипотезе об эманации, органическая природа истолковывается как высшая ступень в иерархии природы. Фишер хочет связать Плотина, современную физику, мистические переживания и созерцание. Как говорится в примечании, министр внутренних дел ФРГ, по рекомендации немецкого исследовательского общества в городе Бад-Годесберге, поддержал напечатание этого произведения. Фишер считает, ссылаясь на Уайтхеда, что «точное исследование идет фактически по пути платонизма» (там же, стр. 1). Результатом этого является соединение всех идеалистических толкований современного естествознания со все усиливающимся, ориентирующимся на Штейнера разговором о полях напряжения, основных структурах, сферах, падениях, которые от фотона через зародышевую плазму доходят до личности и творчества и декларируются как «обширные источники бытия» (там же, стр. 2). Разумеется, Фишер считает, что он представляет христианско-западную традицию (там же, стр. 5).

[2] Там же, стр 18, прим. 2.

в) Элементы материализма в философии Авиценны

Материалистическую позицию Авиценны доказывают следующие моменты:

1) в естествознании он опирается на эксперимент;

2) последовательно защищает самостоятельное существование материи, материальной действительности;

3) в связи со своим учением о материи подчеркивает независимость материальных явлений от какого-либо сверхъестественного влияния. При этом он выступает против астрологии;

4) в противоположность самым различным мифам о сотворении защищает учение о вечности мира;

5) исходит из существования отдельных данных в опыте предметов природы и выводит из них естественнонаучные закономерности (номинализм);

6) неоднократно выступает против идеалистического и скептического хода мыслей, который ведет к отрицанию существования материальной действительности и ее познаваемости или ставит его под вопрос.

Широту научного ума Авиценны с особой ясностью доказывают две теории: во-первых, выдвинутая им теория формирования гор и поверхности Земли благодаря вулканической деятельности, а также действию воды и ветра; во-вторых, попытка, вслед за Галеном, на основе наблюдаемых при ранениях нарушений в деятельности психики точнее локализовать процессы ощущения и мышления в мозгу.

Прежде чем перейти к конкретному исследованию, необходимо сказать, что в учении Авиценны центральное место принадлежит идее о внутренней закономерности материи. В нем он выступает против платоновского идеализма и тех изменений, которые учение Платона претерпело прежде всего у Плотина; в нем он преодолевает взгляды Аристотеля на материю и форму, которые примыкали к учению Платона. Аристотель считал, что проблему изменения, возникновения и уничтожения в природе можно решить, мысленно отделив образ вещи от ее материального бытия. Так как это мысленное отделение он превращал в объективное различие и в соответствии с этим представлял образ мысленно обособленной материи, то отсюда следовало, что существуют материальная и идеальная сферы, идеалистически оторванные одна от другой.

Несмотря на это, по сравнению с Платоном образ действий Аристотеля означал дальнейшее развитие материалистического хода мыслей. Критика Платона служила предпосылкой к тому, чтобы с признанием материальности мира связать и признание материального характера закономерностей, по крайней мере прежде всего в природе. Ленин по этому поводу замечает: «Критика Аристотелем «идей» Платона есть критика *идеализма, как идеализма вообще*: ибо откуда берутся понятия, абстракции, оттуда же идет и «закон» и «необходимость» etc». [1]

Идеи Платона в примитивной форме представляли собой простые закономерности, оторванные от действительности. Помещая идеи в инобытие, Платон пытался помешать сделать отсюда конкретные выводы по отношению к обществу. В противоположность этому, Аристотель предоставлял естествознанию более конкретное поле деятельности.

В Аристотеле находит выражение «наивная вера в силу разума, в силу, мощь, объективную истинность познания» [2]. Авиценна полон такой же уверенности. Он не только восстановил подлинные взгляды Аристотеля, искаженные Плотином, но и начал подчеркивать материализм аристотелевского учения о материи и форме. Именно в этом отношении Авиценна более решительно оберегал чистоту взглядов Аристотеля, чем это делали в эпоху феодализма идеологи европейской схоластики.

Средневековая схоластика, прежде всего в лице Фомы Аквинского, ссылаясь на аристотелевский отрыв материи от формы, выработала идеалистический дуализм. Однако в «Метафизике» Аристотель высказал точку зрения, направленную, по существу, против платоновских идей, и развивал ее во многих других местах. Идеи Платона представляют собой всеобщее и противоположны единичному. Спрашивается, имеет ли первоначальное, в котором заключаются «начала» действительности, всеобщий характер или же такой, какой мы приписываем единичным предметам [3]. А именно, делает вывод Аристотель, если они имеют всеобщий характер, то «это не будут сущности, ибо ничто общее не обозначает некоторую данную вещь, но всегда — некоторое данное качество, между тем сущность есть некоторая данная вещь; если же можно принять то, что высказывается всеобщим образом (или — общий предикат), за некоторую данную вещь и нечто единое, в таком случае Сократ будет несколькими живыми существами, «таковым будет» он сам, человек и живое существо, раз все это каждый раз представляет некоторую вещь и ⟨что-то⟩ одно. Таким образом, если начала имеют всеобщий характер, то получаются указанные последствия...» [4] Тем самым Аристотель решается отдать предпочтение отдельному материальному предмету перед идеями, которые в качестве всеобщего абстрагируются от материального мира. На этом основывается номинализм, который, как замечает Маркс, «вообще является *первым выражением* материализма» [5].

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 278.
[2] Там же, стр. 366.
[3] См. Аристотель, Метафизика, М.—Л., 1934, кн. 3, гл. 6, стр. 57.
[4] Там же.
[5] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 2, стр. 142.

Аристотель упрекает Платона в удвоении материального мира в результате введения идеального мира, находящегося рядом с материальным миром и в то же время являющегося его причиной, то есть стоящего над ним [1]. Выступая против идеалистического удвоения мира в философии Платона, Аристотель в конечном счете приходит к такому же идеалистическому положению. С помощью метода, кажущегося на первый взгляд диалектическим, Аристотель исследует отношения единичного предмета к его особым свойствам. Он рассуждает так: «В самом деле, душа и бытие для души — одно и то же, между тем бытие для человека и человек — не одно и то же, разве только мы под человеком будем разуметь и душу; а в этом случае бытие человека будет тождественно человеку, понимаемому в одном определенном смысле, если же его брать в другом значении, тогда — нет» [2]. Диалектическое единство различного кажется Аристотелю немыслимым.

Он продолжает совершавшийся Платоном отрыв материи от формы по отношению к природе в целом [3]. Форма для него есть нечто «самостоятельное». Правда, это, по его мнению, не относится к изделиям ремесленного труда. В противоположность мнению Платона он неоднократно приводит доводы, что, например, дом как общее понятие не может существовать наряду с конкретным домом. Именно это ограничение отменяет идеалистическая схоластика европейского средневековья, пытаясь доказать самостоятельность формы также и по отношению к произведенным людьми предметам.

Авиценна делает противоположный вывод: если Аристотель допускал единство материи и формы в произведенных людьми предметах, то и в природе материя и форма также должны образовать единство. Этот вывод делает Авиценну материалистом именно при решении тех проблем, в которых Аристотель отступает к идеализму. В дальнейшем изложении мы не будем рассматривать проблемы формальной логики [4]. Центр тяжести исследования лежит на выяснении вопроса, к какому из двух основных лагерей философии относятся интересующие нас здесь философы или к какому направлению они склоняются.

Борьба Авиценны против идеализма

Поскольку Авиценна исходил из учений Аристотеля *и* Плотина, в его работах можно увидеть терминологию обоих этих философов. Поэтому объективная направленность его убеждений нигде не обнаруживается так ясно, как в борьбе против идеализма. Уже современные ему авторы, например Шахрастани, различали оболочку и суть его взглядов; это относится и к сфере его борьбы с идеализмом.

Авиценна редко полемизировал с враждебными ему мнениями. Свои взгляды он излагал как взгляды Аристотеля. Он считал, что ученый самостоятельно может сделать из его работ выводы, кажущиеся ему правильными; так, очевидно, и было.

Основное различие между материализмом и идеализмом он подробно излагает в 7-м трактате «Книги исцеления». Своими противниками он называет Платона, софистов и пифагорейцев [1]. Он выступает против них и защищает материалистическую теорию отражения. В кратком очерке истории философии он излагает наиболее существенные положения идеализма, вскрывает их внутренние противоречия и противопоставляет им свое научное учение. Он прослеживает идеалистическое превращение понятий в самостоятельные сущности и отвергает его. Его полемика направлена против антинаучного понимания «сущностных форм и математических понятий, а также против первых бестелесных принципов бытия и универсалий» [2].

Понятно, что Авиценна защищал теорию отражения от идеалистического «реализма» в форме полемики против тезиса о независимости математики от действительности. Обычно

---

[1] Аристотель, Метафизика, кн. 1, гл. 9, стр. 34.

[2] Там же, кн. 8, гл. 3, стр. 143.

[3] Сюзанна Мансьон подчеркивает аристотелевский дуализм с другой точки зрения Ссылаясь на Аристотеля, она доказывает, что субстанция, качество и количество не могут якобы быть едиными; многообразие смыслов разрушает якобы монизм — «à pour conséquence de ruiner le monisme» (S. Mansion, Aristote, critique des Eléates, в «Revue philosophique de Louvain», 51, Louvain, 1953, p. 174, 176).

[4] Ибрахим Мадкур замечает, что работы Аристотеля по формальной логике заимствуются всеми направлениями арабской философии. Он дает следующее объяснение этому. «Ортодоксии нечего бояться логики, поскольку она не высказывается ни по какому вопросу, касающемуся материи; что же касается формы, то она одинаково готова защищать как истину, так и ложь» (I. Madkour, L'Organon d'Aristote dans le monde arabe, p. 3).

[1] Поэтому изданные Георгом Ваджда «Замечания Авиценны на «Теологию» Аристотеля» не имеют особой доказательности по сравнению с положениями, выдвинутыми в работе «Книга исцеления» (см. G Vajda, Les notes d'Avicenne sur la «Théologie d'Aristote», в «Revue Thomiste», No 14, St. Maximin, 1951, p. 346 и далее).

[2] «Das Buch der Genesung der Seele, eine philosophische Enzyklopädie Avicennas», II. Serie, III. Gruppe, XIII. Tl· Die Metaphysik Avicennas, enthaltend die Metaphysik, Theologie, Kosmologie und Ethik; übersetz und erläutert von M. Hortena, Halle a.S. und New York, 1907, S 452.

Анавати называет «Книгу исцеления» важнейшим произведением Авиценны (см M.-M. Anawati, Essai De Bibliographie Avicennienne, в «Revue Thomiste», No 14, St Maximin, 1951, p. 417). Руководство отдела культуры Лиги арабских стран поручило Анавати подготовить полный каталог рукописей Авиценны, объемистое ценное издание которого было опубликовано в 1950 году. Сводное сообщение о нем дано в названном номере «Revue Thomiste». Каталог содержит 276 номеров В Иране работа Анавати была издана в Тегеране в 1950 году.

избегавший полемики, Авиценна считал ее необходимой в принципиальных вопросах, так как надеялся, «что от этого будет польза для науки» [1]. Он видел, что философия находится в процессе развития, ведущем от незрелого и грубого к совершенному. Философию древности Авиценна характеризует как незрелую и грубую форму.

Авиценна упоминает о различных взглядах, против которых он выступает во имя науки. Хотя философы, против которых он здесь выступает, и связывали формы с материей, однако они учили, что «математические объекты, выделяемые посредством определений и обозначающие бестелесные вещи, претендуют на отдельное от материи существование». Согласно этому мнению, наука сводится к математике — взгляд, далеко не новый. По словам Авиценны, согласно такому учению, «основные формы природных вещей» существуют «благодаря соединению этих математических идей с материей» [2].

Авиценна замечает известные колебания в оценке математики Платоном, который либо приписывает ей лишь промежуточное место между идеями и физическими вещами, либо склоняется к точке зрения Пифагора. Различие в понимании деталей его меньше интересует. Он лишь замечает, что учение о том, что вселенная состоит из математических идей, распадается на множество направлений.

В этих учениях Авиценна находит пять ошибок. Некоторые из них особенно интересны. Первая ошибка состоит в том, что отдельно рассматриваемый чувственный предмет отрывают от понятия, возникшего путем абстракции, и приписывают при этом понятию самостоятельное реальное существование. Авиценна возражает против этого, говоря, что «в действительности дело обстоит иначе» [3]. Он делает вывод, что понятие не может существовать только само по себе. Хотя разум и может рассматривать найденные понятия сами по себе, однако по крайней мере правильные понятия неразрывно связаны с материальным миром, так как они являются лишь абстракциями чувственной действительности. Следующие две причины «невежества таких философов» вытекают из мистики понятий. Различные понятия нельзя поставить в правильное соотношение, если каждое из них рассматривается как особая сущность, а их происхождение из чувственного мира остается незамеченным.

Четвертая ошибка, на которую указывает Авиценна, особенно привлекает внимание благодаря аргументации, которую выдвигает против нее Авиценна. Платоники говорили о вечном существовании сущности, понятий и делали вывод о вечном существовании человеческой индивидуальности, иными словами, о дальнейшей жизни индивида после смерти. Авиценна отвергает этот вывод. По сравнению с общепринятыми догматами религии мнение Авиценны является явно выраженной ересью. В других местах он допускал, правда, возможность существования души после смерти. В приводимых здесь положениях загробная жизнь индивида считается глубоким заблуждением, а о дальнейшем существовании души он даже не считает нужным говорить.

Некоторые разделы названного исследования он направляет против тех философов, которые пытались доказать, что «отвлеченные идеи существуют вечно» [1]. Утверждение о вечности абстрактных идей Авиценне казалось лишь пустой отговоркой по сравнению с действительным исследованием особого характера абстрактных понятий. Таким философам, которые избегают научного исследования, нельзя «оказывать доверие» [2]. Тот факт, что Авиценна оспаривает *вечность понятий*, может служить критерием для оценки его отношения к Аристотелю. Он лишь внешне перенимает аристотелевскую концепцию формы и материи.

Как уже было сказано, отрыв формы от материи является у Аристотеля компромиссом по отношению к платонизму, против которого он выступал. Его энтелехия как формообразующий принцип вплоть до настоящего времени является исходным пунктом самых различных разновидностей идеализма [3].

Когда Авиценна ставит под вопрос вечность понятия и подчеркивает, что материя является самостоятельной основой всех явлений природы, то фактически он преодолевает одну из наиболее решающих идеалистических слабых сторон Аристотеля. Понятие вечности, соответственно тогдашним астрономическим знаниям, Авиценна понимает двояко. Материальная действительность предметов, включая человека, находится в процессе возникновения и уничтожения и является вечной в беспрерывном изменении. Наблюдаемые астрономией предметы и законы рассматриваются неизменно вечными.

Это различие только подчеркивает то значение, которое Авиценна приписывает естественнонаучному исследованию при формулировании своих философских тезисов. На земле изменение познаваемо, на небе — нет. Отсюда делаются неправильные выводы. С этим и связана пятая ошибка математического

---

[1] Avicenna, Das Buch der Genesung der Seele, S. 452—453.
[2] Там же, стр. 454.
[3] Там же, стр. 459.

[1] Avicenna, Das Buch der Genesung der Seele, S. 463.
[2] Там же, стр. 464.
[3] В частности, витализм охотно использует понятие энтелехии. Понятие жизненной силы, или élan vital, появляется для того, чтобы протащить идею о наличии особой области, в которой якобы законы природы не должны иметь силы.

направления. Авиценна видит причины чувственного явления исключительно в самой материальной действительности. Ошибка философов, относящихся к противоположному лагерю, заключается в том, что «причины какого-либо рода», которые определяют явление, они ищут вне чувственного мира.

Хотя в своих астрономических работах Авиценна проявил себя как хороший математик, он не видит основания для предоставления математике привилегированного положения, чтобы с ее помощью укрепить идеалистическую позицию. Философы, предпринимающие подобную попытку, по его словам, «не поняли сути дела» [1].

Перечисляя эти пять ошибок, Авиценна со всей последовательностью защищает точку зрения открытого номинализма, о котором мы еще будем говорить в другой связи. В чувственном мире существуют только единичные вещи. Универсалии (всеобщее) существуют только *в* вещах. Кроме отдельных предметов, всеобщее существует только в человеческом сознании, когда оно в ходе научного исследования абстрагирует всеобщее. Математика — одна из форм, в которых отражаются всеобщие качества.

Природа в себе самой содержит свои законы и причины своего действия. Она «гармонична сама по себе» [2]. Соответственно этому всеобщее существует *в* вещах и *после* вещей. Поскольку Авиценна считает уступкой теологии признание всеобщего *до* вещей, он дает понять, что для людей понятия и законы не могут существовать прежде вещей. Хотя Авиценна открыто и не говорит о теории отражения, однако он неоднократно употребляет понятие «образ» и «отображение», чтобы пояснить «соответствие (понятия)» [3] объектам, «которые воздействуют на ум» [4].

Собственная деятельность Ибн-Сины в качестве естествоиспытателя подтверждала объективную правильность его материалистического мировоззрения и побуждала к дальнейшим исследованиям [5]. В геологии теория Авиценны о возникновении формы земной поверхности соответствовала взглядам, которые победили в Европе только в начале XIX века. В области медицины Ибн-Сина дал в своем «Каноне» краткое изложение основ всей греко-арабской медицины, которую он обогатил собственными работами. Материалистическая тенденция его философии имеет свои корни в его экспериментальной деятельности в области медицины, а также основывается на научном обобщении опытов, собранных в результате его практической деятельности в качестве врача [1].

В позднее средневековье Авиценну считали одним из трех великих медиков наряду с Гиппократом и Галеном. Почти все известные знания по медицине были заимствованы из его «Канона». Не вина Ибн-Сины, что его сообщения и выводы долгое время передавались как мертвая догма, вместо того чтобы служить основой собственной творческой деятельности ученых, что более соответствовало бы смыслу его философии [2].

Взгляды Авиценны на материю

Исходный пункт Авиценны настолько в корне отличен от исходного пункта Плотина, что их внешнее сходство не может скрыть противоположности их взглядов. Идеология Плотина соответствует идеологии гибнущего класса. Учение Авиценны исходит из потребностей новых классовых сил, находящихся в процессе развития. Согласно Плотину, материальный мир возникает над промежуточным царством демонов из инобытия путем эманации, путем истечения, как вторичное явление, как *низшая* ступень. У Авиценны и Аверроэса это учение об эманации содержится лишь формально. Оно принимается как традиция и используется для того, чтобы поставить барьер между материальным миром и потусторонним богом и возвысить объективную реальность. Традиционный бог изолируется от мира, чтобы отгородить замкнутую в себе естественную закономерность мира, материи от всякого сверхъестественного влияния.

Подобное видоизменение претерпело традиционное, но извращенное Плотином учение о божественной искре в душе, учение, унижавшее разум; это учение относилось к идеологии

---

[1] Avicenna, Das Buch der Genesung der Seele, S. 462.
[2] Там же, стр. 465.
[3] Там же, стр. 306—307.
[4] Там же.
[5] H. Ley, Avicenna-Bahnbrecher der Wissenschaft, в «Wissenschaftliche Zeitschrift der Technischen Hochschule Dresden», No 3, 1951—1952.

[1] Итальянский медицинский словарь 1471 года цитирует Авиценну около 3000 раз, ар-Рази и Галена — по 1300 раз и Гиппократа — только 140 раз. В XVI веке «Канон» Авиценны изучался в университетах Болоньи, Падуи, Оксфорда, Парижа, Вены, Франкфурта (на Одере) и в других учебных центрах. Приблизительно до середины XVII века он был основой для изучения медицины в университетах Монпелье и Лувенском, до XVIII века — в Иене.

[2] D. Campbell, Arabian medicine and its influence on the middle ages, London, vol. I, 1926. Причину того, что европейской медицине потребовалось несколько столетий, чтобы овладеть существующим материалом, Кэмпбелл видит в Авиценне (стр. 81, 83, 129, 204). Настоящая работа доказывает, что решающими причинами этого были другие. Существует также мнение, согласно которому Ибн-Сина якобы пренебрегал практической деятельностью в медицине и поэтому способствовал деградации хирургии. Верно, что «Канон» предлагает различные диетические мероприятия в терапии и, кроме того, возбуждающую и климатическую терапию наряду с применениями воды различного рода. Однако даже для некоторых хирургических вмешательств Ибн-Сина указал новые методы и, например, помог развитию хирургии лица путем анатомических указаний для проведения операций, которых придерживается и современная косметика.

господствующих феодальных классов и было широко распространено. Авиценна возвращается к взглядам Александра Афродизийского и придает человеческому разуму подобающее ему значение [1]. Последующие поколения в произведениях Аристотеля находили значительную часть сконцентрированного в них традиционного знания. Этим путем они воспринимали традиционную терминологию, которая имеется в работах Авиценны, так же как и у других философов. На основе традиционных понятий происходило усвоение новых знаний, которые в свою очередь настоятельно требовали изменения философского сознания.

Соприкосновение старых понятий и унаследованных ценностей с растущим опытом естествознания усложняет для нас понимание работ того времени. Точно так же получаемые в течение тысячелетия понятия затрудняли для мыслителей того времени возможность делать выводы, ставшие необходимыми. Например, понятия субстанции и материи у Авиценны и его предшественников означали одновременно материальный внешний мир и в то же время противопоставлявшиеся ему независимые понятийные образования. Авиценна старается отказаться от этого. Материя для него становится чем-то постоянным в материальном внешнем мире, в котором и на котором происходит уничтожение и возникновение. Материя отождествляется с понятием природы и ее непрерывностью в процессе становления. Как и у Аристотеля, материя и форма бытия у Авиценны поставлены рядом. Ему ясно, что разрыв может быть только мысленным и не может иметь места в материальном мире. Таким образом, он более последователен, чем Аристотель.

Иногда Авиценна высказывает мысль, что форма бытия на ступени действительного предшествует материи [2]. Форма бытия означает для него конкретный образ, в котором совершается изменение материальных тел. Для Аристотеля единство противоречивого немыслимо. Авиценна же не видит в этом никакой трудности. Так как действительность непрерывно изменяется, он сводит этот процесс к внутреннему взаимодействию между материей и формой. Наиболее четкую формулировку этой связи материи с формой приводит Хортен, найдя ее в одной из книг, использованных им для перевода, но помещает ее лишь в примечание: «То, что называется материей, можно назвать и формой, а то, что называется формой, можно назвать и материей» [3]. Тем самым отрыв материи от формы или материи от субстанции

[1] Только Аверроэс полностью преодолевает идеалистическое унижение разума, которое означает учение Плотина. Он использует учение о деятельном разуме, который в противоположность учению Плотина, а также учению Авиценны об эманациях противопоставляется сверхъестественному и становится сущностью всех закономерностей природы

[2] Avicenna, Das Buch der Genesung der Seele, S. 133.

[3] Там же, стр. 147.

лишается своего первостепенного значения, которое он имел у Аристотеля [1]. С взаимоотношением материи и формы познается процесс развития самой материи. Она становится объективной реальностью, которая для своего развития не нуждается ни в каком внешнем толчке. Авиценна формулирует эту мысль следующим образом: «Поэтому материя создана так, что относительно нее можно сказать: сама по себе она существует и может существовать потенциально. Актуальной же она является только благодаря конкретной форме бытия» [2]. Возможность изменения характеризуется понятием «потенциально». «Актуальность», данная благодаря конкретной форме бытия, означает, по-видимому, что материя всегда проявляется в определенной, конкретной форме.

Тем самым принципиально отвергается сверхчувственный мир платоновских идей. Авиценна разъясняет это и в других местах, когда говорит: «Поэтому наличная в телах материя не существует оторванно от конкретной формы бытия. Следовательно, материя существует актуально только благодаря конкретной форме бытия, и поэтому если материя во внутреннем представлении освобождается от этой формы, то она претерпевает (логический) процесс, который не соответствует реальной действительности» [3].

[1] Сюзанна Мансьон в работе «Le jugement d'existence chez Aristote», Louvain, 1946, наряду с другими вопросами подробно исследует зависимость Аристотеля от Платона. Она приходит к выводу, что развитие Аристотеля происходило таким образом, что его взгляды явились прямой противоположностью идеализму Платона, однако полностью освободиться от его влияния Аристотель не смог. Но эта весьма ценная постановка вопроса ничего не дает, так как под влиянием идеалистов-эмпириков Сюзанна Мансьон ищет точки соприкосновения не там, где надо. Она упрекает Аристотеля в том, что он не проводил строгого различия между логическими и реальными законами, что он смешивал необходимость в суждении и реальную необходимость. Поскольку он ограничивался «подлунным», то есть материальным миром, то он оказывался якобы перед непреодолимыми трудностями, когда хотел представить движение и возникновение. Так как, с другой стороны, Аристотель отвергал механический детерминизм, то он искал опоры в ссылке на абсолютную цель. Вечность платоновских идей побуждала его приписывать вечность материальному объекту науки, что вряд ли имеет место в мире становления. Таким образом, эта сторона учения Аристотеля, развитая дальше Ибн-Синой и Ибн-Рошдом, испытала на себе влияние платоновского идеализма, следствием чего, очевидно, явилось стирание противоположности между двумя основными направлениями в философии. Учение Платона об идеях заключает в себе ссылку на непознаваемость мира. Аристотель заимствует у него положение о независимости бытия в своем учении о форме. Учение о вечности материи как основная теория материализма противоположно идеализму. Пытаясь объединить их, Сюзанна Мансьон фактически пытается соединить несоединимое, подобно тому как это стремятся сделать идеалистические эмпирики, которые, используя свой сенсуализм, хотят сделать из естествознания (к тому же с атеистическими заверениями) старозаветную теологию, проповедующую сотворение и гибель мира.

[2] Avicenna, Das Buch der Genesung der Seele, S. 147.

[3] Там же, стр 132—133.

В противоположность взглядам Платона, Авиценна также утверждает, что «одна и та же природа не может быть одновременно материальной и нематериальной»[1]. Сообразно с этим физический образ, физическая форма является «акциденцией», необходимо присущей материи[2].

Итак, Авиценна пользуется понятием «акциденция», чтобы подчеркнуть способность материи к самостоятельному развитию. Схоластика же понимала под акциденцией то, что в более широком или более узком смысле присоединяется к субстанции.

Под простым высказыванием о свойстве (то есть под предикатом) понимается то, что необходимо присуще вещи, но лежит *вне* ее сущности[3]. Делая случайным качеством, *необходимо* присущим материи, не только физические формы, но и конкретные формы бытия в их совокупности, Авиценна преодолевает проявляющееся у Платона, а иногда и у Аристотеля удвоение мира (существование материального и идеального миров). Характеристика формы как случайного качества служит для отказа от платоновских идей. В разное время Авиценна возвращается к вопросу об отношении материи и формы. Относительно еще встречающегося у него понятия первоматерии, prima materia, он категорически заявляет: «Итак, ясно, что первоматерия не может существовать отдельно (то есть без формы)»[4].

В науке, «имеющей дело с чувственными вещами», то есть в естествознании, всякое «внутреннее представление и определение абстрагировано от этих предметов»[5]. Следовательно, понятия внутреннего представления и определения, по существу, заключаются в предметах.

Жильсон придерживается другого мнения. Полагая, что он может понять принципиальное различие между взглядами Ибн-Сины и Ибн-Рошда, Жильсон начинает свои рассуждения с вопроса о материи. По отношению к Фараби и Авиценне, говорит он, принципиальное значение имеет следующее положение: «Существование не имеет у него определяющего характера, а является чем-то акцидентальным, второстепенным»[6]. Жильсон считает, что эта позиция Авиценны достаточно известна. Однако другие факты вынуждают его добавить, что «существование не является у него акциденциальным в обычном смысле слова»[7]. Существование у Ибн-Сины *не* является акциденцией в схоластическо-идеалистическом смысле слова. Однако терминология, выработанная Аристотелем и впоследствии воспринятая арабскими философами, двойственна. В борьбе против Газали Ибн-Рошд нуждался в однозначных формулировках. Поэтому он критикует рассуждения Ибн-Сины об акциденции, правда с точки зрения терминологии, чтобы яснее показать материальное единство материи и формы. Благодаря Шахрастани мы можем понять объективное значение высказываний Авиценны. Луи Гардэ обрисовал сущность доктрины Ибн-Сины. Его система, пишет Гардэ, на деле завершается строгим детерминизмом. «Эманационистский монизм» обнаруживает свою глубокую притягательную силу. Космогония Авиценны имеет тенденцию к монизму[1]. Бог-творец существует, но не имеет силы[2]. Оппозиция ортодоксии здесь вне сомнения[3]. Что пытается спасти Гардэ, так это положение о случайности материальных вещей. Случайность означает идеалистическое отрицание безусловной естественной связи и возможность сверхъестественного влияния. При этом Гардэ, что стало обычным, начиная с Жильсона, цепляется за имеющиеся в учении Ибн-Сины противоречия и непоследовательности. Но уже одна попытка вывести случайность из решенного у Ибн-Сины вопроса об отношении материального мира к традиционному богу-творцу доказывает слабость позиции неосхоластики. Жильсон и Гардэ пытаются из «отсутствия внутренней необходимости сотворенного», о которой говорил Ибн-Сина, сделать вывод о его родстве с Фомой Аквинским[4]. У Авиценны якобы имеется предвосхищение томистского доказательства бога. Это ложное истолкование Ибн-Сины, которое противоречит смыслу его работ.

Приведем пример, который показывает, как Авиценна пытался объяснить вопрос о том, в каком отношении изменение образа и его определение связаны с материальным предметом. Авиценна останавливается на изменении объема, которое наступает в телах при нагревании и охлаждении. Переход тела в газообразное состояние или превращение тела в твердое состояние он понимает наивно материалистически как природную особенность этого тела, как его свойство[5]. Поскольку материя и формирующая сила образуют, согласно Авиценне, единство, то он может говорить о том, что действие происходит из самого этого единства. Это явление он называет «силой природы, которая направлена на движение в материи»[6]. В противоположность

---

[1] Avicenna, Das Buch der Genesung der Seele, S. 303.
[2] Там же, стр. 17.
[3] L. Schütz, Thomas-Lexikon, Paderborn, 1895, p. 6—7.
[4] Avicenna, Das Buch Genesung der Seele, S. 123.
[5] Там же, стр. 16.
[6] E. Gilson, La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne, в «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, année 1946», Paris, 1946, p. 56.
[7] Там же, стр. 57.

[1] L. Gardet, Quelques aspects de la pensée avicennienne dans ses rapports aves l'orthodoxie musulmane, в «Revue Thomiste», année XLVII, t. XLV, No 3, Saint-Maximin — Paris, 1939, p. 549—550.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 545.
[4] Там же, стр. 546.
[5] Avicenna, Das Buch der Genesung der Seele, S. 103.
[6] Там же, стр. 146—147.

многочисленным идеалистическим истолкованиям учения Авиценны, Макс Хортен приходит к другому убеждению. Поскольку Авиценна рассматривает материю как нечто позитивно существующее, то «в этом сказывается его образ мыслей, направленный больше на эмпирическое и естественнонаучное»[1]. Из приведенных высказываний о материальном единстве материи и формы нельзя сделать вывод об идеалистическом отрыве сущности от существования.

Как естествоиспытатель, Авиценна находит причину движения в материи. Если материя наделена столь многими свойствами и не допускает влияния извне, то из этого следует необходимость рассматривать существование материи как вечное. Полученный на основании эксперимента и изучения природы логический вывод, приобретенное, таким образом, правильное мышление, направляется против всякого не поддающегося проверке фантастического утверждения о происхождении материи. При этом внешне взгляды Авиценны не противоречат теологии. Он поднимает вопрос о том, могло ли с момента существования бога до создания материи пройти определенное время. Проповедовать учение о сотворении мира во времени — значит, утверждает Авиценна, ограничивать действие бога. Кроме того, должна была бы существовать определенная причина сотворения, которую логически нельзя постигнуть. Авиценна делает вывод, что мир так же вечен, как и бог. Возможность того, чтобы бог в определенный момент времени приступил к сотворению мира, Авиценна считает немыслимой также и потому, «что в это время творец должен был бы перейти от одного состояния к другому — от состояния неспособности в состояние способности (силы), а также потому, что при этом предположении творение без какой-либо дальнейшей особой причины должно было бы перейти из состояния невозможности бытия в состояние возможности его»[2].

Авиценна — и это очевидно — делает софистические выводы[3]. Но эта софистика не направляется, как общепринято в идеалистическом скептицизме, против материальности мира, а, наоборот, пытается логически обосновать его материальность.

Чтобы опровергнуть своих враждебных науке противников, Авиценна временно становится на их точку зрения и бьет противников их же собственными аргументами. Если бог характеризуется как вечный, то и материя должна быть вечной. Если бог всемогущ и совершенен, то и материя с самого начала должна существовать вместе с ним. Поскольку по отношению к богу вечность не оспаривается, а утверждается, то свойство вечности, по крайней мере в той же степени достоверности, следует признать и по отношению к материальному миру. При этом втайне Авиценна исходит из убеждения, что закономерность силы природы в какой-то степени известна ему, в то время как потусторонний мир не подлежит проверке опытом. Вечность материи[1] основывается в этом смысле на наблюдении того, что одно происходит из другого и что одно превращается в другое естественным путем. Поэтому учение о вечности материи соответствует учению о ее неразрушимости и ее познаваемости. Чтобы доказать неразрушимость материи, Авиценна возвращается к связи материи и конкретной формы бытия. Он заключает: если бы конкретная форма бытия сама по себе, на основе своей сущности, была причиной существования материи, то материя с исчезновением определенной формы, определенного материального состояния была бы уничтожена. С возникновением чего-то нового всякий раз снова должна была бы возникать и материя, то есть должен предполагаться непрерывный акт творения.

К этому Авиценна добавляет: «Поэтому и материя не уничтожается в результате прекращения существования конкретной формы бытия, так как эта форма бытия только отрывается от материи, чтобы уступить место другой конкретной форме бытия»[2]. Вечность и неразрушимость материи являются предпосылками, позволяющими естествознанию находить закономерности, которые можно проверить. Отсюда вытекает учение Авиценны о действии в материи ее закономерности, присущей материи, о ее творческой природной силе.

Ислам учит, что по воле всевышнего в любое время в природе может наступить любое изменение. Тем самым ислам в принципе отрицает существование законов природы. Авиценна придерживается другого мнения. Он устанавливает «заблуждение только в отношении к реальному существованию объекта»[3]. Он не посягает на бога, хотя и считает, что всякое сверхъестественное влияние на события природы исключено. Сохранение формального отношения к религиозной идеологии является чисто внешним, на что указал Буиж в своей полемике против Обермана[4]. Буиж без оговорок называет аристотелизирующих

---

[1] Avicenna, Das Buch der Genesung der Seele, S 147. В своих поздних работах Хортен не высказал бы подобного мнения. Об этом свидетельствует его попытка присоединиться к стремлениям сделать из Аверроэса не только идеалиста, но и ортодоксального мусульманина.

[2] Там же, стр. 556. Макс Хортен поясняет мнение Авиценны следующим замечанием: «Мир потому никогда не мог возникнуть, что бог никогда не был в состоянии сотворить его».

[3] Там же, стр. 551—557.

[1] Неотомист Морис де Вульф признает: «Что касается материи, то (для Авиценны), как и для Фараби, она является не эманацией высшего разума... а вечным элементом» (M. De Wulf, Histoire de la philosophie, t. I, 1924, p. 212).

[2] Avicenna, Das Buch der Genesung der Seele, S. 142.

[3] Там же, стр. 98.

[4] P. M. Bouyges, Algaseliana, в «Mélanges de l'Université Saint-Joseph Beyrouth (Syrie)», т. VIII, fasc. 8, Beyrouth (Syrie), 1922, p. 508. Буиж делает следующие важные замечания относительно тезиса о том, что в случае необходимости можно якобы говорить об «исламистско-аристотелевской

философов «неверующими»; это философы, которые порвали с исламом, не придают ему большого значения и уверяют, что мир вечен. В книге Обермана, которую Буиж подвергает критике, наоборот, высказывается мнение, что целью философских усилий Ибн-Сины и Ибн-Рошда было соединение естественнонаучных принципов с религией. И в том, что это противоречие было вскрыто, заслуга Газали[1]. Буиж правильно отмечает, что на самом деле никакого противоречия здесь не существует. Материалистическая концепция, часто не очевидная по форме, является все же преобладающей и внутри мусульманского мира, представляя собой путь к атеизму.

Для Авиценны проблема познания вещественного, проблема выявления его основных свойств стоит на первом месте. Поэтому для него столь решающим является внешнее чувственное восприятие. Только оно дает знание реального существования предметов. С помощью чувственного восприятия естествознание получает свой материал. С его помощью оно доказывает возникновение и исчезновение, изменение, положение, время, связь движений и тел. Поэтому природа для него — это критерий правильности мышления. То, что философия выдает за общезначимое, «естествознание обнаруживает в отдельном»[2]. Авиценна, в сущности, не дуалист. Так как естествоиспытатель формулирует свои данные только через понятия и так как всякое познание выступает в форме понятий, то Авиценна много внимания уделяет вопросу о происхождении понятия. Этот вопрос в основном он решает с точки зрения материализма, хотя в соответствии с традицией исходит из идеалистической, подчеркнуто дуалистической структуры своей философской системы.

Взгляды Авиценны на понятие

Как отмечалось выше, Авиценна является номиналистом. Он защищает материалистическое учение об отражении законов движения отдельных вещей с помощью понятия, созданного человеком. Как номиналист, он считает, что материальный мир в целом состоит из отдельных вещей. Понятие отражает общее, свойственное этим отдельным вещам. Всякое понятие, всякое обобщающее слово характеризует *существенные* стороны вещей и пренебрегает несущественными. Понятие — это инструмент, с помощью которого человек воспринимает и познает материальный мир. Понятия — отражение в человеческом уме законов материального мира. Авиценна излагает эти материалистические принципы. Наряду с этим имеются замечания, в которых, кроме того, содержится утверждение о существовании понятий независимо от единичных вещей. Такие замечания представляют собой остатки неоплатонизма, указывающие на то, насколько трудным было преодоление неоплатонистской точки зрения.

Согласно Авиценне, понятия существуют до вещей, в вещах и после вещей. Он ограничивает в своих работах идеалистические компоненты, восходящие к Плотину и Платону. Для *нас*, подчеркивает Авиценна, материальный мир и единичные вещи предшествуют понятиям. По своей природе *метафизика* предшествует прочим наукам, «однако по отношению к нам она следует за другими науками»[1]. При создании всех своих произведений Авиценна принимает эту последовательность. Собственно философия поэтому следует за остальными науками, что она обобщает их данные. Последовательность конкретных наук такова: учение о принципах природных тел, система мира, возникновение и исчезновение, действие и пассивное состояние в природе, метеорология и география, психология, ботаника и зоология. Затем следуют четыре математические дисциплины. Только на этих основаниях строится собственно философия. Она, как теоретическая наука, добивается цели усовершенствовать мыслительную способность сознания. «Это достигается благодаря тому, — говорится у Авиценны в «Исцелении души», — что разум получает науку о вещах, которые не являются нашими действиями и отношениями, обладающую способностью абстрактного восприятия и суждения (о внешнем мире)»[2]. Авиценна сам изучает природу. Так, связь и генетическая последовательность различных наук существуют для Авиценны на основании его собственного опыта. По его мнению, изучение формальной логики важно как предварительное упражнение, необходимое сознанию для правильного исследования внешнего мира. Когда Авиценна сравнивает «природу» метафизики с научной деятельностью исследователя, он устраивает очную ставку философскому идеализму и материализму. Он обсуждает оба пути. Первый является попыткой идти через интуицию, избегая соприкосновения с реально существующими вещами. Второй — это вступление на путь «выведения» из чувственно воспринимаемых вещей[3]. Об интуиции Авиценна совершено ясно говорит: Мы не можем «из-за неспособности нашей природы... вступить на этот путь демонстрации...»[4] Ученый, хочет сказать Авиценна, может

метафизике: «Там, где доктор Оберман говорит об «исламистско-аристотелевской метафизике», следуте читать: учение «философов». А это не одно и то же, так как именно на философов нападает Газали. Особенно в том, что касается вечности мира утверждать вечность мира — значит быть кафиром, неверным А «философы» утверждают это!»

[1] J Obermann, Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis, S. 44

[2] Avicenna, Das Buch der Genesung der Seele, S. 31.

[1] Avicenna, Das Buch der Genesung der Seele, S. 35.

[2] Там же, стр 3.

[3] Там же, стр. 34.

[4] Там же, стр 35.

приобрести знания о вещах, находящихся вне нашего сознания, только с помощью чувственного восприятия, посредством эксперимента и абстрактного вывода.

Другого пути для нас нет. Так называемая неспособность природы, о которой он говорит, означает ясное понимание способности человеческого разума умножить знания человека о чувственном мире. Человеческая природа не обладает способностью порождать познание существенного в мистическом экстазе, однако она в состоянии приобрести подлинные знания о внешнем мире путем упорной научной работы. То, чему чувства, эксперимент и разум учат людей, есть истинное понимание. Тем самым Авиценна вступает в полемику по вопросу о том, что́ нужно понимать под истиной. 8-я глава «Четвертой части» книги «Исцеление души» начинается так: «Под истинным понимают бытие в индивидах вообще, вечно существующее бытие, высказанное слово и мысль, указывающую на положение вещи во внешнем мире, если она совпадает с ним» [1]. Это свидетельствует о том, что Авиценна разделяет материалистическую теорию отражения. Истинное познание существует тогда, когда его содержание соотносится с положением вещей во внешнем мире и совпадает с ним. Соответствие данных, полученных путем опыта с самими вещами, представляет собой критерий их истинности. Кроме того, в кратком предложении Авиценны содержится и ряд других достойных внимания положений. Сами отдельные индивиды характеризуются как истинные. В самих индивидах — закономерности, которые выражают их сущность.

Авиценна в духе номинализма исследует понятие с точки зрения его соответствия с внешним видом. Тем самым он различает законы в вещах и законы, сформулированные человеком. Объективное бытие законов в отдельных вещах он противопоставляет их отражению в человеческом сознании. Материальность существует в отдельном предмете. Он содержит в себе закономерность, которая определяет его движение и его действие. Высказанное слово и мысль, по существу, отражают внешний мир в субъекте. Поскольку Авиценна признает необходимое соответствие субъективного познания с находящимся вне сознания материальным объектом, то субъективное познание становится объективным и истинным, если оно соответствует вещам. Материалистическая точка зрения Авиценны выражается и в его истолковании математических истин. Он боролся против мистики чисел Пифагора, согласно которой числа и математика имеют преимущество перед реально существующими вещами, указывая на то, что ни одно из материалистических понятий, содержащих истину, «не имеет отдельного от материи существования и не является творящим принципом действительных вещей» [1]. «...числу, — говорит он, — присущ образ понятия, который заимствован из положения природных тел» [2].

Об арифметике Авиценна высказывается таким образом, что она якобы не рассматривает сущности чисел вообще, а занимается отношениями вещей в природе. Поэтому числа могут отражать отношения изменения вещей в природе, то есть их увеличение или уменьшение, их функции [3]. Авиценна понимает, что математика должна решать противоречивую задачу. Процессы в природе непрерывны. Отдельные предметы природы и состояния, которые описываются числом, оторваны друг от друга, дискретны. Понять непрерывный процесс о́тдельных дискретных состояний — задача математики, и Авиценна видит здесь присущую ей область [4]. Он проводит принципиальное различие между материальной вещью, от которой происходит число как таковое, и представлением о числе, которое распространяется на материальное [5]. То, что имеет значение для чисел, вовсе не справедливо для таких понятий, как протяженность, а именно для протяженности вообще и ее геометрических характеристик в частности.

Линии, поверхности, объемные тела «не оторваны от природы» [6]. «Ибо, — категорически заявляет Авиценна, — у протяженности как таковой нет самостоятельно существующей сущности» [7]. В противоположность различным концепциям идеализма Авиценна указывает на собственную закономерность материи и ее отражение в сознании человека. При этом он явно защищает точку зрения наивного материалиста. Мир познаваем. Человеческое сознание может его отражать таким, как он фактически есть.

В своем учении о душе Авиценна идет на компромисс. Он сохраняет тезис о бессмертии отдельной души, однако, по его мнению, она принимает участие в универсальном интеллекте, общем для всех людей [8]. При анализе духовных сил он исходит из данных естествознания. Из явлений, происходящих в результате ранений мозга, Ибн-Сина делает вывод, что духовные силы не существуют сами по себе, а нуждаются для своей собственной

[1] Avicenna, Das Buch der Genesung der Seele, S. 78.

[1] Avicenna, Das Buch der Genesung der Seele, S. 42.
[2] Там же, стр. 39.
[3] Там же.
[4] Там же, стр. 42.
[5] Там же, стр. 39.
[6] Там же, стр. 37.
[7] Там же, стр. 116.
[8] S. Landauer, Die Psychologie des Ibn Sina. Zeitschr. der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. XXIX, Leipzig, 1875, Einfürung, arabischer Text und Ubersetzung, S. 417: «Следовательно, душа после смерти постоянно, не отступая, остается связанной с этой благородной субстанцией, которую называют универсальным разумом».

деятельности в каком-то органе[1]. Ближайшее рассмотрение вопроса о функциях сознания побуждает его вступить в полемику с Платоном. Он, по существу, присоединяется к взгляду, который, как Ландауер правильно считает, принадлежит Демокриту[2] Ибн-Сина выдвигает аргументы из области медицины против взгляда Платона, объясняющего восприятие чувственных предметов лучами, вытекающими *из* глаза[3] Способность представления не может воспринимать формы вещей как нечто бестелесное В дискуссии по таким вопросам возникают самые большие трудности, так как противники «изображают созданное природой и его строение бесцельным и бесполезным»[4] Сочинение «О душе» было первой работой Ибн-Сины. Он придерживался изложенных в ней принципов в той мере, в какой они были обращены против платонизма, и развивал их

Взгляды Авиценны и Фараби на общество

В «Исцелении души» содержатся наброски взглядов Авиценны на общество Эти замечания становятся яснее в связи с основными работами Фараби по тому же предмету. Они обрисовывают ту общественную обстановку, в которой могла возникнуть материалистическая философия С Фараби начинается разработка философского наследия Аристотеля Так как научная деятельность Ибн-Сины была несравненно более широкой, чем Фараби, и его влияние как на Востоке, так и в Европе соответственно больше, то здесь излагаются главным образом его воззрения Общественные проблемы во времена Авиценны в принципе являются почти теми же самыми, что и в эпоху Фараби, так что с точки зрения исследования общества Ибн-Сина вряд ли мог сказать нечто иное по сравнению со своими предшественниками. Они не говорят о значении прогрессивных группировок, но их интересы и мысли соприкасаются.

Фараби и Авиценна — естествоиспытатели и философы. Из немногих высказываний Фараби и Авиценны по общественным вопросам вырисовывается их классовая точка зрения и сущность того общества, в котором развертывалась их деятельность. Фараби в своих работах «Гражданское управление» и «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» пытается понять общественные отношения, при которых он живет. Авиценна безоговорочно заимствует изложенные там концепции и делает из них определенные выводы в своей практической политической деятельности Существующий строй Фараби и Ибн-Сина не рассматривают как теократию Это показатель того, что в своих исследованиях они освободились от влияния ислама, действительно пронизывавшего общественную жизнь Луи Гардэ судит слишком поверхностно, отождествляя социальный строй с исламом и характеризуя его как либеральную и эгалитарную теократию[1]

В «Трактате о взглядах жителей добродетельного города» и «Гражданском управлении» Фараби рассматривает в первую очередь отношение города к деревне. Деревне отводится подчиненная роль Она называется «неполным обществом»[2] и характеризуется как служанка города[3]. Город считается самым простым единством и самым небольшим сообществом, в котором можно достигнуть наивысшего совершенства[4]

Очевидно, Фараби недооценивает значение сотрудничества города и деревни Однако для общей точки зрения Фараби характерна именно недооценка деревни. Он отмечает ту часть общественной действительности, которая на этапе развития общества в *его* время подверглась наиболее значительному и наиболее бросающемуся в глаза изменению Образцовое государство и образцовый город для него идентичны друг другу. Интересы города, как они им характеризуются, должны быть руководящими для всего государства Можно, однако, доказать, что недооценка деревни относится не столько к трудящейся деревне, сколько к паразитирующим, не работающим жителям деревни, представляющим правящий класс феодального общества. Народ рассматривается уже как четко очерченное единство Между народом и культурным миром Фараби не видит границы

Распространение ислама означает для Фараби область распространения определенного культурного уровня, хотя и теология как таковая кажется ему не особенно важной Как свидетельствует Ибн-Туфейль, в своих «Комментариях» к «Этике» Аристотеля он ясно заявляет, что человек в этом мире может

---

[1] S Landauer, Die Psychologie des Ibn Sina Zeitschr der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft, Bd XXIX, Leipzig, 1875 S 402

[2] Там же, стр 391, прим 2

[3] Там же, стр 392—393,

[4] Там же, стр 393,

[1] L Gardet, La cite musulmane, Vie sociale et politique, Paris, 1954, p 31

[2] Фараби, Трактат о взглядах жителей добродетельного города, перевод с арабского А В Сагадеева в кн С Н Григорян, Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв, стр 157 Далее этот трактат цитируется Фараби, Трактат (немецкое издание Alfarabi Der Musterstaat, aus der Arabischen ubertragen von Friedrich Dieterici, Leiden, 1900)

[3] Там же, стр 157 « но только селение принадлежит городу в том смысле, что оно обслуживает город »

[4] Там же «Величайшее благо и высшее совершенство могут быть достигнуты в первую очередь городом, но никак не обществом стоящим на более низкой ступени совершенства» Город занимает «определенную часть той местности, которую населяет тот или иной народ», а «народ — часть всей совокупности обитателей земли»

достигнуть наивысшего счастья [1]. Город, по Фараби, характеризуется многообразными его видами деятельности, в которых совместно работают люди различных профессий, выполняющих различные задачи. Из римской истории Фараби приводит известный пример о здоровом теле, «все органы которого помогают друг другу, с тем чтобы сохранить жизнь живого существа и сделать ее наиболее полной» [2].

Фараби ясно указывает на различие между естественным строением тела и совместно работающими в городе людьми. Органы тела, подчеркивает он, подчинены природе и их врожденные способности определены силами природы [3]. Люди в городе, по его мнению, достигли своих особенностей не с помощью врожденного начала, а благодаря добровольно *приобретенным* ими качествам [4]. При этом Фараби не замечает границ, которые являются следствием общественного положения отдельного человека и обозначают предел для его образования. Однако, решительно подчеркивая различие между естественными способностями и приобретенными качествами, он выражает мнение, больше не соответствующее феодальной структуре города, закрепленной в цехах. Фараби рассматривает квалификацию отдельного человека как результат его добровольного усилия. Люди, здоровые от природы, согласно Фараби, «все» имеют «общие способности» [5]. Если феодальное общество рассматривало свою иерархическую структуру как данную природой и ревниво соблюдало разграничение сословий и сословные подразделения, то Фараби ясно высказывался против этого. Не только простые, но и более сложные способности четко характеризуются им как приобретаемые [6]. Это противоречит сословному предопределенному принципу [7].

---

[1] См. Ибн-Туфейль, Роман о Хайе, сыне Якзана, перев. с арабск. И. П. Кузьмина, в кн. «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока», Изд. АН СССР, М., 1961, стр. 334. Речь идет о том же произведении, на которое ссылался Лейбниц в письме к аббату Никезу при обсуждении перевода Корана. Лейбниц признает, что арабские философы находились на таком же научном уровне, как и наиболее выдающиеся христианские философы (G. G. Leibnitii, Opera philosophica, inst. J. E. Erdmann, I. Bd., Berlin, 1840, S. 139. «Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz», ed C. J. Gerhardt. 2. Bd., Berlin, 1879, S. 563).

[2] Фараби, Трактат... стр. 157.

[3] Там же, стр. 158.

[4] Там же, стр. 158—159.

[5] Alfarabi, Die Staatsleitung, deutsche Bearbeitung von Friedrich Dieterici, herausgegeben von P. Brönnle, Leiden 1904, S. 56; ниже цитируется: Farabi, Staatsleitung.

[6] Фараби, Трактат... стр. 165.

[7] Там же: «Но они являются членами городского объединения не только благодаря имеющейся у них природе, но и благодаря тем возникающим в них свойствам, которые имеют своим источником волю, — таким, как искусства и тому подобное. Аналогиями способностей, естественно образующих органы тела, являются у членов городского объединения их способности и положения, имеющие своим источником волю» (Фараби, Трактат... стр. 158, 159).

Не духовная основа, существующая до вступления в общественную жизнь, определяет действие человека, а, наоборот, его дела определяют сознание. «Подобным же образом дурные действия жителей прочих городов придают их душам дурные несовершенные состояния, и чем больше кто-нибудь из них упорствует в этих действиях, тем более несовершенным становится его душевное состояние, так что души их становятся больными» [1].

Однако Фараби пользуется не только понятием деятельности для объяснения возникновения действительного различия людей и народов. Он также привлекает ряд других факторов, которые для него являются ведущими в приобретении различных свойств. Согласно Фараби, природные условия, в которых живет человек, представляют собой важный фактор деятельности [2]. В 1748 году Монтескье характеризовал природную среду как основную причину законов общества. Фараби далек от того, чтобы главное влияние приписывать естественным условиям. Он признает значение деятельности для человеческого общества и соответственно выдвигает ее на первый план. Многообразие «видов деятельности» [3] выражает сущность самого добродетельного государства. В первую очередь он называет ткачество и производство полотна [4], объем которых в товарном производстве рассматриваемых бассейнов рек был наибольший. Если в обществе представлены только отдельные отрасли производства, то вопрос об их значении решают «наибольшая техника и расположение» [5].

Фараби считает, что для сознательного применения и использования этих данных действительности необходима сила теоретической мысли [6]. Она предоставляет возможность использовать природу на благо человека. Среди духовных требований, которые следует предъявлять к жителям образцового города, Фараби называет требование познать и исследовать образование и разрушение природных тел [7]. Таким образом, перед научным работником и ученым поставлена важная задача. Его деятельность способствует познанию закономерностей действительности и

---

[1] Фараби, Трактат.., стр. 171—172.

[2] Farabi, Staatsleitung, S. 52.

[3] Там же, стр 64.

[4] См. Фараби, Трактат.., стр. 171.

[5] Farabi, Staatsleitung, S. 72.

[6] Там же, стр. 55: «Человек представляет себе и знает о счастье только благодаря силе теоретической мысли, а не какой-либо другой силе... и одна сила мысли познает счастье не в любом состоянии, а только в том случае, если затем она стремится достигнуть его».

[7] Фараби, Трактат... стр. 175.

благодаря исследованию природы помогает развивать различные отрасли ремесленного производства.

Взгляды Фараби на общество в этом важном пункте отличаются от мнений, господствующих в период буржуазного просвещения. Он рассматривает современное положение города как результат незаконченного развития. Он исследует вопрос о том, где возможные дальнейшие изменения приведут к такому городу, который считается образцовым, и замечает, что такие изменения наступают с необходимостью. Заслуживает внимания теория Фараби о причинах. Он пишет, что каждое из существ вместе со своим существованием получает «нечто такое, благодаря чему оно сохраняет это существование от уничтожения, и нечто такое, посредством чего оно защищает себя от действия противоположного ему существа и спасает от него свой род, а затем — нечто такое, посредством чего оно уничтожает противоположное ему существо и образует из него тело, подобное себе по виду, и, наконец, — нечто такое, благодаря чему оно способно, используя прочие вещи, обеспечить себе лучшее и постоянное существование»[1].

Фараби считает себя вынужденным выступить против скептического истолкования развития через противоположности. Он пишет, что из существования противоположностей можно сделать вывод, будто государства всегда должны бороться друг с другом[2], что война в принципе хорошее дело и ее следует вести в форме открытой борьбы и нападения[3]. Фараби не оспаривает наличия противоположностей, однако отрицает, что отсюда необходимо следует взаимное уничтожение и общая абсурдность всего происходящего в мире[4]. Он считает, что все вещи, пожалуй, можно было расположить как существующие в своей субстанции и противоположные друг другу, но никогда нельзя было бы из них составить нечто абсурдное[5]. Фараби хочет сказать, что противоречия действительно существуют и что на их основе возникает новое, которое может оказаться жизнеспособным. Он выступает против мнений, которые называет «звериным взглядом»[6]. В противоположность так называемому невежественному городу добродетельным, согласно Фараби, является общество, построенное из производительных городов. Он считает, что его идеал можно осуществить, если окажется, что «города добились свободы и осуществления своего желания»[7].

[1] Фараби, Трактат... стр. 178.
[2] Там же, стр 180.
[3] Там же, стр. 182.
[4] См. там же, стр. 183—184.
[5] См там же, стр. 194—195.
[6] Там же, стр. 180
Farabi, Staatsleitung, S. 84.

Это «желание» рассматривается у Фараби также с точки зрения техники производства. В «Перечне наук»[1] он наряду с логикой и математикой называет механику и инженерно-строительное дело, которое включает алгебру, учение об архитектуре и прикладную механику, в той степени, в какой она тогда была известна. Фараби были известны некоторые основные элементы развития города и его техники, поэтому его философия оказывала влияние[2].

Как уже указывалось, Авиценна не рассматривал так подробно вопрос о строении общества. В своей «Метафизике» он возвращается к взглядам Фараби и принимает их. Город занимает центральное место. Его жители разделяются на глав, тружеников и защитников. Деревня не упоминается.

Высказывания Фараби о выдающемся значении деятельности для развития человека усиливаются Авиценной. Деятельность внутри города, приносящая пользу, противопоставляется дурной лености и бездеятельности[3]. Четко отличая трудовую жизнь в городе от безделья, Авиценна принимает полемику Фараби с феодальным паразитизмом. Авиценна требует, чтобы законодатель «удалял с земли и уничтожал» тех людей, которые «не имеют определенной цели»[4].

Другую важную задачу государственного управления Авиценна видит в том, чтобы «сохранить жизнедеятельность города»[5]. Для этого он требует познания уклада жизни воинов, доходов и расходов, ввоза и вывоза, производства оружия, вопросов налогового обложения и охраны границ. Упоминаются обращение и торговля; государственному управлению настойчиво предписывается покровительствовать им.

Как и Фараби, Авиценна считается с возможностью изменений государственного строя[6]. Он категорически подчеркивает,

[1] G. Palencia, Alfarabi Catalago de los ciencias, Madrid, 1932 (работа недоступна).
[2] Лео Штраус, наоборот, считает, что знакомство с «Государством» Платона побудило Фараби включить неоплатонистскую теорию эманации в свое учение (L. Strauss, Quelques remarques sur la science politique de Maimonide et de Farabi, Revue des études juives, t. 100, Janvier — Juin, Paris, 1936, p. 3—4).
Об этом якобы свидетельствует теория государства Фараби. Это существенная ошибка. Применяя разнородные элементы греческих традиций, Фараби и во взглядах на государство и политику отходит от мнения Платона Это доказывает гуманизм арабского мира и отсутствие утопических фантазий. С идеологической стороны этот вывод вытекает из развития философии, берущего свое начало с Фараби.
[3] Avicenna, Genesung, S. 671.
[4] Там же, стр. 672.
[5] Там же, стр. 682.
[6] Там же, стр. 681.

что неоднократно «время вносило различные поправки»[1]. Авиценна говорит, что и вне исламских областей могут существовать хорошие государственные конституции, которые также создаются благодаря накопленному опыту[2]. Наряду с этим он указывает на возможность составления законов совершенного городского строя путем откровений, как это произошло в исламе. Однако эти высказывания нельзя принимать более серьезно, чем высказывания Фараби.

Когда Авиценне представился случай управлять государственными делами в Эфгане, теперешнем Хамадане, и древнем Экбатане, то скоро возник конфликт между ним и преторианской гвардией государя. Он изложил принципы своего правительственного управления в трех статьях. Они носят такие названия: «Вспомогательное средство от различных ошибок в управлении», «Об управлении войском, мамелюками, солдатами, их рационе и их жалованье», «О государственном поземельном налоге». Насколько известно, ошибки в управлении, осуждаемые Авиценной, заключаются в преимущественном положении войск, пытавшихся проводить политику, вполне соответствующую феодальным интересам, за счет народа, и, во-вторых, в небрежном взимании поземельного налога. Развитие той области, в которой протекала деятельность Авиценны, характеризуется тем фактом, что нужно было платить налоги с земельной собственности. Это противоречит обычаям европейского феодализма. Там, где арабские феодальные землевладельцы имели преобладающее влияние, им удавалось избежать уплаты государственного поземельного налога; там же, где влияние их было подорвано, они должны были платить его, хотя они и принадлежали к привилегированной мусульманской прослойке.

Позиция Авиценны по отношению к городу направлена против партикулярного феодализма, который, препятствуя развитию, пытался утвердить себя и удержаться на первом плане. Классовые конфликты в мусульманских областях стали решающим фактором для ликвидации этой противоположности. В рамках феодализма Фараби и Авиценна приветствуют структуру, благоприятную для новых производительных сил.

Понятие совершенства, или «добродетельного города», является у Авиценны чем-то большим, чем теоретическое положение. Он требует практического выполнения установленных принципов. Высочайшей добродетелью Авиценна считает не теоретическую, а «практическую мудрость, распространяющуюся на действия и общественные отношения посюсторонней жизни»[3]. Согласно замечанию советского ученого Брагинского, эта «практическая мудрость» доходит до оправдания восстания против несправедливого в понимании Авиценны владыки и требует для этой цели поддержки всего общества[1].

[1] Avicenna, Genesung, S. 681.
[2] Там же, стр. 680.
[3] Там же, стр. 683.

3 ГАЗАЛИ. РЕАКЦИОННАЯ ФЕОДАЛЬНАЯ ИДЕОЛОГИЯ В БОРЬБЕ ПРОТИВ РАЗВИВАЮЩЕГОСЯ ФИЛОСОФСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА

Абу-Хамид Газали (1059—1111) занял позицию наиболее реакционного идеолога феодальных группировок по отношению к новой жизни городов и живительных сил, порожденных освободительным движением угнетенных народов и классов.

При аль-Мутаваккиле то направление, которое Брокельман определяет как ортодоксальную реакцию, снова получило распространение. Чтобы поддержать его, аль-Ашари начал злоупотреблять аристотелевской философией и освобождал «исламскую догматику от наивных софизмов древних мутакаллимов с помощью методов греческой диалектики»[2], то есть в данном случае греческой философии в целом. Этим он придал «наивным софизмам» такую форму, которую было труднее разгадать. С именем Газали связана основная идеология того периода, когда закончился расцвет арабского мира и когда исповедовавшие ислам народы забывали, что́ они сами дали человечеству. Соответственно этому представители империалистической идеологии США называют Газали величайшим мусульманским теологом; его значение основывается на соблюдении им «среднего» пути, который «держится в стороне от радикального экстремизма и остерегается злоупотреблять перипатетической философией»[3]. Можно отметить идейные связи между Газали и Фомой Аквинским, на которые указывает Рубио. Благодаря этому становится понятным классовое происхождение источников, на основании которых арабоязычную философию стало возможным использовать для идеалистической схоластики.

[1] I. Braginskij, Sieg der Vernunft. Zum 100 Geburstag Ibn Sinas (Avicennas). «Neue Welt», Berlin, 7 Jahrg. Hf. 18 (154), September, 1952, S. 2266.
[2] C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur. Bd. I, 1943, S. 537.
[3] D. Rubio, Bespr. von M. Asin Palacios, trans. Algazel's El Justo Medio en la Creencia, Madrid, 1929, в «Speculum», vol. VI, Number 4, October, Gambridge, Mass., 1931, p. 610: «...избегающий всех случаев злоупотреблений перипатетиков-рационалистов (falasifa), эксцессов традиционалистов, Массиньон более сдержан по другой причине. Прослеживая изменение правой мистики у аль-Халляджа и ханбалитов вплоть до Газали, он находит результаты этого разочаровывающими. Поскольку Газали вынужден бороться «против карматов», Массиньон считает, что Газали делает много уступок, что газалистский синтез ашаритской догматики и элементов [правой. — *Г. Л.*] мистики снова «приводит теологов к монистическим решениям» (L. Massignon, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, новое изд., Paris, 1954, p. 314, 315; 1-е издание, 1922).

Одна из наиболее метких характеристик Газали есть у Ренана, который первым определил значение арабоязычной науки для европейской философии, хотя его выводы подчас уничтожаются рядом оговорок. В его работе «Аверроэс и аверроизм» сделан следующий вывод: «Те, кто после философии прибегают к мистицизму как последнему средству, становятся обыкновенно самыми ярыми врагами философии. Газали, сделавшись суфитом, стал доказывать решительное бессилие разума посредством маневра, который обыкновенно соблазнял умы более пылкие, чем сильные, он стал обосновывать религию на скептицизме»[1]. Скептицизм (на что особенно следует обратить внимание в этом замечании Ренана) не причисляется к философии. Скепсис как средство субъективного идеализма находится, по существу, в вопиющем противоречии с философским материализмом, который преимущественно определяет основную позицию арабских философов, связанных с естествознанием.

К данному представлению о Газали Ренан добавляет: «Критикой принципа причинности начинает он свою атаку на рационализм. Юм не сказал ничего иного... Законы природы есть не что иное или выражают не что иное, как обычный факт... Как видно, это было отрицанием всякой науки. Газали относился к тем удивительным умам, которые рассматривали религию только как способ издевательства над разумом... Газали, принижая науку, утверждал, что человек достигнет совершенства только в том случае, если он откажется от использования способностей своего разума»[2].

У более поздних авторов-идеалистов вообще не встречается подобной четкой оценки.

С. Мунк, рассматривая место Газали в арабской истории философии, определяет его учение как скептицизм[3]. Но все-таки отмечают его этические работы, которые обращаются к «практической стороне жизни»[4].

Дюга ставит Газали в связь с просветителем Пьером Бейлем (1647—1705) и отождествляет позицию обоих[5].

Дильтей, насколько я знаю, не касается Газали. Однако в его «Введении в науки о духе» уделяется внимание значению арабоязычной науки. По его мнению, «познания арабов о природе» не были в состоянии «заменить имеющуюся описательную и теологическую связь знаний о космосе одной, пусть даже еще не столь совершенной попыткой причинного объяснения»[6]. Отсутствие причинного объяснения, ошибочно защищаемого, рассматривается как серьезный недостаток.

Однако в конце «Введения» Дильтея говорится: «Скептицизм, который, как тень, сопутствует метафизике, опроверг доказательство того, что мы как бы ограничены в своих впечатлениях, поскольку мы не можем познать их первопричины и ничего не можем сказать о реальных свойствах внешнего мира»[1]. Так раскрывается недобросовестный путь вывода точки зрения, имеющей тенденцию к скептицизму. Ибо если бы Дильтей ясно представлял себе аргументацию Газали, то он непременно упомянул бы о ней, как о «мудром предвидении развития науки уже в то раннее время».

Вормс дает обзор различных мнений о трудах Газали. Его собственный вывод сводится к похвале[2], так как неокантианство и эмпириокритицизм распространялись в то время параллельно процессу превращения домонополистического капитализма в империализм. Мнение Дитерици нужно передать его собственными словами. Во введении к «Трактату о взглядах...» Фараби он пишет: «Ортодоксия всегда была врагом науки и культуры, она пишет свою историю кровью и освещает свой мрачный путь кострами... Аль-Газали с помощью ортодоксии удалось парализовать на Востоке духовные творческие силы... Если позднее, во времена ханжеского христианства, здесь вспыхивали костры, как акты веры (actus fidei-Autodafé), и если здесь раздавались вопли еретиков, сжигаемых на кострах для удовольствия жителей, то ведь раньше, при арабах, здесь господствовала известная степень гуманности, благодаря которой в течение длительного времени могли мирно жить вместе иудей, христианин и мусульманин»[3]. В своих замечаниях относительно арабского гуманизма Дитерици особенно ссылается на Испанию. Тем самым он противопоставляет Аверроэса Газали, как прогресс реакции.

Де Буур более сдержан в своих суждениях. Газали для него «самая достопримечательная фигура ислама»[4]. Нидерландский арабист лаконично замечает: «Он отказался от понимания этого мира... Согласно (философам), религия означала или слепое послушание, или своего рода познание, истину низшего порядка. Газали, напротив, выдает религию за опыт своего внутреннего

---

[1] Э. Ренан, Соч., т VIII, Киев, 1902, стр. 64.
[2] Там же, стр. 74—75.
[3] См. S. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, p. 369.
[4] Там же, стр 382.
[5] G. Dugat, Histoire des philosophes et des théologiens musulmans, p. 240—241.
[6] W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Wilhelm Diltheys gesammelten Werken, Bd I, Leipzig, u. Berlin, 1922, S. 295.

[1] W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Wilhelm Diltheys gesammelten Werken, Bd. I, Leipzig, u. Berlin, 1922, стр. 407.
[2] M. Worms, Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen des Orients und ihre Bekämpfung durch die arabischen Theologen (Mutakallimun), в «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», Bd. III, H. IV Münster, 1900, S 61.
[3] Alfarabi, Der Musterstaat, Leiden, 1900, S. LXII, LXIII.
[4] T. J. de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam, Stuttgart, 1901, S 149.

я (Inneren). Не каждый познал это так, как Газали...»[1] Внутренний опыт, как замена понимания этого мира, означает ясную формулу, найденную де Бууром, для того чтобы охарактеризовать Газали, хотя кажется, что он при этом им восхищается.

О Газали аналогично высказывается Карра де Во, хотя и у него можно заметить известную противоречивость. Он утверждает, что схоластика обязана «Газали богатством мастерства и совершенством ее формы»[2]. Совершенствование инструмента разума, с тем чтобы обратить его против самого разума, кажется Карра де Во «странным», но возможным. Как он еще отмечает, из стремлений Газали вытекает «отказ» от этого самого разума», «его унижение, сужение его сферы и уменьшение доверия к нему»[3].

Газали в соответствии с разумом и наукой идет по пути использования и фальсификации логического аппарата, который был создан Аристотелем и который Фараби и Авиценна учили применять к естествознанию. В то же время у него встречается важное высказывание о схоластике. Когда позднее ортодоксальные схоласты Альберт и Фома цитируют Авиценну, то они излагают взгляды последнего в интерпретации Газали. Связи были обычны. Научные труды Ибн-Сины считали подозрительными. Ортодоксальная феодальная сторона была вынуждена усвоить некоторые принципы формальной логики, с тем чтобы выступить против ересей народных масс и плебейской части интеллигенции.

Газали учил, как и до какой степени могут допускаться искажения научных познаний, от которых не может просто отказаться даже наиболее реакционная идеология. Если в произведениях святого Фомы целые отрывки почти буквально заимствованы у Авиценны, то там имеет место применение метода Газали.

Когда Б. Карра де Во начал переводить «Опровержение», он уже называл его «образцом схоластической аргументации»[4], «первоначальным рождением схоластики и, возможно, ее главным произведением»[5]. Следует добавить, что чрезмерное воодушевление в заключительных словах предисловия переводчика несколько ослаблено в более позднем издании «Газали». Нельзя недооценить факта возобновления в годы первой мировой войны изучения Газали арабистами различных империалистических стран. Англия и кайзеровская Германия боролись на Ближнем Востоке, на территории старой Турции, за преобладающее влияние. И не удивительно, что они для этой цели выражали в различных формах свои симпатии к идеологии реакционного исламского духовенства. Германский и английский империализм пытался использовать это духовенство. Вскоре после окончания первой мировой войны медиевисты США приняли участие в соревновании за благосклонность ортодоксального духовенства. После начала дискуссии о философских трудах Газали повысился интерес и к его «Оживлению религиозных наук». Речь идет о претенциозной работе, в которой Газали выступает как новатор веры. Для периода упадка арабской культуры, которую пытается увековечить империализм, эти труды, как мы знаем, фактически были основополагающими вплоть до новейшего времени. Арабская секция ЮНЕСКО издала сборник, посвященный Газали[1].

Бауэр взял на себя труд перевести такую объемистую работу, как «Оживление религиозных наук». Очевидно, его интересовало больше «столь совершенное и многоцветное изложение религиозно-нравственных доказательств и устремлений ислама»[2], чем его теоретико-познавательная сторона. Герднер рассматривает религиозный опыт и идеологическую позицию Газали, исходя из которых он оценивает роль последнего «как мыслителя и толкователя текстов». Он называет цель Газали благородной и чистой. Ссылаясь на Асина, он делает из него христианина[3], несмотря на оговорки, имеющиеся даже у Асина и отчетливо подчеркнутые Буижем. Венсинк указывает на использование идей Газали Баром Хебреусом в мистическом «Этиконе» и в такой же «Книге голубя». Отношение к Газали имеет

---

[1] T. J. de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam, Stuttgart, 1901, стр. 149—150.

[2] B. Carra de Vaux, Gazali, Paris, 1902, S. 61.

[3] Там же.

[4] B. C. de Vaux, La destruction des philosophes par Al-Gazali, в «Le Museon F. XVIII et 3», Louvain, 1899, S. 144.

[5] Там же, стр. 144.

[1] Al-Gazali, O Jeunne homme, traduit Toufic Sabbagh, Collection des oeuvres d'l'Unesco, série arabe, Beyrouth, Imprimerie Catholique et Paris, 1951. Ван-Рит называет это издание «небольшой популярной работой», подходящей для развития культурного обмена. Как и Буиж, выступавший десятилетием раньше, Ван-Рит выдвинул возражения против этого издания, которое по своему характеру являлось пропагандистской литературой. В нем отсутствуют как указатель использованных цитат, так и библиографический указатель. Жизнь Газали поставлена в связь только с Европой XI века, и вовсе не упоминается о развитии мусульманского мира (S. Van Riet, Bespr. von Al-Gazali. O Jeune homme, в «Revue philosophique de Louvain», t. 51, Louvain, 1953, p. 319/320).

[2] «Islamische Ethik», Bd. I, Halle, 1916, S. VI.

[3] W. H. Gairdner, Al-Gazali, Madras, 1919, p. 53 и далее. Луи Гардэ в сотрудничестве с Анавати занимался также вопросом об отношении (католического) христианства к исламу. В совместном труде о высших основных идеях исламской теологии они сравнивают обе религии в их концепциях на воскресение после смерти. Авторы признают телесное, индивидуальное и духовное воскресение. Христианство отдает предпочтение мнению, что при наличии вечного существования (в духовной силе!) чувственные стремления отпадают. Точка зрения Ибн-Сины и Ибн-Рошда оказалась в противоречии с тезисами корана, который отрицает всякое рациональное дока-

для него значение в «христианском» и «гуманном» образе мыслей [1]. Под этим он понимает отход от конкретного мира, поворот, общий для многих идеологов, которым изменение общества кажется невозможным или которые хотят помешать этому.

Фрик сравнивает даже работу Газали с признаниями святого Августина. При этом он конструирует идеологическое развитие, в котором сохраняет поток всех встречающихся мировоззренческих течений [2]. Конструкция Фрика возникает из неправильного мнения, что Газали якобы временно оставил свою идеалистическую точку зрения. Он хвалит Газали за попытку отказаться от интеллектуального мышления. Утверждать вместе с Фриком, будто Газали ввел мистику в ислам, — значит совершенно не знать сути дела [3]. Ведь как левая, так и правая мистика существовала в исламе до Газали. Правда, только благодаря ему суфизм стал явно реакционным.

Оберман утверждает, что Газали вскрыл непримиримое противоречие в философии (in Falsafia). Он рассматривает замечание Газали о том, что исламско-аристотелевская философия содержит «уже чисто формально ошибку в мышлении» [4]. Ошибка эта состоит, как он полагает, в соединении «механистического мировоззрения», которое ведет к допущению несозданной материи, с «первотворцом» («Urheber») как духовным принципом. По Газали, существует лишь одна альтернатива между «рациональным материализмом», основывающемся на вечности и первичности материи, и религиозным идеализмом. Тем самым Газали предвосхитил философское направление, которое оформилось только спустя несколько столетий. Материалистическое мировоззрение учило отказываться от деистического облачения и открыто выражать свой атеистический характер. С другой стороны, неправильно, что характерным элементом взглядов Авиценны была гипотеза о «первотворце» вечной материи. Во всяком случае Оберман называет субъективный идеализм Газали революционным поворотным пунктом [1]. Тем самым он защищает крайнюю форму попыток внушить доверие к газалистскому мусульманскому направлению. Де Вульф сдержаннее. Газали подменяет, таков его вывод, рациональную науку ортодоксальной теологией. Он вовсе не отказывается от использования философской спекуляции, но только при условии — последней скромно подчиниться вере [2].

Когда Герднер писал введение к «Нише света», он считал теоретико-познавательную позицию Газали общепринятой на всем Востоке. Доказать наличие скептицизма в этой позиции было нетрудным делом. Также напрашивается сравнение с неокантианцами. Однако если отсюда сделать вывод о том, что житель Востока пользуется выражениями «реально», «безусловно» и «условно» только в смысле идеалистической схоластики, то это не соответствует положению вещей [3]. Мнение, что «the matter has become one of terms» [«Материя стала одним из терминов»] [4], не соответствует ни восточной, ни какой-либо другой философии. Терминологические особенности закономерно порождаются объективными условиями классовых конфликтов, которые их вызывают.

Самуэль М. Цвемер представляет США в состязании по прославлению Газали. Он считает его величайшим человеком из мусульман со времен Мухаммеда и весьма сожалеет о том, что Газали не встретил «истинного посланника Христа». В противном случае «этот великий борец за мусульманскую веру определенно стал бы апостолом христианства» [5].

Асин Паласиос переводил, кроме того, и догматическую теологию Газали [6]. Он полагал, что этой и подобными работами он сможет устранить пробел между Газали и Альбертом, Фомой [7] и всей схоластикой. В действительности философия Газали является ранним примером того метода, при помощи ко-

---

зательство невозможности воскресения тел. Именно в этом мнения Гардэ и Анавати совпадают с мнением Фомы Аквинского. Они подробно распространяются по поводу состояния вновь воскресших тел (L. Gardet et G. C. Anawati, Les fins dernières selon la théologie musulmane, Vorabdruck, Revue Thomiste, Paris, 1956, p. 427, 467, 477 — 479). Там, между прочим, говорится и о недоверии «реформированных» приверженцев калама по отношению к Газали (там же, стр. 477).

[1] A. J. Wensinck, Bar Hebraens's «Book of the Dave together with some chapters from his «Ethikon», Leyden, 1919, S. CXIV.

[2] H. Frick, Gazalis Selbstbiographie, в «Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig», No 3, Leipzig, 1919.

Относительно этой работы Буиж высказывает мнение, что одного чтения рецензируемого Фриком сочинения Газали достаточно для того, чтобы понять его ошибочность.

[3] H. Frick, цит. изд., стр. 81.

[4] J. Obermann, цит. изд., стр. 43.

[1] J. Obermann, цит. изд., стр. 303.

[2] M. de Wulf, Histoire de la philosophie medievale, t. I, 6. Aufl., Paris, Louvain, 1934, p. 305.

[3] Gazali, Nische der Lichter, S. 41. Буиж анализирует перевод Герднера, пользуясь различными рукописями для контроля. Он указывает на наличие у него некоторых принципиальных ошибок. Они дают ему повод сделать замечание, что новооткрытый материал подтверждает критику Ибн-Рошдом Газали постольку, поскольку последний фактически использует философские учения лишь тогда, когда они ему кажутся полезными, хотя он вообще хотел искоренить всю философию (P. M. Bouyges, Algazeliana, S. 485).

[4] Там же.

[5] S. M. Zwemer, A Moslem Seeker after God, New York, Chicago, London and Edinburgh, 1920, p. 12—13

[6] M. Asin y Palacio, Algazel. El justo medio en la creencia. Compendio de teologia dogmatica, Madrid, 1929.

[7] В одной из данных работ Асин-Паласиос делает попытку представить Газали как человека, передавшего идейное богатство христианства (M. Asin y Palacio. . collegit Logia et Agrapha Domini Jesu apud Moslemicos, scriptores asceticos praesertim, usitata, Freiburg i. Br. 1916-Patrologia orientalis,

торого господствующая западноевропейская феодальная идеология не только добывала объективный материал, но и заимствовала реакционную точку зрения из арабоязычной литературы.

Именно благодаря работе Бауэра представляется возможным подтвердить уже в общем приведенное доказательство. 37-я книга «Оживления» носит название «О намерении, чистом умысле и истинности». Намерения Газали обнаруживаются из абзаца, который здесь приводится полностью. Как правители благодаря строительству школ и мечетей с помощью нечестного достояния хотят добиться заслуг, поступают, следовательно, псевдоученые, когда они передают свои знания глупым и дурным людям, которые предаются грехам и разврату, стремления которых ограничиваются тем, «чтобы вести диспуты с учеными, конкурировать с глупцами, привлекать к себе внимание людей», добиться показного светского блеска и присвоить себе имущество князей, бедных и мудрецов» [1]. «Правитель» противопоставляется «князю». Приобретенное «правителем» «нечестное достояние», очевидно, означает централизацию отдельных территориальных правлений. И если феодальное землевладение упоминается в ясной связи с «бедными и мудрыми», то это вполне соответствует ходячей реакционной фразеологии. Мутакаллимы нередко пользовались своей властью над совестью народа, с тем чтобы представить науки и их представителей просто как зло, настраивали народ против прогрессивной идеологии и их собственных классовых интересов, с тем чтобы он служил их особым частным интересам.

То, что строительство школ на средства, полученные от экспроприации земельной собственности отдельных феодальных князей, относится к «дурным поступкам», дополняет уже изложенную точку зрения. «Те псевдоученые», дискутировать с которыми, по мнению Газали, равносильно разврату, являются, несомненно, теми учеными, которые в течение полутысячелетия учили Запад, как нужно исследовать природу. Юсуф Мурад осознает перелом, который в настоящее время подготавливается в арабоязычном мире. Он правильно характеризует Газали, когда пишет: Он «затрагивает основы самого разума. Он отрицает, что принцип причинности имеет какое-либо значение необходимости и универсальности, утверждая, будто рационального доказательства недостаточно, если оно не подкреплено откровением» [1].

Ибн-Рошд неоднократно указывает на «Нишу света» как на характерный для тематики Газали документ, знаменательный в методическом отношении [2]. Поэтому некоторые его выводы, используемые в современном буржуазном идеализме, выявляются благодаря этой рукописи.

В период развивающейся арабской науки Газали не мог не принимать во внимание аппарат чувственного восприятия человека. Он с самого начала умаляет значение чувств, ограничивая использование внешних чувств только «народными массами» [3]. Ощущение все-таки определяется им как процесс восприятия сообщений, которые передают чувства [4].

Газали подчеркивает роль способности зрения потому, что он думает найти особый путь, с помощью которого можно было бы и дальше умалять значение чувств. Для того чтобы видеть, нужен свет. Между воспринимающим чувством и предметом вставляется третий посредствующий фактор, который для Газали стоит на переднем плане. Как чувство, так и предмет отступают перед опосредствующим фактором. Физический свет, который делает предмет видным, является для него лишь аналогом чего-то, находящегося вне материального мира, что осуществляет процесс познания [5].

Уже с помощью этой основной концепции выясняется позиция, которую Газали занимает в вопросе о причинности и закономерности в природе и которую необходимо рассматривать в связи с последней концепцией. Наличие физического света Газали также не отрицает, как наличие тел и индивидов. Однако, принижая значение чувств, он, таким образом, обесценивает физический свет, всю материальную действительность и, более того, всю человеческую способность к восприятию. Этот прием был известен греческому скептицизму и софистике. Поэтому не следует удивляться, когда он пишет о том, что цвет не имеет материальной природы. Скептики и софисты всегда пытались доказать принципиальную слабость аппарата человеческих чувств.

Bd. 13), как человека, в распоряжении которого, по мусульманской традиции, должны были находиться древнехристианские источники. Буиж в своих выводах относительно объективной стороны положения дел указывает на то, что Асин сам снова отказывается от своих утверждений, прибегая к ограничительным замечаниям (P. M. Bouyges, Algazeliana, S. 491—492). Таким образом, хлопоты Асина подчеркивают лишь ему самому свойственную тенденцию. Они не способствуют познанию основных достижений арабской философии.

[1] «Islamische Ethik», Bd. I, S. 24.

[1] J. Mourad, цит. изд., стр. 24.

[2] «Die Hauptlehren des Averroes, nach sein Schrift: Die Wiederlegung des Gazali»., übers. von Max Horten, Bonn, 1913, S. 115, 179 (далее цитируется: Averroes; Wiederlegung). Эта работа Аверроэса цитируется параллельно по книге: Averroes, Tahafut al-Tahafut, transl. by S. van den Bergh., London, 1954, сокращенно: Van den B. Русск. изд.: Аверроэс, Опровержение опровержения, перевод с арабского А. И. Рубина и А. В. Сагадеева, в кн.: «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока», Изд. АН СССР, 1961.

[3] Gazali, Nische der Lichter, S. 45—46.

[4] См. там же, стр. 81.

[5] Там же, стр. 46.

Перечисляя недостатки, Газали рассматривает аппарат чувств изолированно, не видя связи чувств с центральным аппаратом чувств человека и основанной на нем разумной деятельности. Первым недостатком он считает утверждение, будто можно видеть только другое, а не самого себя [1].

Второй упрек заключается в утверждении, будто физическое восприятие обнаруживает только «внешнее в вещах», «а не их внутреннее; части, а не целое; конечные вещи, а не бесконечные» [2]. С помощью нескольких общих фраз он пытается сразу решить три совершенно различные проблемы. Он отрицает единство внешнего и внутреннего в вещах. Оба аспекта приписываются двум совершенно разным познавательным способностям. Кроме того, чувствам должны быть доступны лишь части, но не целое. Это аргументы, которые до настоящего времени находят применение у теоретиков целого. Как внешнее и внутреннее, так и целое и его части образуют неразрывное единство. Идеалистический дуализм, как известно, пытается и принципиально отграничить их друг от друга. Если человеческие чувства отрываются от человеческого разума, то вся действительность кажется распавшейся на бесчисленные отдельные комплексы, которые могут быть объединены только путем сверхъестественного воздействия.

При этом Газали непоследователен. Нет сомнения, что чувства постигают предмет как целое, прежде чем они проникнут в его частности. Точно так же нет сомнения и в том, что познание внешнего предшествует познанию внутренней закономерности. Правда, ставя с самого начала сверхъестественное влияние между предметом и восприятием, Газали тем самым признает, что он не осмеливается прямо отрицать материальность внешнего мира и довольствуется прежде всего тем, что оспаривает способность человеческого сознания к познанию. Эти недостатки сконструированы произвольно. Трудности вытекают из предубеждения, с которым Газали подходит к предмету своего исследования.

Другое сомнение в достоверности аппарата человеческих чувств Газали выражает, имея в виду обман чувств. Согласно Газали, нельзя увидеть «того, что находится очень далеко, очень близко или за завесой» [3]. Обман чувств наступает, так как «то, что велико, по своему виду кажется малым; то, что далеко, кажется близким; то, что находится в покое, кажется движущимся, а то, что движется, кажется находящимся в покое» [4]. Чтобы доказать слабость чувств, Газали использует пример из астрономии. Он противопоставляет действительную величину солнца

[1] Gazali, Nische der Lichter, S. 47.
[2] Там же.
[3] Там же.
[4] Там же.

и звезд их являющемуся образу, сравнивая кажущуюся неподвижность неподвижных звезд в их движении с 500 лет и одним моментом [1]. Ребенок кажется определенной величины, тень — определенной длины, хотя оба непрерывно изменяются. Газали делает вывод: «Итак, ошибки зрения разнообразны, но разум преодолевает их все» [2]. Приведенные примеры доказывают, что Газали хорошо известны научные данные его современников. Однако он отрицает путь, благодаря которому были установлены эти данные, и сомневается в их достоверности. Разум софистически противопоставляется чувствам, для того чтобы в конечном счете получить возможность отрицать чувства и разум. Газали интересует не расширение человеческого познания, а только лишь попытка доказать принципиальную непознаваемость материальной действительности. Поэтому в конце концов все естественнонаучное познание в противоположность его первоначальным замечаниям относится к познанию только внешнего. Знание для Газали означает (в духе неоплатонизма) исключительно преодоление знания, полученного из мира чувственного, и тем самым окончательный отказ от какой бы то ни было науки.

Как известно, идеалистическая схоластика всесторонне использовала так называемые конечные причины и пыталась тем самым добиться того же, что и Газали. При этом аргументация Газали благодаря исключительным обстоятельствам возникла, в сущности, на более высокой ступени конфликта между прогрессивными и реакционными силами развития, на которой существовали широкие естественнонаучные знания. Он рассматривает причинность как наиболее опасную область для защищаемой им системы и считает атеистом каждого, кто признает причинную связь [3].

Если же занимаются так называемым доказательством бога, в котором обращаются к конечным причинам, то, разумеется, при этом абстрактно признают наличие причин. А если однажды где-либо признана причинность, то нет принципиального препятствия предполагать подобное и в природе, искать, устанавливать и экспериментально подтверждать законы природы. Согласно Газали, теологическая непоследовательность в поисках рационального обоснования бога ослабляет позицию по сравнению с подлинным исследованием. Прогресс естествознания ставит Газали в такое положение, из которого он, как позднее Юм, пытается спастись. Он пытается в принципе отрицать возможность познания закономерностей во всех областях. Хотя

[1] Gazali, Nische der Lichter, S. 51.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 89.

де Буур считает «любезным преувеличением или стилистической пикантностью»[1] то, что, согласно Ренану, Юм якобы не сказал ничего другого по данной проблеме, однако отводит Газали место *между* античным скептицизмом и современной идеалистической критикой познания. Он называет «всеобъемлющими, систематическими»[2] причины, устраняющие понятие причинности и приведенные древними скептиками, а также приписывает им больше остроумия и находчивости в логическом мышлении. В конечном счете де Буур сводит к учению Газали две новые в то время точки зрения, направленные против понятия причинности, и показывает даже тесную связь Газали с Юмом. Он указывает на попытку заменить причинность простой последовательностью во времени, напоминая о стремлении психологически вывести понятие причинности. «Благодаря этому повороту от объекта к субъекту, от внешнего восприятия к внутреннему опыту Газали, как и Августин, является пророком нового времени. Но значения своих изречений он, вероятно, не осознал»[3]. Недооценка скептицизма в системе Газали приводит де Буура к неправильным выводам.

Газали вполне сознавал значение своих положений. В «Опровержении», в 17-м пункте его 20-й нападки на материалистических философов, Газали отрицает причинность. Мунк формулирует этот пункт следующим образом: «...17. что их теория причинности ошибочна и что они неправильно должны отрицать, будто вещи могут вести себя противоположно тому, что они называют законом природы и что обычно происходит». В буквальном переводе материалистическая концепция, против которой выступает Газали, еще более характерна: «Отказ от того, что они [материалистические философы. — *Г. Л.*] называют недопустимостью разрыва между природой и привычно появляющимися вещами»[4].

В «Опровержении» он поясняет: «Философы утверждают, что связь, наблюдаемая между причинами и действиями, есть необходимая связь и что существование причины без действия или действия без причины невозможно и немыслимо»[5]. «По нашему мнению, связь между тем, что обычно считается причиной, и тем, что считается действием, не есть необходимая связь...»[6]. Далее Газали утверждает, что «одновременное существование двух вещей не указывает на то, что одна из них существует благодаря другой»[1]. Так как Авиценна уже сделал набросок истории развития земной поверхности, а энциклопедисты пытались выдвинуть своего рода эволюционную теорию, то становится ясным, чему не сочувствовал Газали. Всякое более глубокое познание в области геологии, биологии и социологии в подходящих случаях из сопоставления одного с другим делает вывод о следовании одного после другого. Газали борется прежде всего против связи причины и действия, для того чтобы спасти чудо для теологии.

Наконец, не удивительно, что Газали отрицает даже то, что огонь является действующей причиной горения, а хлеб — причиной насыщения[2]. Отрицание Газали причинности, как мы видим, не было случайным, оно занимает в системе взглядов тщательно продуманное место. Именно поэтому между предметом и воспринимающим субъектом, как уже мы показали, был помещен иррациональный, противоположный научной концепции фактор.

Скептицизм у Газали применялся столь последовательно[3], что даже процесс восприятия рассматривался скептически, для того чтобы уже из источника восприятий исключить все, что могло бы указывать на причинность. В этом Газали почти превзошел Юма. Как у всех скептиков, так и у Газали иногда вкрадывается ошибка, заключающаяся в недостаточной последовательности (иначе и быть не может), с которой он излагает свои взгляды. По крайней мере каждый скептик использует законы языка и, как правило, законы формальной логики, которые, кстати, включают в себя причинность, для того чтобы была возможность записать его мысли. Наконец, у Газали есть замечание о том, будто (иррациональный) ум вторгается во внутреннюю сторону вещей и их тайны, учит о реальности вещей и их особой сущности, проясняет «их причины и законы, от которых они происходят»[4].

Эта ошибка вкрадывается у Газали при изложении различных недостатков чувств. И у Юма есть подобные замечания, в

---

[1] T. J. de Boer, Die Widersprüche der Philosophie nach al-Gasali und ihr Ausgleich durch Ibn Rošd, Straßburg, 1894, S. 79.

[2] Там же

[3] Там же

[4] S. Munk, цит изд, стр 378.

[5] «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока», стр 502, 506.

[6] Там же, стр 506.

[1] «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока», стр. 507.

[2] См. там же, стр. 506.

[3] Жильсон ошибается, когда пишет: «Подробно излагать взгляды аль-Газали (1059—1111) — значило бы терять время, так как они намеренно воспроизводят взгляды аль-Фараби и Авиценны. Однако следует отметить что, будучи менее содержательной, чем резюмируемые ей учения, его философия столь ясно представляла последние, что в значительной степени способствовала их пониманию» (E. Gilson, Les sources gréco-arabes d'augustinisme avicennisant, цит. изд., стр. 76).

Когда Жильсон утверждает, будто Газали уточняет взгляды Фараби и Авиценны, то это означает, что Жильсон интерпретирует Авиценну в значительной мере сообразно с теоремой Газали. Жильсон прав постольку, поскольку он говорит, что детально изучать Газали — значит терять время.

[4] Gasali, Nische der Lichter, S 49.

которых его скептическая софистика ослаблена. Так как именно в разных местах «Ниши света» встречаются такие «промахи», то нельзя ставить в вину Аверроэсу, когда он упрекал Газали в недостаточной искренности. Там, где чувства дают неправильные показания, место внешнего восприятия занимает так называемое внутреннее. Таким образом, чаще всего возникает система аксиом, которая независимо от внешнего восприятия претендует на истинное содержание. Более подробного рассмотрения заслуживает собрание аксиоматических истин у Газали, которые он рассматривает как данные умом. Речь идет о следующих утверждениях: одно и то же предложение не может быть одновременно истинным и ложным. Истинное суждение может быть распространено на тождественную или подобную вещь. Существование общих понятий необходимо следует из существования единичного. Одна и та же вещь не может одновременно существовать и не существовать и в одно и то же время существовать причинно или без причины [1].

Аксиомы Газали составляются из двух групп: первая — из предложений формальной логики; вторая своими принципами выступает против объективно понимаемых противоречий движения. Отрицание тезиса о том, что могут якобы быть вещи, которые в одно и то же время существуют причинно и без причины, относится к учению о вечности мира. В тезисе признаются возникновение и гибель на основе вечного существования материи. Как можно было установить по аргументации, касающейся причинности, выбор аксиоматических истин довольно продуман, для того чтобы по возможности полнее затронуть тезисы материалистической философии. Газали настолько осознает сущность мировоззрения, против которого он борется, что в «Нише света» среди отвергаемых им догматов на первое место он ставит тезисы, утверждающие вечность мира и его движения. Так последовательно он поступает не только в своем «Опровержении философов», где главное внимание обращается на полемику с положением о том, что мир не имеет начала.

Впрочем, несмотря на подобные воззрения, реакционер Газали, как ни парадоксально это звучит, оказал прогрессивное влияние на философию Европы XIII века. Изложение «ошибок» Фараби и Авиценны рассматривалось как резюме его собственных взглядов [2]. Поэтому позднее в связи с недостаточным знанием литературы его имя иногда упоминается среди философов-материалистов и против его учения ведется борьба, как это имеет место в изданном Мандоннэ сочинении «О заблуждениях философов» («De erroribus philosophorum») [1]. Учения философов-антидогматиков изложены в работе Газали «Макасыд». Асин в своей работе «Аль-Газали» предполагает, что он, ставя перед собой эту задачу, рассматривает ее как подготовку к своему «Опровержению философов». В латинских изданиях — почти во всех рукописных и печатных — опускалось предисловие, в котором в еврейском издании излагалась точка зрения Газали. Поэтому вместе с другими Альберт мог сделать вывод, будто Газали в своих взглядах примыкал к Авиценне. Поэтому в течение некоторого времени Газали ошибочно причисляли к кругу великих философов, которых почитало прогрессивное средневековье, хотя он был самым решительным противником философского материализма [2] и ожесточенно боролся против всякого духовного и общественного прогресса.

4. АВЕРРОЭС КАК ЗАЩИТНИК ФИЛОСОФСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА

Ибн-Рошд, которому средневековая Европа дала имя «Аверроэс» — уроженец Кордовы. Он жил с 1126 по 1198 год. Его дед был известным законоведом и верховным судьей Андалузии. Аверроэс изучал теологию и юриспруденцию, которые в исламе считались единой наукой. Интересы Ибн-Рошда влекли его к поэзии и литературе и побудили заняться медициной, математикой и философией. Юношеские годы Ибн-Рошда относятся к первому периоду господства династии Альмохадов в Магрибе. В 1153 г. он жил в Марокко, где возник ряд научных центров. Здесь ему представилась возможность произвести астрономические наблюдения, которые дали ему доказательство того, что земля имеет форму шара. В период правления Абу-Якуба Юсуфа при содействии врача и философа Ибн-Туфейля он получил официальное поручение написать комментарии к сочинениям Аристотеля. Согласно его собственному сообщению, этому предшествовали беседы о вечности мира. Наряду с этим Ибн-Рошд посвятил себя широкой политической деятельности, благодаря которой он стал известен по всей стране. В 1182 г. халиф пригласил его в Марокко и назначил своим личным лекарем, а затем и судьей Кордовы. К этому времени против Аверроэса было выдвинуто обвинение в ереси. Последнее свидетельствовало о том, что просветительская сторона альмохадских учений не имела успеха.

---

[1] G a s a l i, Nische der Lichter, S. 52

[2] Согласно П. М., Бужу, Л. Готье и Карра де Во, которые своим доказательством опровергли мнение Дюгема и Ружье.

[1] Они содержали 15 положений, инкриминируемых Газали, которые Буиж считает заимствованными из «Макасыда». (P. M. B o u y g e s, Notes sur les Philosophes arabes connus aux Latins au moyen age. Mélanges de la faculé orientale de l'université Saint-Joseph, Beyrouth (Syrie), VII, Beyrouth, 1914—1921, p. 404 и далее).

[2] Там же, стр. 398, 399.

Мусульманское духовенство добилось изгнания Ибн-Рошда и сожжения его книг. Но приговор сохранить в силе не удалось. Ибн-Рошд был реабилитирован и снова приглашен в Марокко, где он умер в возрасте 72 лет. Он похоронен в Кордове. Ведя неустанную научную работу, которой он занимался наряду со своей деятельностью на политическом поприще, он создал комментарии ко многим произведениям Аристотеля, составлявшиеся им трояким способом: в виде небольших парафраз, в виде комментариев среднего размера и в виде большого комментария. Кроме того, Ибн-Рошд написал пользовавшийся широкой известностью медицинский трактат по вопросам общей терапии, используя при этом свои собственные наблюдения. Он первый исследовал функцию сетчатой оболочки глаза, а также заметил, что заболевание оспой создает иммунитет против нее. Ведя плодотворную педагогическую деятельность, он передавал свои знания многочисленным ученикам.

Ибн-Рошд был философом-материалистом и непреклонным врагом исламской ортодоксии. Его произведения имеют явно выраженную атеистическую тенденцию; опираясь на положения науки, он лишает почвы религиозные представления. Ибн-Рошд более последовательно, чем Ибн-Сина, боролся против элементов неоплатонизма и исламистского хода мыслей. Он защищает концепцию о вечности мира, творческой силе материи и учит о том, что душа умирает вместе с телом. Сознание он рассматривает как функцию материи.

Аверроэс продолжает традицию мутазилитов. Его деятельность — это непрерывная борьба с ортодоксальной мусульманской теологией. Его работа «Опровержение опровержения» является ответом Газали, который стремился уничтожить зачатки материалистического философствования. В ней он безжалостно рассчитывается со всеми, кто выступал против науки.

Так как арабские государства утрачивали свое экономическое и политическое влияние, антицерковная философия становилась для них все менее приемлемой, и поэтому Аверроэс имел большой успех в Западной Европе, переживавшей процесс медленного поступательного развития. Этому способствовали главным образом испанские евреи — врачи и ученые. Во время успешной реконкисты они свободнее других владели арабским языком, на котором писал Ибн-Рошд, и создали надежную основу для перевода его произведений на латинский язык [1].

[1] Пробуждению интереса испанской еврейской интеллигенции к Ибн-Рошду способствовал Маймонид. Вслед за Авицеброном (Ибн-Габиролем), который духовную материю ставил рядом с конкретной материей, он подробно рассматривает вопрос о вечности мира и считает его решающим для нас. К концу своей творческой деятельности он знакомится с призведениями Ибн-Рошда и рекомендует их изучать Так как сам он иногда обстоятельно пользуется работами Александра Афродизийского, то во многих отношениях это явилось подготовкой к восприятию идей Аверроэса. (По вопросу о вечности мира см.: Mose ben Maimon, Führer der Unschlüssigen, ed. Dr. Adolf Weiss, Leipzig, 1923—1924, I. Buch, S. 370, 374; II. Buch, S. 100, 109, 146, 157; об Александре Афродизийском см II. Buch, S. 27—28, Anm. 33.) Вслед за Мунком, Фосслер цитирует одного ученика Маймонида, который в письме к своему учителю восхваляет философию и сравнивает с ним Аверроэса (см. K. Voßler, Die philosophischen Grundlagen zum «süßen neuen Stil» des Guido Guinicelli, Guido Cavalcanti und Dante Alighieri, Heidelberg, 1904, S. 81, 82).

а) Идеалистическая критика Аверроэса

Хотя Аверроэс яснее, чем Авиценна, сформулировал свой философский материализм и атеизм, в литературе можно найти самые различные оценки его учения. Лейбниц отражает мнение господствующего класса феодального общества, называя учение об общем активном интеллекте «пагубной сентенцией» [1]. Итальянского левого аверроиста Помпонацци вместе с Аверроэсом он классифицирует как «врагов христианства» [2].

В «Демонстрации возможности мистерий христианской веры» Лейбниц вступил в полемику с рядом своих немецких противников, которых он называет аверроистами [3].

Оценка, данная Аверроэсу буржуазными авторами, связана с развитием капиталистического общества. В капиталистических государствах занятия арабской философией не вызываются интересом к культуре данных народов. Объективно это обусловливается необходимостью собрать некоторые знания, для того чтобы лучше грабить соответствующие страны. Научная работа по открытию мало известных текстов и их переводу является побочным результатом, который для исследователя, как правило, субъективно имеет первичное значение. Оценка соответствует изменяющимся потребностям капиталистической идеологии. Ее противоречия и противоречия буржуазного общества

[1] Лейбниц пишет: «setentia perniciosa». Он утверждает, будто аверроисты вывели это учение из воззрений Аристотеля, у которого оно было «очень ценной, соответствующей данному сочинению, сентенцией». Относительно известного места у Аристотеля смотри письмо Лейбница от 1684 г. к Людвигу фон Зеккендорфу (God. Guil. Leibnitii, Opera philosophica, instr. J. E. Erdmann, I. Bd., Berlin, 1840, S. 82). Как следует из более позднего письма к Никезу, Лейбниц неясно представлял себе связь рационалистических интерпретаторов корана, а именно мутазилитов, с «аверроистами» (см. его примечание на стр. 39). Во всяком случае, Лейбниц, очевидно, придерживался того мнения, что аверроисты, как, в принципе, и все философские материалисты, принадлежат к нонконформистам.

[2] G. W. Leibniz, Philosophische Sehriften, I, 2. Reihe, Akademie-Ausgabe, Darmstadt, 1926, S. 176. Brief an Arnauld.

[3] Там же, I, 6 серии, стр. 495. Примечание к 7-й строке этой «Demonstratio Possibilitatis Mysteriorum Fidei Christianae» гласит: «De una Veritate Philosophica et Theologica contra Averroistas, Hofmannum, Slevogtium». Впрочем в этом сочинении, написанном в 1668—1669 гг., Лейбниц пытается занять примирительную позицию. Он утверждает, будто в вопросе о субстанциальных формах Платон, Аристотель, стоики и Аверроэс занимали одинаковую позицию (там же, стр. 510).

отражаются в арабистике. Первый биограф Аверроэса, Ренан, считает его весьма вольным интерпретатором перипатетизма, который сам истолковывался еще более вольно[1]. Историю аверроизма он называет историей «невероятного абсурда»[2], завершавшегося отказом от сверхъестественного, чуда, ангелов, демонов, божественного вмешательства, объявлявшего религии и основанные на них моральные воззрения суеверием[3]. Ренан говорит, что «ни Аристотель, ни Аверроэс никогда не думали о том, что к этому когда-то можно будет свести их учение»[4]. Он считает, что «легенда» о нечестивом Аверроэсе, который якобы был неверующим, атеистом и материалистом, возникла только в XIII столетии.

Наряду с этим Ренан в своей работе защищает мнение, которое совершенно отличается от указанных замечаний. Как он сообщает, Ибн-Рошд не скрывал того, что некоторые из его учений, например учение о вечности мира, противоположны концепции всякой религии. Он указывает, что в разное время атеизм Аверроэса проявляется еще более откровенно. Ренан пытается доказать, что приписываемое Аверроэсу учение «о трех обманщиках» действительно содержалось в зародыше в его работах. Все вновь и вновь, доказывает Ренан, обнаруживаются высказывания, в которых отождествляются учения иудейства, ислама и христианства. Индифферентность по отношению к религии является якобы одним из упреков, которые Газали бросал философам в целом. В комментариях к «Государству» Платона, по мнению Ренана, наиболее очевидно обнаруживается иррелигиозность Аверроэса. Таким образом, для Ренана Аверроэс в толковании этого текста является законченным рационалистом, чистым философом, который следует по пути разума, который отказывается всерьез принимать теологов, поскольку они так же ограничены в своих мнениях, как и невежественная толпа, которого якобы вполне можно сравнить с материалистами XVIII века. В высказываниях Аверроэса, соответствующих условностям его времени, Ренан видит только меры предосторожности от возможного преследования[5]. Противоречивая оценка Аверроэса выступает у Ренана в такой сильной мере, что не дает возможности прийти к какому-либо решению. Мунк считает, что, несмотря на свою философскую концепцию, столь мало соответствовавшую религиозной вере, Аверроэс был якобы добрым мусульманином[1]. В этом смысле основную общую черту его учения можно будто бы заметить у всех других арабских философов и рассматривать как «доктрину Аристотеля, видоизмененную с помощью известных неоплатонистских теорий»[2].

Мандоннэ указывает, что арабская цивилизация с ее значительной научной активностью, «своими исследованиями и позитивными наблюдениями добавила важные черты к фонду античного знания»[3]. По вопросу об отношении Аверроэса к защитникам ислама он замечает, что Аверроэс агрессивно выступал против великих религиозных систем, потому что подвергался резким нападкам представителей религиозного авторитета[4]. Мандоннэ прямо подчеркивает, что Аверроэс тем самым противопоставляет себя Аристотелю, который «действовал на почве чистого разума, не критикуя имевших хождение взглядов своих современников на священные вопросы»[5].

Целлер в своей «Философии греков» защищал эту точку зрения и примыкал к Мандоннэ[6] Макдональд выражается несколько бесцветно. «Разум, — пишет он, — высший элемент человеческой сущности. Но он один неподкупен и объединяется с активным интеллектом, единственно оставшимся от бога. Здесь перед нами начало учения, которое позднее под названием аверроизма и пантеизма проходит через научные школы Европы»[7]. Он замечает отсутствие у Аверроэса «живой серьезности» Газали и считает, что Аверроэс «неспособен достигнуть его оригинальности»[8]. Макдональд полагает, что в своем ответе на работу Газали «Опровержение философов» Аверроэс прежде всего «тщательно скрывал свою великую ересь»[9].

Карл Фосслер в своей работе, посвященной «Божественной комедии» Данте, называет Аверроэса «самым поздним и наиболее выдающимся мыслителем арабов». Его главным достижением он считает концепцию вечно живой материи, которая якобы ведет к «атеистическому натурализму». У Фосслера нет никакого сомнения относительно противоположности взглядов Аверроэса и взглядов Альберта и Фомы Аквинского[10].

---

[1] E. Renan, цит. изд., стр. 345.
[2] Там же.
[3] Там же.
[4] Там же.
[5] Это сопоставление заимствовано из работы Леона Готье «Теория Ибн-Рошда (Аверроэса) об отношении религии к философии», в которой на стр. 1—9 имеются соответствующие указания (Léon Gauthier, La théorie d'Ibn Rochd (Averroes) sur les rapports de la religion et de la philosophie, Thèse pour le doctorat ès-lettres, Publication de l'ecole des lettres d'Alger, Bullet. de correspond. afric. 41, Paris, 1909).

[1] Munk, цит. изд., стр. 455.
[2] Там же.
[3] P. Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIIIme siècle, Freiburg (Schweiz), 1889, p. XXI.
[4] Там же, стр. CLXVIII.
[5] Там же.
[6] E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, II. T. 2. Abt., 4. Aufl, Leipzig, 1909, S. 440.
[7] D. B. Macdonald, цит. изд., стр. 251.
[8] Там же. стр. 257.
[9] Там же, стр. 286.
[10] K. Voßler, Die göttliche Komödie, I. Bd., I. T., Heidelberg, 1907, S. 160, 162.

Готье осуждает де Буура за то, что у него не нашлось ни единого слова против точки зрения, согласно которой Аверроэс — убежденный рационалист[1]. То, что в противоречивых выводах Ренана означает лишь смягчение просветительской позиции, начиная с работ Мерена, все больше выступает на первый план Цель их — умалить значение Авиценны и Аверроэса В Авиценне Мерен еще видит «известную оригинальность», «довольно большое место у него» занимают якобы «мистические трактаты»[2] «Это развитие» Аверроэс, по его мнению, «завершил тем, что по сравнению с Авиценной он придал еще более ясно выраженную теологическую направленность первоначальному перипатетизму[3]

Мигуэль Асин Паласиос превзошел Мерена Так как комментарии к работам Аристотеля оказали значительное влияние на Фому Аквинского, так как с основным философским ходом мыслей Фома познакомился только через Аверроэса и так как из текстов Фомы Аквинского очевидны ссылки на Авиценну и Аверроэса, Асин Паласиос делает Аверроэса своего рода предшественником Фомы Аквинского. Асин причисляет Аверроэса, Маймонида и Фому Аквинского к тем, кто в религиях ислама, иудейства и христианства пытался осуществить страстно желаемое примирение догмы и философии[4] Поскольку Фома Аквинский учился у Аверроэса, хотя он и фальсифицировал содержание его учения, Асин пытается обнаружить у Аверроэса теологию. Асин, подхватывая вышеприведенное замечание Ренана, выдает материализм Аверроэса за легенду и создает теологизированного Аверроэса. Как утверждает Асин, Аверроэс не только не поддерживал учение о двойственной истине, но «страстно отвергал» ее[5]. Асин считает, что материалистический Аверроэс возник в результате преувеличений аверроистских христиан, которые, «то ли по невежеству, то ли со злости»[6], придали словам Аверроэса то значение, которого они в понимании автора не имели Таким образом, в конечном счете Аверроэс занимает в исламе такое же место, как Фома Аквинский в христианстве, а сам Аверроэс рассматривается как отец церкви.

Готье не осмелился сказать это. Однако он также объясняет влияние Аверроэса на европейское средневековье концепцией, которая была названа Ренаном легендой[1], и утверждает: «Он абсолютный рационалист, поскольку он обращается к философии Для него не существует ни мистерий, ни так называемого чуда Он антирационалистичен, фидеистичен, когда речь идет о народе»[2].

Из одной ранней работы Макса Хортена видно, что он ценил в Авиценне естествоиспытателя. Через несколько лет он присоединяется в оценке Аверроэса к Асину, утверждая, что «защиту исламской ортодоксии» у Аверроэса следует «рассматривать как основную тенденцию, какой она была и у Авиценны и Фараби»[3]. Хортен называет Аверроэса «апологетом корана»[4] и считает, что можно отметить следующее: «Как при этом в аверроистских кругах могла возникнуть сказка о вольнодумии и враждебности Аверроэса к религии, — это особая проблема, которая касается главным образом истории христианской схоластики», которая, «однако, неразрешима без рассмотрения ошибок, допущенных при переводе сочинений Аверроэса на латинский язык»[5]. Все дело именно в этих ошибках при переводе.

К этому мнению Хортен пришел в результате изучения «Опровержения опровержения»[6], которое он переводил с арабского и при этом сравнивал его с изданной Мюллером

---

[1] L Gauthier, La théorie , цит изд, стр II
[2] A F Mehren, Etudes sur la philosophie d'Averrhoés, «Le Muséon», t VII, Louvain, 1888, p 619
[3] Там же
[4] Miguel Asin y Palacio, El Averroismo Teológico de Santo Tomas de Aquino Homenaje á D Francisco Codera, Estudios de Erudición Oriental, Saragoza, 1904, p 272
[5] Там же, стр 304
[6] Там же, стр 305

[1] L Gauthier, La théorie. , цит изд, стр 1
[2] Там же, стр 180
[3] Averroes, Widerlegung, S III, IV
[4] Там же, стр IV Альдо Миэли называет хортеновское издание работы «Опровержение опровержения» лишь пересказом и часто сводным изложением чужих мыслей (A Mieli, цит изд, стр 191); эта оценка не соответствует ее действительному значению Буиж знал уже большее количество слабых мест, отдельных неточностей, неопрятностей в немецком тексте и в выборе специальных философских выражений Подобно Готье, де Бууру и другим, он указывает на точность латинских переводов с арабского По скольку в философском отношении обе версии позволяют прийти к одним и тем же выводам, то претензии, предъявляемые к Хортену, несущественны
[5] Там же
[6] Впрочем, как и средневековые переводчики, Хортен опустил многочисленные цитаты, служащие украшением корана, поскольку их второстепенное значение очевидно Что касается ошибок перевода, то следует заметить, что, вопреки своим намекам, Хортен не нашел в латинском «destructio» никаких искажающих смысл ошибок, и на основе текста, переведенного Хортеном с арабского языка, без труда может быть доказан материализм Ибн-Рошда Одна замеченная Ваджой ошибка в переводе оказалась незначительной (G Vajda, Averroes a-t-il cité le Talmud, Archives d'histoire doctrinale et litteraire du moyen âge, année 1949, Paris, 1949, p 267—270) В противоположность Жильсону Ваджда указывает, что, вопреки цитате из талмуда, появляющейся в промежуточном еврейском переводе, которую перенял Кало Калонимус, латинский оригинал содержит вставку, заимствованную из Корана Как, в частности, было показано при рассмотрении взглядов Ибн-Рошда на общество, он имел обыкновение доказывать, ссылаясь на коран, все то, что соответствовало его концепции Для оценки ошибки в переводе довольно характерно, что еврейский переводчик изменил текст, так как хотел выразить свое неудовольствие учением Ибн-Рошда о вечности мира

«Философией и теологией Аверроэса». Подобные ошибки, по мнению Гарри А. Вольфсона, следует порицать. Он говорит о «неподлинных взглядах, приписываемых Аверроэсу так называемыми аверроистами»[1].

Хотя перевод Хортена «Destructio destructionis», как гласит латинское название «Опровержения опровержения», ориентировался на католическую схоластику, даже на основе его можно восстановить философский материализм Аверроэса. При недавней проверке выявилось полное соответствие между содержанием арабских комментариев и их латинскими переводами, с помощью которых Европа усвоила учение Аверроэса. На возражение, выдвинутое Асином против Мандоннэ, будто латинские переводы арабского оригинала непригодны, последний отвечает: «Бесполезно говорить вместе с Асином, что средневековые переводы являются варварскими. Во всяком случае, они очень ясно и хорошо выражают то, что они хотят сказать»[2].

Буиж разделяет мнение Мандоннэ. Кроме того, он указывает Хортену, что тот недостаточно знает латинские переводы «Комментариев» и других работ Ибн-Рошда и уже поэтому его оценка не имеет под собой действительного фундамента. Так, Хортен упоминает лишь неполный латинский перевод «Опровержения», не принимая во внимание его полное издание[3]. Следовательно, тезис о роли ошибок в переводе Буиж отклоняет. Так как даже блестящий арабист Хортен при сравнении арабского и латинского текстов не был в состоянии доказать наличие указанных ошибок, то этот факт больше доказывает правильность суждения тех философов, которые в течение столетий позитивно разрабатывали вопросы, связанные с Аверроэсом. Тем самым вполне доказана несостоятельность связанного с утверждением Хортена принижения крупной школы латинского аверроизма. Между тем Буиж делал доступными известные европейскому средневековью произведения, написанные на арабском языке, издавая их с критическими примечаниями к тексту. По его инициативе в 1928 г. Международный конгресс востоковедов в Оксфорде решил взяться за эту задачу. Сам Буиж начал с издания следующих арабских текстов: Газали, «Опровержение философов» (1927); Аверроэс, «Опровержение опровержения» («Destructio destructionis» (1930); Аверроэс, «Средние комментарии к книге Аристотеля о категориях» (1932); Аверроэс, «Большие комментарии к «Метафизике» Аристотеля», I (1938), II (1942), III (1944); Фараби, «О разуме» (1938). Обстоятельно изучая арабские тексты и сравнивая их с латинскими переводами, Буиж в 1949 г. при сопоставлении текстов не нашел ничего, кроме некоторых ошибок в написании[1]. Для этого переводчики учли даже варианты различных арабских рукописей, имевшихся в наличии[2].

Это выдающееся достижение стало возможно благодаря тому, что Буиж оценивал Ибн-Рошда иначе, чем Хортен[3].

Мнение Буиж относительно выдающегося значения Аверроэса не является общепринятым. Самым распространенным является метод, с помощью которого Ренан запутывает вопрос о дальнейшем влиянии аверроистского просвещения. Это чувствуется и у Буиж. Ренан смягчает свои хвалебные слова, подчеркивая связь Ибн-Рошда с философией *ислама* и приписывая ему, таким образом, соединение науки с религией. Философию и теологию Аверроэса с его двумя основными сочинениями «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между мудростью и религиозным законом»[4] и «Спекулятивная догматика» Готье сделал предметом увлекательного исследования. Его выводы — это нечто среднее между выводами Асина и

---

[1] «Ложные взгляды, приписываемые Аверроэсу так называемыми аверроистами» (H. A. Wolfson, Plan for the Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem. Speculum, vol. VI, № 3, Cambrige-Mass., 1931, p. 414).

Хотя Вольфсон поддерживает идеалистические попытки представить Аверроэса сторонником реакционной идеологии, он дает хороший обзор известных до 1931 г. рукописей комментариев Ибн-Рошда к произведениям Аристотеля на арабском, еврейском и латинском языках, а также обзор всех вообще известных кратких, средних и больших комментариев Аверроэса. Утверждение Вольфсона, будто Ренан в своей работе «Аверроэс и аверроизм» заимствовал определенное замечание Мунка о комментарии de caelo, неверно хронологически, ибо книга Ренана вышла в свет в 1852 г., а «Сборник» Мунка — только в 1859 г.

[2] P. Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroisme latin ans XIIIme siècle. Ime partie, Etude critique, Louvain 1911 — Les Philosophes Belges, t. VI, p. 154, IIme partie, Textes inédites, Louvain, 1908 — Les Philosophes Belges, t. VII. В дальнейшем цитируется: Mandonnet, I или II).

[3] P. M. Bouyges, Notes, цит. изд., стр. 401.

[1] «Наконец, я указываю, что в арабско-латинских переводах, правда редко, но неожиданно, возникают новые источники ошибок. Алфавитные знаки арабских букв вместо их названий служили иногда для обозначения «Книг» в ссылках; соответствующие им латинские буквы были похожи на цифры. Отсюда ряд ошибок, которые нелегко обнаружить при помощи одной латыни» (P. M. Bouyges, Annotations à l'Aristoteles Latinus relativement au grand commentaire d'Averroes sur la Métaphysique в «Revue du moyen âge latin», t. V, Straßburg, 1949, p. 218).

[2] Там же.

[3] Хортен ставит Газали выше Аверроэса. Буиж высказывает следующее мнение: «Господин Хортен хорошо сказал и повторил, что Аверроэс не является величайшим философом ислама. При этом остается в силе, что Аверроэс говорит о проблемах философии с осторожностью и редкой точностью, которые достойны человека, прокомментировавшего бо́льшую часть произведений Аристотеля» (P. M. Bouyges, Notes.., цит. изд., стр. 400).

[4] Как указывает Хюбш, в конце XV века Элиа Дельмедиго в своем «Испытании религии» в философской части ввел большую выдержку из этого произведения (A. Hübsch, Elia Delmedigo's: Bechinath ha-dath, und Ibn Roschd's: Façl ul-magal, «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums», Krotoschin, 1883, S. 557).

Ренана, в чем обнаруживается идеалистический исходный пункт Готье.

Романист Карл Фосслер в ранний и зрелый периоды своего творчества осознал основную черту философии Ибн-Рошда. Фосслер сводит к аверроизму просветительский элемент ранних итальянских и южнофранцузских идейных течений XIII века. Правда, для него это «дурной путь», на который «на помочах ведет Аверроэс». Фосслер как раз настолько не понимает аверроизма, насколько это когда-либо было возможно[1]. Правда, он осознает пристрастие Ибн-Рошда к научному мышлению и данную тем самым противоположность теологии. Ему известны многочисленные материалы, которые, соприкасаясь с христианским образом мышления. приводят к этому конкретному содержанию. Аверроизм для него в этот период еще основывается на «гордом рассудочном свободомыслии»[2], имеющем тенденцию к объективному познанию. Тем не менее Фосслер сумел найти в Ибн-Рошде эзотерика, который отмежевывается от якобы глупой веры масс.

Именно сочинение «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между мудростью и религиозным законом» вопреки сомнениям Буиж[3] и выясняет вопрос о действительных убеждениях Аверроэса, и прежде всего вопрос о его отношении к народным массам[4]. Бернард Ландри предлагает оценку, которая соединяет экономизм с основными вариантами империалистической идеологии. Он говорит об огромном влия-

[1] K. Voßler, Die philosophischen Grundlagen, цит. изд., стр. 84, 94.

[2] K. Voßler, Südliche Romania, Leipzig, 1950, Aufsatz von 1929, S. 245. «Здесь достигла эффективности вера арабских и еврейских мыслителей в силу абстрактных спекуляций, которую нельзя было больше угасить. Аверроэс и его школа создали реализм четких понятий, можно было бы сказать — религию, даже суеверие науки, и предались просветительскому пылу и гордому рассудочному свободомыслию, против которых в позднее средневековье хотя и вели самую яростную борьбу, однако никогда не могли уничтожить».

«Я не знаю, кто бы до Аверроэса с подобной проницательностью и уверенностью понял бы, что существует сверхчувственное, сверхиндивидуальное, сверхличное научное познание, исследовательское мышление, в котором беспрекословно связывается субъективный и объективный ум, или, как тогда говорили, пассивный и активный интеллект».

[3] Буиж считает недостаточно доказанным то, что Аверроэс стал апологетом корана, а его отношение к религии — неясным (P. M. Bouyges, Notes.., цит. изд., стр. 401, 402).

[4] Б. Гейер особенно четко отражает наиболее распространенное идеалистическое мнение, не соответствующее фактам, когда в своей «Патриотической и схоластической философии» («Patriotischen und scholastischen Philosophic, 1951, цит. изд., стр. 314—315), присоединяясь к выводам «Рассуждения, выносящего решение...», опубликованного Мюллером, в конечном счете заключает, что «субъективно Аверроэс, наверное, был убежденным мусульманином», и считает, что в борьбе между Газали и Ибн-Рошдом речь идет только о «разногласии мнений внутри ислама между верующими мусульманами с двух сторон».

нии арабской философии на образование философских и социальных понятий[1]. Хотя он и принимает анализ Готье, у него нет никакого сомнения относительно антихристианского влияния Аверроэса. Политическое воздействие аверроизма на борьбу между папой и центральной светской властью для него ясно. Оценка Ландри в этом понимании содержит весьма конструктивный характер. Здесь исходным пунктом является замечание о социальном идеале Аристотеля. Это «ассоциация землевладельцев, посвящающих философии свободные часы, которыми они обязаны труду своих рабов»[2].

Ландри приписывает комментатору Аристотеля мысль, будто философской и политической концепцией он намекал на общество аристотелевского времени, на общество рабов. Уже попытка рассматривать организацию общества как научную проблему означает для Ландри «неосознанный материализм»[3]. По отношению к политике «любви к человеку», находившейся под влиянием Аверроэса, святой Августин выступал в оппозиции против рационализма противников римской церкви. Механизация человеческих отношений, как она мыслится Ландри, не может «устоять перед внутренним прогрессом» августинизма[4]. В аверроистском обществе человек должен быть лишен любви, которую так обильно раздает церковь (opera operata). Таким образом, Ландри предвосхищает то, что проповедуют пропагандисты американского империализма в Западной Германии. Во всяком случае, Ландри признал факт общественного влияния аверроистской философии, так же как и ее антиерархическую направленность. Этого вполне достаточно.

Таким же образом аргументирует Этьенн Жильсон, когда обвиняет аверроизм и Ибн-Рошда в бесплодности. Он касается лишь господствующей идеологии феодального средневековья, считая, что в эпохи расцвета средневековья в философской мысли не возникло якобы никакой самобытной идеи. Замечание Жильсона относится к идеологии господствующего класса конца средних веков. Соединение откровения и науки должно было привести к бесплодности. К Ренессансу пришли не вместе с Бонавентурой и Фомой Аквинским, а вопреки им. То, что оказывается верным по отношению к идеалистической схоластике в понимании Жильсона, не имеет значения в применении к материалистической схоластике (materialistische Scholastik). Аверроисты, вопреки религиозным истинам, до тех пор апеллировали к разуму, давая всем классам прогрессивные идеи, пока в результате крушения старых общественных отношений не

[1] B. Landry, L'idée de chrétienité chez les scolastiques du XIII-e siècle (Collection historique des grands philosophes), Paris, 1929, p. 89.

[2] Там же, стр. 114.

[3] Там же, стр. 211.

[4] Там же, стр. 115 и далее.

возникли более зрелый философский материализм и естествознание, Ренессанс, Реформация и Крестьянская война в Германии [1].

Неправильная интерпретация, начало которой положили Асин и Хортен, с победой идеологии, соответствующей современному империализму, получила дальнейшее распространение.

Правда, швейцарский философ Манзер не присоединился к этой интерпретации. Он ссылается на Хортена, но констатирует, что Аверроэс, величайший из «западноарабских философов», «сильно преувеличив», распространил принцип индивидуации на материю, что характеризует его монистическую тенденцию. Чисто духовной сущности, даже богу, отказано во всякой формообразующей силе в пользу материи [2].

Альдо Миели перенес это неправильное толкование в работу об «арабской науке», задуманной им как справочник. Он считает, что у Ибн-Рошда можно найти серьезное желание привести в соответствие взгляды Аристотеля с религией. Точно так же он полагает, что следует установить несоответствие между учением, распространенным в Европе под названием аверроизма, и учением «благочестивого мыслителя» из Кордовы [3]. Хотя Луиджи Стефанини предпочитает стиль, основанный на доказательстве по аналогии, он отделяет Ибн-Рошда как от Платона, так и от сторонников теории гармонии между религией и философией. Он называет позицию Ибн-Рошда монистичной. Стефанини считает, что можно с уверенностью признать «чистый рационализм», который «избежал всякого мистического имажинизма» [1].

В одной из своих последних работ Карл Фосслер соответственно изменил свою прежнюю точку зрения на Ибн-Рошда, хотя в то время он хотел отмежеваться в политическом отношении от немецкой реакции. Просветительский элемент интересует его меньше. Фосслер подчеркивает «честность Аверроэса и его желание установить согласие и мир между религией и философией» [2], союз, который исторически осуществился между левой мистикой и материалистической философией, подобно тому как в настоящее время в различных формах имеет место союз между левыми католиками, верующей церковью и философами-материалистами. К сожалению, теоретически Фосслер не может проанализировать это обстоятельство. Он приравнивает Луллия — антиаверроиста и мистификатора, к Ибн-Рошду [3].

Так как религия и философия, по мнению Фосслера, находились у Аверроэса, по-видимому, в согласии друг с другом, то он считает, что картина мира у Аверроэса могла быть только неисторической, далекой от всех политических страстей. Но он указывает на одну сторону, которая кажется ему особенно опасной, — такую спорную точку зрения он защищал в 1945 году. Поскольку, согласно Фосслеру, в системе Аверроэса нет места для личности, эту систему можно объединить с «мистицизмом катаров или альбигойцев и тому подобных течений, даже с мистикой францисканцев» [4], в чем «следует усматривать особую опасность этого учения» [5]. Упомянутые движения масс он считает опасными, потому что их движущими силами были повседневные политические интересы или (!) потому что они дали волю своим страстям и были свободны от оков искусственности. Вследствие этого он считает, что нужно выступить против «надругательств и материалистического разложения основных духовных ценностей» [6]. Наивность старческой работы позволяет Фосслеру воспроизвести то, чего добивается ведущая линия буржуазной интерпретации при империализме, но это редко выражается столь точно. Объединение знания с верой должно

---

[1] См. E. Gilson, L'esprit de la philosophique médiévale, II, Paris, 1932, p. 209: «Таким образом, греческая философия, разбавленная христианским откровением, сохранилась в этом смешении Аристотеля и неоплатонизма и существовала в течение нескольких веков — с XIII по XVI век, и до сих пор неизвестно, что она породила когда-либо оригинальную идею. Именно аверроисты полностью могут удовлетворить тех, кто будет сожалеть о том, что средневековье, использовавшее греческую философию, не запретило себе отказаться от ее буквы, или, наоборот, как бы ни хотели найти для удобства истории прямолинейные упрощения, поскольку средневековье предавалось наиболее систематической игре словами, аверроисты давали в этом полное удовлетворение. «Ипседикситизм» был их делом, а не делом святого Бонавентуры или святого Фомы Аквинского». В более поздней работе Жильсон дает краткую характеристику Ибн-Рошда, в которой в другой связи сказано о величии его дела, ставящего философию на уровень науки. «За отсутствием полной неподвижности, которая несовместима с потенциальностью его материи, универсум изменения имеет по крайней мере тот постоянный элемент, что он никогда не перестает изменяться» (E. Gilson, L'être et l'essence, Paris, 1948, p. 69). Эта «субстанциалистская онтология» вновь и вновь повторялась в сочинениях аверроистов (там же).

[2] G. M. Manser, Das Wesen des Thomismus, Freiburg (Schweiz), 1935, S. 624, 3. verb. und erw. Aufl., Freiburg (Schweiz), 1949 (Schriftenreihe des «Divus Thomas», «Jahrbuch für Philosophie und Spekulative Theologie, V. Bd), S. 651.

[3] A. Mieli, цит. изд., стр. 192: «Таким образом, с точки зрения ортодоксального исламизма можно бы упрекнуть Ибн-Рошда во многих идеях, которые противоречат окончательно принятой системе, но зато нельзя сомневаться в его глубокой вере и искреннем желании найти соответствие между Аристотелем и принципами своей религии. Наоборот, мысль о том, что христиане формировались, опираясь на его учение и даже под влиянием его личности, была совершенно иной и все больше и больше развивалась в неблагоприятном для набожного кордовского мыслителя направлении».

[1] L. Stefanini, цит. изд., стр. 316: «...выводит с уверенностью свой истинный рационализм в противоположность всякому мистическому имажинизму».

[2] K. Voßler, Südliche Romania, цит. изд., стр. 160; статья 1945 года.

[3] Там же, стр. 171.

[4] Там же, стр. 163.

[5] Там же.

[6] Там же, стр. 171.

сделать бездейственными знание и науку, то есть те факторы, с помощью которых просвещают и мобилизуют народ. Кажущаяся пассивность учения Аверроэса, по-видимому, для Фосслера дана вместе с недостаточной иррационализацией человека, — точка зрения, с которой никак нельзя согласиться.

Аргументация Фосслера имеет тот недостаток, что она предполагает, будто философия Ибн-Рошда совместима с ортодоксией. Но так как материалистические тезисы философии Ибн-Рошда противоречат ее религиозным истинам, то и идеалистическая интерпретация постоянно находится в противоречии с объективным положением вещей.

Фишль ищет другой путь. Он признает, что Аверроэс отказался от «догм своей веры»[1] и именно в отношении учения о вечности мира, причинности в природе и смертности души, но по-прежнему придерживается мнения, будто Ибн-Рошд хотел остаться верующим мусульманином. Предположив безусловное единство земной науки и божественного откровения, он якобы практически сделал вывод о двойственной истине, хотя теоретически выступал против нее. Причиной этого является будто бы то положение, что наиболее достойное служение богу заключается в познании природы и что истина — в философии. Фишль воздерживается от какой-либо оценки. Его антипатия к Аверроэсу проявляется трояко. Особыми почестями, которые не выпадают на долю Ибн-Рошда, пользуется Авиценна, так как он еще признавал бессмертие души. Поэтому, считает Фишль, его работы использовали все более поздние ученые средневековья. Он умышленно умалчивает о применении учения Ибн-Рошда именно томистской философией.

Точно так же он не согласен с тем, что Авиценна будто бы не выделялся в свое время. Доказано противоположное. О понимании, которое он находил у своих современников, сообщил Шахрастани. Поэтому между Авиценной и Аверроэсом не существует противоположности. О том, что оба арабских философа фактически боролись против ортодоксальной идеологии, Фишль замечает лишь косвенно.

Только касаясь Помпонацци, Фишль пытается осыпать учение о двойственной истине моральными упреками. Оно будто бы является охранной грамотой любой формы бесхарактерности[2]. Он указывает, что это учение разрывает связь между откровением и наукой. Конечно, теоретику католицизма, церковь которого преследовала малейшие отступления от догмы кострами, пытками и тюрьмами, не к лицу выступать с подобными упреками. В своей последней работе Готье решительнее, чем прежде, отчасти даже в противоположность к более старым выводам, подчеркнул ориентацию Ибн-Рошда «на философию». Однако он придерживается своего мнения, высказанного в 1909 году будто у Ибн-Рошда существует единство веры и знания. То, что Падуанская школа защищала учение о двойственной истине, можно, вероятно, объяснить незнанием соответствующего трактата. Кроме того, Готье проводит строгое различие между «подлинным аверроизмом» и (якобы) легендарным Аверроэсом аверроистов[1]. Но так как Готье рассматривает Ибн-Рошда как подлинного основателя схоластики, то он должен отказаться от упреков. Так, например, Луи Гардэ возражает ему, что он недооценивает мутакаллимов как теоретиков мусульманской теологии. Мутазилиты якобы также были прежде всего религиозными людьми и только во вторую очередь философами[2].

Чтобы определить место политики в философии Аверроэса, Э. И. Розенталь анализирует комментарии Ибн-Рошда к «Государству» Платона. По сравнению с Миели, Готье и Асином он иначе способствует выявлению целого ряда до тех пор мало известных или не принимаемых во внимание фактов. Розенталю не удается сделать из них выводы, соответствующие их содержанию и опровергающие утверждения Асина, Готье и Миели. В своих выводах он больше склоняется к Асину, чем к Готье, считая, что Готье убедительно доказал полную несостоятельность и ложность выдвинутого по отношению к Ибн-Рошду «упрека» в нерелигиозности. В остальном он также критикует Готье справа. Средневековье этими авторами оценивается как религиозное, а наличие противоположных элементов оспаривается. Розенталь рассматривает религию и рационализм как весьма возможную противоположность, утверждая, будто средневековью совершенно чужд «рационализм». Впрочем, непонятно также, каким образом Готье смог установить у Аверроэса подчинение религии философии[3]. Действительным парадоксом является то, что, приводя некоторый достойный внимания материал, Розенталь отказывается признать у Готье даже зачатки прогрессивной буржуазной точки зрения. При этом Розенталь очень искусно использует непоследовательности, которые можно легко найти у Готье[4].

---

[1] J. Fischl, цит. изд., I, стр. 270.
[2] Там же, II, 1950, стр. 30.

[1] L. Gauthier, Ibn Rochd (Averroès), Paris, 1948, p. 68.
[2] L. Gardet, Iüber Gauthiers Arbeit, в «Philosophie et Loi religieuse en Islam et dans le Judaisme médiéval», «Revue Thomiste», № 14, St. Mascimin, 1951, S. 676. (Он ссылается при этом на мнение Ахмеда Амина, являющегося также антирационалистом: «Duha al-Islam», t. III, Kairo, 1943.)
[3] E. I. J. Rosenthal, The Place of Politics in the Philosophie of Ibn Ruschd, «Bulletin of the School of Oriental and African studies», University of London, XV, 1953, p. 254, 255.
[4] Там же. «При различии, проводимом Готье между религией — которая является сущностью «прагматического порядка», — и философией — которая является сущностью, относящейся к «области чистой мысли», — не учитывается

Для Розенталя, а не для Ибн-Рошда, основная проблема состоит в том, чтобы разум «согласовать» с пророчествами и верой.

б) Элементы материализма в философии Аверроэса

Вершиной философского материализма Ибн-Рошда[1] является учение о первичности несотворимой, вечной материи, ее движении и познаваемости. В учении этом слились воедино элементы идеологии прогрессивного класса — ранней буржуазии, — демократическая тенденция и научные запросы естествознания. Философский материализм касается в первую очередь вопросов теории познания, находящейся в тесной связи с проблемами естествознания.

Так же как и Авиценна, Ибн-Рошд полемизирует с идеалистической стороной аристотелизма — проблемой материи и формы. Его прогрессивность обусловлена более развитой классовой позицией. Ибн-Рошд стремится устранить введенный Платоном идеалистический тезис о раздвоении объективной реальности и тем самым представить материю как единство формы и содержания.

Аверроэс примыкает к Авиценне и пытается распутать запутанный клубок идеалистических понятий, с помощью которых каждую сторону действительности превращают в оторванные друг от друга «субстанции», «потенции», «акциденции». На самом деле, материальный мир следует понимать только как движущуюся, единую, объективную реальность. Языком традиционных понятий Ибн-Рошд борется за доказательство того, что источник движения существует в самой материи.

Аристотель утверждал: «...форма также (или как нам ни назвать в чувственной вещи ⟨ее⟩ образ) не возникает, и в отношении к ней процесс возникновения не имеет места»[1]. То же самое он полагает и относительно «сути бытия»[2]. Ибн-Рошд приходит к противоположному выводу, что если форма абстрагируется от материи, она не может более изменяться, не может ни «быть произведенной, ни производить». Иными словами, как понятие она показывает состояние, а не живое движение. Абстрагированный образ не находится больше в процессе становления и возникновения. Всякая возникшая путем абстрагирования форма оторвана от объективного процесса развития. Она не может, следовательно, оказывать влияния на материю. На нее действует только то, что имеется в ней самой[3]. Вследствие этого «сущностью вещи» является сама материя. Ее сущность заключается в ней самой.

В своих комментариях Аверроэс исходит из той же предпосылки, что и Аристотель, но делает отсюда противоположный вывод. При обосновании этого он затрагивает существо постановки вопроса. Форма не имеет собственного происхождения, так как материю могут изменить только такие причины, которые коренятся в ней самой. Вне материи нет никакой «причины форм», которая могла бы передать ей собственное бытие и тем самым заставить ее принимать участие в движении и развитии. «Ничто не изменяет материи, что не находится в ней

этот важный пункт». «Подобно некоторым другим ученым, он приписывает Аверроэсу рационализм, совершенно чуждый средним векам и близкий к рационализму Просвещения XVIII века. Это ясно из его утверждения: «Может быть, лучше сказать, что символ откровения — религия, необходимая для масс, полезна, но что только философия полностью истинна». Или: «Догматическое обучение, даваемое различными религиями, имеет целью, в отличие от философии, не умозрительную истину, но только моральную полезность для всех в будущей жизни». Следует помнить, что средневековый философ представлял собой единую личность, не раздвоенную между традиционалистом в так называемой религии и (суверенным) интеллектом в философии; это тем более верно, что в средние века не существовало спекулятивной философии в ее абстрактной чистоте и суверенной независимости; существовала только религиозная философия, обусловленная законом, данным в откровении, учившем совершенной истине; и, можем мы добавить, существовала только одна истина, к которой стремились как «религия», так и философия, хотя и различными путями. Действительная проблема состояла в том, чтобы согласовать открытия человеческого разума, сделанные с помощью демонстративных аргументов спекулятивного философа, с учениями о законе божественного откровения, выраженного в пророчестве и воплощенного в шариате».

[1] Морис де Вульф признает у Ибн-Рошда то, что он отрицает у аль-Кинди, Фараби и Ибн-Сины, хотя и у них в зачаточной форме уже имелся материализм: «В то время как восточные арабы, подобно платоникам, помещают материю или принцип телесного несовершенства в сферу небытия, Аверроэс понимает материю не как пустое пространство, а как универсальную силу, содержащую в себе в зародыше все формы. По отношению к вечной материи вечный двигатель освобождает активные силы материи: материальный мир возникает из непрерывной последовательности этих развитий» (Maurice de Wulf, Histoire de la philosophie, I, 1934, цит. изд., стр. 215). Этьенн Жильсон отмечает, что Аверроэс преодолевает отрыв бытия от сущности, частично имевшийся у Авиценны, и эта сторона его научной деятельности проявляется вполне сознательно. Ср. E. Gilson, L'être et l'essence, цит. изд., стр. 64.

[1] Аристотель, Метафизика, Соцэкгиз, М.—Л., 1934, 7-я книга, 8-я глава, стр. 123.

[2] Там же.

[3] «Итак, ясно, что форма не рождается абстрагированно от материи и не порождает (ее). И так как некоторые утверждают, что формы — это то, что является причинами форм, не понимают ли они в других местах, что от единичных вещей нет никакой пользы при возникновении субстанций, потому что они до такой степени бесполезны при возникновении свойств, что они не могут видоизменить материю, так как ничто не видоизменяет материю, если оно само не заключено в материи, и, таким образом, становится ясным, что мир не сотворен». (Aristotelis Stagiritae, peripateticorum principis..., metaphysica cum Averrois Cordubensis duplici expositione, Venetiis, 1560, Bd. 8, Metaphysica, VII, 8, 215 D. Ниже по этому изданию приводятся комментарии Аверроэса: Averroes, Metaphysik; Physik; De anima и т. д.)

самой», — говорит Аверроэс и тем самым применяет понятие материи в материалистическом смысле. Аристотелевское понятие материи так же, как понятие материи у Платона, исключало конкретное движение, изменение и развитие. Материя обозначала объективную реальность без ее основных свойств, даже без ее существенных или несущественных форм проявления. Аверроэс определенно понимает под материей всю объективную реальность, включая движение и изменение [1].

Развивая положение, выставленное Авиценной, Аверроэс недвусмысленно говорит о внутренней связи материи и формы: материя существует *до* формы, форма есть способ проявления материи. Для объяснения Аверроэс использует классический пример схоластики, который восходит к Аристотелю. В дуалистической философии Аристотеля этот пример не имеет решающего значения, так как форма у него отрывается от материи, но в ходе рассуждений Аверроэса он служит для подтверждения первичности материи. В качестве примера рассматривается отношение здоровья к здоровому человеку и шара к идее шара. Понятие здоровья выводится из здорового человека. Здоровье в здоровом человеке является одновременно формой или идеей. Но наличие здоровья необходимо предшествует понятию здоровья, точно так же как идея шара или понятие о его форме выводится из самого шара [2].

То, что в конкретном предмете образ и материя существуют в единстве, но материя способна принимать многие образы, является, согласно материалистическому пониманию Ибн-Рошда, неоспоримым преимуществом материи. Соответственно этому не только форма, но также и потенция порождается материей [1]. Само собой разумеется, что хотя возможность становления предшествует возникающему предмету и при строительстве дома эта возможность существовала раньше, чем само возведенное здание, материя все же является основой как для первого, так и для второго. Мысль о вторичной зависимости потенции от материи правильна постольку, поскольку и с этой стороны исключается предположение об акте творения. Признание существования потенции до материи должно было бы означать первичность формы, идеи или образа в платоновском смысле [2]. Тем самым снова, так сказать, нелегально было бы допущено через акт творения предположение, против которого Аверроэс решительно выступает.

Следовательно, потенция, по Аверроэсу, не существует в качестве самостоятельной формы наряду с материей. Prima materia как сущности первоначальной, вечной субстанции мира не соответствует никакая prima potentia Творческий принцип, точно так же как и возможность изменения, находится только в самой материи [3].

Так как материя выступает всегда в *определенной форме* (gestaltet), то изучение форм составляет, следовательно, существенную сторону указанного процесса. Для философии природы, подчеркивает Аверроэс, важно не только рассмотрение материи, но в большей мере учет форм, то есть закономерностей материального мира. В этой связи Аверроэс ставит форму выше материи, само собой разумеется, не посягая на первичность материи. Изучать материю — значит исследовать *изменение* ее форм. Чтобы пояснить свою точку зрения, Аверроэс в этом месте своих комментариев повторяет свое утверждение, что форма не может существовать без материи и что в основе

---

[1] Ф. Либен защищает точку зрения по вопросу о взглядах Ибн-Рошда на объективную реальность, подобную той точке зрения, которая была здесь подробно обоснована. Он пишет: «В действительности же этот тезис Аверроэса означает шаг вперед по сравнению с тезисом Аристотеля постольку, поскольку формы здесь впервые ставятся в зависимость от материи, можно было бы даже сказать, поскольку они являются функцией материи. Таким образом, материя была избавлена от пренебрежительного обращения с ней, от того пренебрежения, с которым, как мы знаем, относились к ней послеаристотелевские школы, в особенности неоплатонизм, и снова была поднята до предмета исследования, достойного внимания; она является средоточием форм, или, как выражались позднее, сил, движущих мир, и это новое признание ее значения должно было дать свежий импульс не только изучению проблемы материи, но и естественным наукам вообще...» (F. Lieben, Vorstellungen vom Aufbau der Materie im Wandel der Zeiten, Wien, 1953, S. 75). Тем самым Либен придерживается взгляда на данную проблему, отличающегося от многих идеалистических представлений, однако в вопросах современной физики не может избежать влияния субъективных идеалистов. Он не вступает с ними в полемику. Но, несмотря на это, он твердо придерживается своего мнения о причинности, закономерности и объективной реальности (F. Lieben, цит. изд., стр. 366, 368).

[2] Averroes, Metaphysik, XII, 3, 324 D: «Затем он приводит пример и говорит: «Ведь если человек здоров и пр. ... это значит, что понятие здоровья не предшествует здоровому человеку, тогда как понятие здоровья в здоровом человеке является как бы формой. Но здоровый человек необходимо должен существовать раньше понятия здоровья, подобным же образом фигура шара, *которая является как бы формой шара, не предшествует шару*».

[1] Averroes, Metaphysik, IX, 4, 272D: «Субстанция — акт, существующий до потенции».

[2] В издании Аверроэса 1560 года в примечании устанавливается противоречие между 6-й главой XII книги и 4-й главой IX книги «Метафизики» Аристотеля. Однако издатель смешивает две группы причин, между которыми Аверроэс проводит различие. Для Аверроэса материя и форма в любом случае первичны по отношению к причинам действующим и конечным, подобно тому как в первой группе материя является первичной по отношению к форме. Вечность материи дает лишь основу для становления. Тем самым не ставится никаких границ сознательному действию человека.

[3] Averroes, Metaphysik, IX, 2, 261C, D: «...активная потенция есть то, что является началом изменения в иное в соответствии с тем, что представляет собой это иное, но не в себя, так как ясно, что ничто не воздействует на себя самого... ведь в определении всякой пассивной потенции принимается потенция первой материи, и подобным же образом в определении всякой активной потенции принимается определение действия первой формы, что является определением и первой формы, отделенной от материи».

всех знаний о природе лежит материя [1]. Кто исследует природу, должен признать первичность материи, так как она является исходным пунктом его знаний. Однако на понятии субстанции, которое именно представляет материю, он, как известно, не останавливается.

Для того чтобы объяснить становление, Ибн-Рошд придает понятию лишенности (privatio) у Аристотеля новый, материалистический смысл. Для Аристотеля лишенность — это несовершенство бытия, отсутствие формы. Аверроэс рассматривает лишенность как небытие, связанное с бытием, как предметное состояние, на основе которого образ получает новую форму. Небытие как отрицание определенных состояний объективной реальности превращается в позитивный фактор процесса развития. Благодаря конфликту (Spannung) между бытием и небытием, то есть благодаря их внутренней противоречивости, из единой и противоречивой материи возникает многообразие вещей. По мнению Аверроэса, материя имеет в себе возможность самых различных дифференциаций и предпосылку стать всем. Вслед за Аристотелем Аверроэс различает три вида небытия: простое небытие означает чистое отрицание, согласно которому определенного состояния не существует ни в объективной реальности, ни в сознании; другое значение у Аристотеля имеет небытие в форме лишенности, оно означает старое понятие материи, согласно которому материя — субстрат, получающий форму извне и находящийся в состоянии «privatio», буквально лишенности; третье значение «небытия» заключается в самой материи, поскольку именно она обладает потенциальной возможностью производить новое [2].

Однако, поскольку материя и форма для Ибн-Рошда являются едиными, эта третья сторона небытия приобретает все большее значение. В ней одной заключается источник становления. Если применительно к Гераклиту (то есть скорее к Платону, чем Гераклиту) отрицалась мысль о том, что противоречия могут существовать рядом друг с другом, чтобы тем самым смягчить выводы скептицизма, то третья форма небытия приближается к диалектике Гераклита. Подлинная сила материи состоит в ее потенции, которая в отношении к налично существующим вещам означает их противоположность, их отрицание. Из небытия возникает стимул к становлению и исчезновению.

Противопоставлением бытия и небытия Ибн-Рошд объясняет тот факт, что все существующие вещи находятся в процессе становления и исчезновения. Но постоянное изменение он выводит из вечности. Вечность материи становится предпосылкой постоянства изменения.

Тем самым Аверроэс приближается к понятию объективной реальности, существенными признаками которой являются *движение, вечность* и *несотворенность,* признаки, которые непосредственно обращаются против теологических догматов. Пример, демонстрирующий вечность движения, представляют собой планеты. В соответствии со сложившейся в школе Птолемея терминологией он говорит, что обновление движения небесных тел есть «не новый факт, а вечное действие, то есть действие, не имеющее ни начала, ни конца» [1]. «...а для того, чтобы становиться каждый раз новым, оно не нуждается в особой причине» [2].

По Аверроэсу «лишь благодаря вечному элементу в действии можно понять то, что движение не имеет ни начала, ни конца, и в этом смысле оно постоянно» [3]. Вечное функционирование небесных тел приводит к выводу о становлении и гибели мира, доступного человеку. Но то, что имеет начало во времени, проистекает из движения небесных тел не поскольку оно постоянно существует, «а поскольку оно каждый раз становится новым» [4].

Аверроэс рассматривает ту часть мира, которая доступна астрономическому исследованию, и те «существующие» на

---

[1] Averroes, Metaphysik, VII, 13, 289F, 230C, 231B «Так как очевидно, что материя не может существовать вне формы и естественные формы, многие или все, не существуют вне материи, ясно, что форма не существует без материи и наоборот; следовательно, выражение, говорящее, что животное будет абстрагированным человеком, — выражение неправильное и идет вразрез со здравым смыслом, так как если бы это было верно, то человек существовал бы без тела и обод без меди, а это невозможно». «Ведь нужно, чтобы философ-натуралист рассматривал не только материю, но и ту часть, которая существует в соответствии с разумом, то есть форму, и даже больше форму, чем материю, так как форма в большей мере природа, чем материя, что доказано вторым из физиков». «Именно философ-натуралист не должен заниматься исследованием субстанции, которая является материей, так как материя свойственна естественным существам».

[2] Averroes, Metaphysik, XII, 2, 320B: «Он хочет сказать, что хотя первичная материя едина, однако она многообразна в потенции и в способности и что любое сущее наряду с общей материей имеет собственную природу. Он ставит этот вопрос и разрешает его так: бытие не возникает из бытия, но из небытия, и говорит: если бы кто-нибудь сказал, что процесс создания совершается на основании небытия, то мнение это было бы сомнительным, но нужно говорить, из какого именно небытия происходит создание. Он называет небытие трех родов; из них под первым он подразумевает простое небытие, которое не существует и не имеет отражения в сознании. Второе небытие — это то, что присуще материи, то есть отсутствие форм. Третье — в потенции. Бытие в потенции называется небытием, то есть небытием в действии. Дав эти три определения, он в коротких словах высказывает посылку, благодаря которой и разрешается вопрос».

[1] «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока», стр. 441.

[2] Там же.

[3] Там же.

[4] Там же.

земле «вещи», на которые воздействует человек. Они взаимосвязаны, так как им присуще движение всего земного. Залогом вечности движения вещей, находящихся на Земле, служит видимое, непрестанное движение небесных тел. В них, как и в других существующих вещах, как «в каждом движущемся теле, обладающем самопроизвольным движением», заключен «некий движущий принцип» [1]. Утверждение Газали о том, что всякое движущееся тело должно обладать находящимся вне его двигателем, Аверроэс объявляет «не очевидным» [2].

Движение, следовательно, имеет объективный характер. Аверроэс высказывает эту мысль в полемике с Газали, который использует естественнонаучные знания для того, чтобы доказать абсолютную относительность движения, и который хотел бы признать внеземное, химерическое бытие единственно «объективно существующим».

Для того чтобы обозначить «верх» и «низ» земного шара, Аверроэс пользуется своими знаниями в области физики. Он говорит, что в природе верхним является то, на поверхности чего движется легкое, а естественным низом — то, к чему стремится тяжелое [3]. Поэтому хотя для представления безразлично, что обозначить «верхом» и «низом», однако в физическом отношении это обозначение вполне определенно.

Аналогичным образом Аверроэс рассуждает о времени: «Нельзя вообразить несуществование до «прежде» как несуществование позже «после» [4]. Движение обладает определенным объективным направлением, в котором «прежде» и «после» нельзя переставлять местами. Ибн-Рошд не мог предполагать, что 800 лет спустя даже такие естествоиспытатели, как Милн, будут использовать те же софизмы, что и Газали, и тем самым поставят под вопрос смысл и цель своих собственных исследований. Человеческое сознание познает ход времени с помощью своих чувств. Астрономическое движение лежит в основе человеческого восприятия времени. Следовательно, время является формой движущейся материи, существующей вне нас и объективно познаваемой. Вечная непрерывность движущейся материи обусловливает непрерывность времени. Отражение этой непрерывности времени Аверроэс объясняет в духе материалистического сенсуализма [5]. Мансьон указывает на то, что Аверроэс учит иначе понимать время, чем Аристотель (который, между прочим, исходит не из непрерывности времени). Кроме того, он замечает, что сведéние времени к космическому движению восходит непосредственно к Авиценне. Идеалист Мансьон своим замечанием о том, что «реалистический и объективистский образ мышления Авиценны мешает ему увидеть, что внутренние феномены человека, так же как и какое-либо материальное движение, могут быть использованы для познания времени» [1], непреднамеренно подчеркивает его материализм. Как правильно замечает Мансьон, феноменализму и субъективизму нет места в системе Ибн-Рошда, так как — Мансьон, естественно, не добавляет этого — его материализм является последовательным.

Перенося источник движения, а тем самым и форму в самое материю и пытаясь придерживаться этой точки зрения более последовательно, чем Авиценна, Аверроэс дает решающий аргумент для преодоления ограниченности взгляда Аристотеля на конечный источник движения. Тем самым европейскому средневековью был передан материалистический принцип, который облегчил приобретение естественных знаний и в эпоху

---

[1] Averroes, Widerlegung, S. 245.

[2] Там же.

[3] «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока», стр. 453.

[4] Там же.

[5] Averroes, Physik, IV, 13, 147A, B. См. в особенности: «И когда он объявил, что непрерывность существует в движении на основе количественной непрерывности, через которую и осуществляется движение, и что непрерывность движения есть причина непрерывности времени, то старался доказать, что, поскольку движение воспринимается как непрерывное, время будет непрерывным; если же оно (воспринимается) не непрерывным, то и время будет не непрерывным; и он начинает вводить понятие другого свойства... так как предшествующее и последующее находятся в соразмерности, в которой в первую очередь и заключается движение, и это то, что состоит в положении; необходимо, чтобы в движении можно было найти предшествующее и последующее, если оно и не имеет положения, так как часть движения, которая находится в первой части измерения соответственно с началом, из которого и происходит движение, необходимо должна быть предшествующей движению, которое содержится во второй части измерения... из чего и обнаруживается, что́ есть предшествующее и последующее в частях движения, и из чего следует, что они могут обнаруживаться даже и в самом времени»

[1] A. Mansion, La théorie aristotélicienne du temps chez les péripatéticiens médiévaux, «Revue néoscolastique de philosophie», t. 36, Louvain, 1934, Hommage a de Wulf, S. 283, 306. Как указывает Мансьон, Альберт и Фома почти буквально переняли теорию Аверроэса о времени. Мансьон не прав, называя теорию времени «совершенно безобидной доктриной» Эта теория вместе с субъективистским пониманием пространства не только со времени Канта является главным полем деятельности субъективного идеализма. Идеалистическая интерпретация теории относительности идет в том же направлении. Указание Мансьона верно постольку, поскольку идеалистическая схоластика не восприняла скептицизм Газали в отношении времени. Ей нужно было частично признать «объективность времени», чтобы, например, сделать правдоподобным «реальное» приближение страшного суда.

Альберт и Фома были ярыми противниками, «adversaires fougueux», Ибн-Рошда, так как речь шла о вечности материального мира и о вечном разуме, который ставил под вопрос бессмертие отдельной души и приводил к выводу о естественном равенстве людей. Поскольку во внимание принимались тезисы, которые не слишком явно противоречили церковной догме, Альберт и Фома не раздумывали над тем, чтобы подкрепить свои «вдохновения» сочинениями превосходного философа из Кордовы.

европейского Ренессанса. Так как причина движения перенесена в материю, тезис о «первом двигателе Вселенной», которым еще пользовался Аверроэс и который восходит к исламистской традиции, разоблачается как формальная отговорка. В этом Макс Хортен видит «возражение», направленное против теологии, и вынужден признать, что «он, следовательно, предполагает... существование материи» [1].

Аверроэс стремится разъяснить, насколько широко распространяется область действия содержащихся в природе потенций, имеются ли исключения, когда могут быть нарушены ее законы. Он начинает с вопроса, *как* происходят изменение, возникновение и гибель в природе. Вместе с Александром он называет *бесспорным* утверждение, что то, «что изменяется», изменяется в силу противоположности или в силу того, что лежит между противоположностями» [2].

Софисты, злоупотребляя диалектикой Гераклита, утверждали, что не может быть твердых знаний о том, что непрерывно изменяется. Излагая субъективный идеализм Кратила, Аристотель ошибочно считал по традиции это положение учением Гераклита [3].

Аверроэс исследует вопрос о том, как при наличии изменения, которое нельзя отрицать, наука может прийти к твердым результатам. Он не сомневается в реальности изменений. Изменения выступают как форма проявления движения. Он решительно выступает против всякой попытки со стороны скептиков сделать из наличия конкретного движения вывод о невозможности научного понимания его. Полемизируя с Гераклитом, учение которого было искажено Аристотелем, он называет изменение, появляющееся одновременно со становлением, чем-то средним между бытием и небытием. Само движение рассматривается как вещь, составленная из бытия и небытия.

Важнейшая точка зрения Гераклита находит свое выражение в словах: «motus est perfectio» (движение есть завершение) [1], завершение того, что находится «в потенции». В этом свойстве материи Аверроэс видит причину движения и изменения. Положения о диалектическом характере движения — быть и не быть одновременно — он не признает, так как, согласно Аристотелю, отсюда должна вытекать неопределенность любого высказывания.

Традиционный аристотелевский тезис гласил, будто *нет* непрерывного движения. В этом смысле высказывание Аверроэса о движении к цели, которая представляет собой покоящуюся точку, если движение ведет по направлению к этой точке, отличается от аристотелевского понимания. Сумма непрерывных изменений выявляется, несмотря на беспрерывное движение, и является характерным признаком мира, доступного чувствам.

Аверроэс интересуется преимущественно тем, что же, собственно, лежит в основе беспрерывного движения. Он рассматривает движение как законченный процесс лишь постольку, поскольку вместе с ним даны и его познаваемость и объективная реальность. Аверроэс исследует вопрос о том, в какой степени скептическое отрицание непрерывности движения совместимо с учением Гераклита. Обдумывая эту проблему, он пытается взвесить, почему противоречие обнаруживает одновременно две свои стороны, истинную и ложную. Однако истинное можно отличить от ложного. Если именно противоречие действительно имеет место, то можно определить и на основании этого обсудить его соответствующее значение. Очевидно, что Аверроэс понимал противоречивость движения как реальное противоречие, но еще не связывал выдвигаемое формальной логикой требование о различении истинного и ложного непосредственно с диалектическим процессом развития. Он использовал формальную логику, чтобы опровергнуть своих противников, придерживающихся скептической точки зрения [2]. То, что он ближе, чем Аристотель, подходит к действительному ходу мысли Гераклита, сам Аверроэс не замечает. Остается обратить внимание на то, что он находит дорогу к диалектике Гераклита.

---

[1] Averroes, Widerlegung, S. VII.

[2] I. Freudenthal, Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles, «Abhandlungen der Königlichen Akademie des Wissenschaften zu Berlin». Philos.-hist. Klasse, Berlin, 1884, S. 75.

[3] Аристотель, Метафизика, Соцэкгиз, 1934, кн. I, гл. 6, стр. 29; «Смолоду сблизившись прежде всего с Кратилом и гераклитовскими учениями, по которым все чувственные вещи находятся в постоянном течении и знания об этих вещах не существует, он здесь и позже держался таких воззрений. А так как Сократ занимался исследованием этических вопросов, а относительно всей природы его совсем не вел, в названной же области искал всеобщего и первый направил свою мысль на общие определения, то Платон, усвоивши взгляд Сократа, по указанной причине признал, что такие определения имеют своим предметом нечто другое, а не чувственные вещи; ибо нельзя дать общее определение для какой-нибудь из чувственных вещей, поскольку вещи эти постоянно изменяются».

[1] Averroes, Metaphysik, IV, 6, 127A: «...ведь изменение есть нечто среднее между бытием и небытием. И поэтому можно говорить об измененном бытии и небытии, и одновременно они будут бытием и небытием. Ведь и движение складывается из бытия и небытия, а поэтому описывается так, что *движение есть завершение того,* что находится в потенции».

[2] Averroes, Metaphysik, IV, 6, 127B: «...следовательно, неверно говорить, что все одновременно является и ложным, и истинным. Таковы слова Гераклита... который, говоря так, соединяет два понятия и не замечает, что они *противоречивы*... [курсив мой. — *Г. Л.*] невозможно, чтобы истинное было ложным или наоборот.. говорить о том, что одновременно и истинно, и ложно, — и это будет ясно из того, что мы сказали и объяснили, что два противоречия разделяют истинное и ложное; поэтому необходимо, чтобы одно было истинным, другое — ложным, хотя считается из ранее приведенных сомнительных мнений, что это возможно, то есть из сомнительных мнений тех, кто говорил, что *все противоречивое истинно*» [курсив мой. — *Г. Л.*].

Подчеркивая, что движение не является самостоятельной субстанцией, Аверроэс в первую очередь выступает против Пифагора, Платона и отчасти против Аристотеля. Тем самым затрагивается вопрос об отношении понятия к материальному миру. Аверроэс рассматривает выражение «движение» как *название* движущейся вещи. Для него не существует «субстанции» материального мира. Он считает бесспорным, что *движение понятий* не является собственно движением. Он отвергает также понимание движения как обособленной субстанции единичных вещей материального мира. Понятия, заявляет он категорически, не являются субстанцией чувственных вещей, так как тем самым, во-первых, было бы введено бесконечное число самостоятельных субстанций [1]; а во-вторых, это могло поставить под угрозу устойчивость отдельных определенных понятий. Оба эти соображения Аверроэс отвергает. Гипостазирование понятий, как и идеалистическое понимание противоречий, он считает таким же ошибочным; эти два метода давали возможность отрывать противоречия от материального мира и превращать их в софизм. Одних противоречий недостаточно, чтобы объяснить основной закон возникновения и уничтожения. Противоречиям должно быть приписано нечто третье, в чем они отражаются и становятся реальными. Это третье есть материя [2].

То, что Аверроэс высказывает в своих комментариях, следуя запутанному ходу мыслей Аристотеля и других греческих философов, сводится к заимствованию у них определения различных сторон материи. Диалектика вещей также не остается им незамеченной, но она отступает на задний план перед более важной задачей: очистить место для материалистического понимания объективной реальности. Платон злоупотреблял положением Гераклита о взаимопроникновении противоположностей. Хотя Аверроэс допускал, что обе стороны противоречий связаны, но он считал, что они проявляются, следуя друг за другом. В то время как одна сторона противоречия имеет материальное существование, другая выступает в форме возможности; если другая сторона приобретает объективный образ, она возникает как *новая форма* материи, однако и первая и вторая порождены материей. Аверроэс заимствует у Аристотеля понятие потенции, но он усматривает его в материи, которая в себе самой содержит принцип формы. Тем самым потенция не является больше пассивной возможностью, при которой становление определяется высшей, нематериальной причиной. Потенция превращается в творческую силу материального мира.

У Аристотеля понятие «материя» находит многообразные применения. В начале краткого комментария к аристотелевской «Физике» Аверроэс перечисляет эти применения. В последнем пункте комментария упоминается атомизм Демокрита. «Далее части, в количественном отношении составляющие целое, называют еще материей этого целого, и в соответствии с этим атомисты обозначают атомы как материю» [1].

В ортодоксальной теологии ислама атомы Демокрита были превращены в своего рода духовные атомы [2]. Это субъективно-идеалистическое извращение материалистического атомизма [3]. Материалистический атомизм Демокрита дал свое название для обозначения некоего вида идеалистически-схоластической субстанции [4].

Это злоупотребление не помешало Аверроэсу подвергнуть атомы Демокрита более близкому рассмотрению. Он вводит их в свое учение о творческой материи. Согласно Аверроэсу, так же как и Демокриту, материальные атомы имеют существенное значение. В противоположность утверждению Демокрита для Аверроэса они не являются строительными кирпичами *оформившейся* материи. Они образуются лишь тогда, когда возникает новое, и воплощают в процессе становления потенцию, из которой появляется новое [5].

---

[1] Averroes, Metaphysik, I, 4, 44A: «...если бы общность этих чувственных вещей являлась субстанцией, то и движение было бы движением этой общности, а если бы движением было всеобщее движение, поскольку существует категория разновидностей движения, то не было бы ничего устойчивого, — и обо всем этом нами было сказано до сих пор, чтобы показать очевидность того, что всеобщее движение не есть движение, так как Аристотель считает, что общность чувственных вещей указывает на их субстанции, но оно не является субстанцией чувственных вещей, так как иначе это было бы движением к бесконечности и ничего нельзя было бы доказать».

[2] Averroes, Metaphysik, XII, Summa tertia, 353C, D: «Затем он говорит, что, с другой стороны, он не допускает противоположностей, то есть, что противоположностям недостаточно быть первопричинами создаваемых вещей и что противоположность не принимает своей противоположности, когда при возникновении или уничтожении бытие изменяется от противоположного к противоположному. Первым сказал об этом физик... но мы уже разрешили этот вопрос, прибавив к этим противоположностям третье, то есть материю, последовательно принимающую противоположности».

[1] Die Epitome der Metaphysik des Averroes, übersetz und mit einer Einleitung und Erläuterungen versehen von Dr. S. Van den Bergh, Veröffentlichungen der «De Goeje Stiftung», № 2, VII, Leiden, 1924 (в дальнейшем цитируется: Averroes, Epitome), S. 25.

[2] Ф. Либен весьма метко характеризует атомизм ашаритов: «Мы видим, к каким выводам могут привести попытки, подобные тем, которые смешивают учение Демокрита и Аристотеля друг с другом и, кроме того, с теологическим постулатом о божественном произволе» (F. Lieben, цит. изд., S. 73—74).

[3] Ср. S. Pines, цит. изд., S. 2.

[4] Альдо Миели неправ, аподиктически утверждая, будто в мусульманском мире «никто» не пытался применить атомизм к научным вопросам и к решению проблем физической природы (A. Mieli, цит. изд, S. 139).

[5] Averroes, Metaphysik, XII, 2, 319D, E: «...затем Александр. И, может быть, те выражения, в которых он говорил, что все было у нас в потенции, а не в действии, целиком принадлежит Демокриту. Но высказывание Демокрита таково: все было у нас в потенции, то есть было вечным, так как оно

Аверроэс обращается с этой гипотезой осторожно, так как им руководят его естественнонаучные знания. В учении Газали перед ним был идеализм в особенно враждебной науке скептической форме. Положение об изменении материального мира путем новой конфигурации атомов представляется ему приемлемым. Так как атомы недоступны для его научного опыта, то он отрицает их существование в оформленной материи. Вероятно, он опасался, что признание наличия атомов в оформленной материи даст основания для нападок представителей скептицизма, ибо такое признание противоречило бы наглядному восприятию.

Поскольку Аверроэс, в отличие от платоновского дуализма, рассматривает материю как единство, то это наряду с признанием изменяющегося внешнего образа неизменных атомов, которым Демокрит приписывал даже вечное существование, противоречит его учению об ощущениях. Вечной для Ибн-Рошда является только «материя». Считая атомы особой формой объективной реальности, он отделяет их от вечной материи и признает их значение, как было сказано выше, только при возникновении новых форм.

Таким образом, мнение Аверроэса об атомизме не лишено известной последовательности. В своем комментарии он подчеркивает, что высказывание Александра Афродизийского об атомах «целиком принадлежит Демокриту» и что он полностью защищает точку зрения Демокрита. Аверроэс сознательно отступает от мнения Александра и пользуется случаем, чтобы указать на то, как важно в естественнонаучных вопросах проникнуть в природу материи. По его мнению, истинная сущность материи раскрывается только тогда, когда ее рассматривают не издалека, а вблизи [1].

приравнивается к материи в этом понимании; и это его высказывание, что все находится в потенции, но не в действии, было сделано раньше Аристотеля, так как он поправляет высказывание Демокрита, говоря, что будто бы Демокрит сказал, что неделимые части (атомы) всегда были вечными; этим он правильно *отметил* качество материи: в основном все создано из атомов в ее потенции, но не в действии. Затем он сказал: до тех пор, пока они находятся в смешанном с природой состоянии. Следовательно, природа истины приводит всех древних к близкому пониманию *материи*... ведь никто на самом деле не видел материю перед собой, но наблюдали ее издали».

[1] Ван ден Берг комментирует сочинение Аверроэса с томистской точки зрения. Согласно ему, взгляд Аристотеля является еще недостаточно дуалистичным. Он упрекает Аристотеля в том, что тот не совсем ясно показывал различие между материей и формой, между субстратом и акциденцией, между составной частью и целым. Что касается Аверроэса, то он не отдает себе отчета в том, что, в сущности, Аверроэс хочет сказать своей теорией материи. Он вынужден заметить, что Аверроэс, по-видимому, «отождествляет тела и материю» (Averroes, Epitome, S. 172, 184). Ван ден Берг не делает против этого никаких возражений: «Ведь каждый мыслит себе материю как протяженную в пространстве; даже материя как субстрат, которая, соответственно определению, вообще не имеет определения, все же в той или иной мере рассматривается как имеющая протяженность в пространстве, потому что субстрат, как свидетельствует уже его название, находится в пространственных отношениях к тому, что свойственно материи». Ван ден Берг затрагивает вопрос о том, каким образом из нетелесной, так называемой prima materia могут вообще возникнуть тела. Он сбит с толку, замечая, что с точки зрения сторонника философии эманаций вряд ли можно защищать у Аверроэса отождествление неразличимого, тел и материи (там же, стр. 185). Тем самым Ван ден Берг совсем наивно подтверждает важную точку зрения, которая отделяет учение Аверроэса от учения Аристотеля и свидетельствует о развитии взглядов Ибн-Рошда. В другом месте Ван ден Берг отмечает, что выражения «чувственно сущее» и «форма» Аверроэс употребляет рядом друг с другом. Считая Аверроэса неоплатоником, он называет эту — новую у Аверроэса — точку зрения неясностью, которая объясняется трудностями системы.

Выражением «maxime eius esse in potentia» Аверроэс подчеркивает значение, которое он придает атомам Демокрита как сущности творческой силы материи. В малом комментарии к «Метафизике», так же как и в разделах большого комментария, заметно влияние Демокрита. В нем говорится: «К качеству относится и то, что неопосредствовано существует в субстанции, как, например, «habitus» [«свойство»] и «dispositio» [«расположение»], и то, что существует в субстанции через посредство другой категории, как, например, образ, который появляется в субстанции только посредством количества» [1]. В этих словах Аверроэс сводит форму к количественным изменениям материи. Относительно включения формы в сферу изменений, совершающихся в самой материи, не возникает никакого сомнения. Кроме того, Ван ден Берг указывает на то, что у Аристотеля не проводится различия между опосредствованными и неопосредствованными качествами [2]. С введением понятия опосредствованного качества форма окончательно утрачивает свое особое положение, которое она занимает в теории Платона для построения его системы. Понятие опосредствованного качества означает дальнейшее преодоление платоновских, идеалистических тенденций у Аристотеля.

«Habitus» и «dispositio» употребляются в высказываниях Аверроэса приблизительно для обозначения «пригодности вещи к чему-либо». Он отличает их от качеств, которыми наделены существующие вещи благодаря опосредствованным количественным изменениям. Аверроэс сводит образ к количеству. Принципы форм утрачивают свою самостоятельность и становятся формами явлений самой материи. Опосредствованное качество Ибн-Рошда является дальнейшим преобразованием демокритовского атомизма. Так как понятие «образ» Аверроэс часто применяет наряду с формой и сущностью вещи, то указанное положение с естественнонаучной точки зрения звучит «более современно», чем его понимал Аверроэс. К гештальттеории в смысле неовиталистских рассуждений его формулировка не имеет никакого от-

---

[1] Averroes, Epitome, S. 12.

[2] Там же, стр. 162.

ношения. Принципиально же она означает значительный прогресс: качество не существует больше наряду с количеством, как нечто чуждое и совершенно противоположное ему.

Включив форму в материю, Аверроэс вступил на путь раскрытия диалектического единства количества и качества. Он руководствуется при этом мыслью о *творческой* материи. Тем самым становление является внутренним свойством материи. В теории эманации Плотина материя означает последнюю и низшую ступень, на которую может оказывать влияние потусторонний мир, являющийся подлинной действительностью. Поскольку Аверроэс еще придерживается учения о ступенчатой эманации, он приспосабливается к традиционному мнению. Но его теория материи означает отрицание какой бы то ни было эманации, действующей извне на материальный мир. Относящаяся к реальности эманация становится генетическим единством материального мира.

в) Номинализм Аверроэса

Масштабом познания у Ибн-Рошда в каждом случае является движущаяся природа, но не человеческое сознание. Если существование вещей выражено в понятиях, то они с необходимостью укажут на движение [1].

Объект естествознания — *движущееся* тело. Движение как принцип природы выводится из существования материи путем научной абстракции. Принципы бытия могут заключаться только в самом бытии [2].

В теоретико-познавательном плане учение о вечности материи в средневековой философии соответствует учению номинализма. Аверроэс последовательно защищает первичность материи, с помощью номинализма он решительно борется с реализмом идеалистических понятий. Оформленная материя состоит из отдельных вещей. Подобно тому как материя вечна, так точно число отдельных вещей бесконечно [3]. Единичное возникает из единичных же вещей, но не из общих понятий, которые идеализм обозначает как первичное. Поэтому, как подчеркивает Аверроэс, «ничто нас не принуждает» принимать идеи Платона. Человек производится на свет человеком, лошадь — лошадью, единичные предметы возникают из других единичных предметов, частное не возникает из всеобщего. Так происходит от природы [1]. Так как в природе существуют только единичные вещи, то общие понятия не могут иметь своего собственного материального существования.

Утверждения такого рода Аверроэс называет «impossibilia» — невозможностями. Учения сторонников Аверроэса в XII веке также иногда называли «impossibilia». Правда, вследствие этого общие понятия, отчужденные в идеалистическом сознании действительности, не воплощались в материальные формы.

Ибн-Рошд занимался также математикой, которая в арабских странах привлекала большое внимание благодаря своему значению для астрономии и географии в связи с потребностями мореплавания. Общие понятия в математике, так же как и другие универсалии, согласно Аверроэсу, не существуют самостоятельно наряду с вещами. Разумеется, материя не обнаруживается в их определениях. В самом деле, они занимают особое положение, так как их предметы, величины и числа как таковые, подобно каждому понятию, взятому само по себе, не возникают и не исчезают [2]. Как, скажем, существующий в объективной действительности материальный шар предшествует понятию шара, так обстоит дело и в геометрии и алгебре. Поскольку общие математические понятия не являются такими единичными предметами, но в крайнем случае могут отражать их, они не обладают материей, которая одна могла бы придать им самостоятельное существование.

Тем самым Аверроэс мимоходом отвергает концепцию Пифагора и Платона, которые считали, что в числах можно видеть принципы вещей. Аверроэс определенно подчеркивает, что числа также не занимают промежуточного положения между формой и чувственными предметами. Названия родов и видов не существуют самостоятельно. Кроме отдельного человека, не существует ни человек сам по себе, ни животное само по себе. Если в определенном понятии подчеркиваются отдельные части предмета, то «части индивидуальной субстанции есть не что иное... как чувственно воспринимаемая материя и чувственно воспринимаемая форма» [3]. Выявляются все трудности, возникающие в отношении между понятием и отдельным предметом, «так как... эти две сущности, а именно бытие в разуме и бытие вне разума» не отличаются друг от друга, «напрашиваются эти две апории, что происходит тогда, когда просто устанавливается то, что имеет значение лишь в определенном отношении» [4]. Так как мышление приводит к объективным выводам, то же самое

---

[1] Averroes, Metaphysik, XII, 2, 316A.

[2] Там же, 316A, B, C: «...но предмет естествознания есть движущееся тело и его начало — абстрагированная субстанция...» «...принципы субстанции — это принципы естественного субъекта. Таким образом, божественный [порядок] может одобрять начала естественного субъекта, а естественный [субъект] — располагать в этом положении... иначе говоря, то, что приводит в движение вечную субстанцию, абстрагировано от материи».

[3] Там же, 4, 351F: «...ведь количество единичных вещей — беспредельно».

[1] Averroes, Metaphysik, 3, 325B: «...ничто не заставляет нас принимать формы Платона...»

[2] Averroes, Metaphysik, I, 4, 44D.

[3] Averroes, Epitome, S. 53.

[4] Там же.

относится и к чувственному восприятию, из которого исходит мышление.

Вот почему и цвет и его отражение в сознании Аверроэс анализирует материалистически. Как и другие общие понятия, понятие цвета имеет свой источник в материи. Материя заключает в себе способность выделять все цвета соответственно световым соотношениям [1]. Как и другие свойства, эта способность является акциденцией, одной из свойств материи. Как и всем общим понятиям, общему понятию восприятия цвета предшествует состояние предмета. Оказывается, что примером, как и у Аристотеля, избран «белый» цвет. Он представляет собой, как мы знаем, сумму цветов видимого спектра. Понятие «белый» предшествует имеющемуся в материи свойству «белого» Белый человек порождает чувственное восприятие «белого» [2].

Цвет «существует в себе». Между чувствами и существующим в материи цветом возникает отношение, в котором цвет является причиной зрительного восприятия. Таким образом, картина чувственного познания основывается на отношении. Аверроэс констатирует: зрительное восприятие цвета существует только в этом отношении [3]. Чувства могут отражать цвет только в том случае, если имеется окрашенный предмет. Чувства и цвет обусловливают только зрительное восприятие цвета. Сам цвет должен существовать материально, чтобы быть воспринятым чувствами [4].

Психологического затруднения для Аверроэса не возникает. Довод относительно обмана чувств как возражение против материалистического воззрения известен ему от Газали. Он не считает необходимым подробнее касаться этого вопроса. Человек должен проверять результаты чувственного восприятия. Обобщив чувственное впечатление, он взвешивает чувственные впечатления уже в отношении друг к другу, с тем чтобы прийти к правильному выводу. Скептический довод против силы чувства возникает только в том мировоззрении, которое недооценивает разум человека. Таким образом, Аверроэс обращает внимание на то, что в разуме чувственно воспринимаемая материя не смешивается с «бытием». Он разделяет мнение, согласно которому идеализм запутался в неразрешимых, абсурдных противоречиях. Ван ден Берг замечает, что Аверроэс «настолько отошел от аристотелевской теории, что вид определенно воспринимается им как нечто существующее в уме» [1]. Так как в этом отношении Аверроэс отличает то, что Аристотель, по крайней мере отчасти, пытается соединить, он избегает установления такого рода противоречий, которые Аристотель считает неразрешимыми. Общее понятие «потенциально существует в природе познаваемых вещей; в противном случае восприятие единичных вещей в обобщенном виде было бы обманчивым» [2]. Этим замечанием Аверроэс обнаруживает глубокое понимание сущности понятий. Единичные вещи, которые определяются *одним* общим понятием, содержат в себе последнее постольку, поскольку они по существу тождественны. В общем понятии различие отдельных вещей устраняется. В процессе абстрагирования, который ведет к общему понятию, игнорируется различие принадлежащих к одной группе единичных вещей и воспринимается только то, что их объединяет друг с другом. В самих вещах общее понятие является не только потенциальным, но существует и материально. Материальность сущности отдельных взаимосвязанных вещей выражена Аверроэсом следующими словами: «акцидентально природа познаваемого единична, а сущностно — всеобща» [3].

Различие между «акцидентальным» и «сущностным» означает здесь первенство взаимной связи и определяющей сущность внутренней закономерности перед индивидуальным бытием единичного. Только в том случае, если разум «воспринимает ⟨природу единичного⟩ в обобщенном виде» [4], он избегает ошибок и формулирует правильные суждения о вещах. Если разум «отрешает природу единичных вещей от материи и делает ее всеобщей, он может судить о них правильно; в противном случае природа одних единичных вещей окажется перепутанной с природой других единичных вещей...» [5] Если бы общие понятия не имели в окружающем мире реальной основы, «то они были бы ложными» [6]. При воспроизведении хода мыслей Аверроэса три термина: общее понятие, универсалия и закономерность — применяются в принципе как тождественные. Общее понятие и универсальное отличаются друг от друга только по форме выражения в речи. Однако Аверроэс

---

[1] Averroes, Metaphysik, XII, 4, 329B: «...основы цвета в соответствии с формой и отсутствием ее могут составлять «белое» и «черное», но в соответствии с воспринимающей материей — внешнее проявление, которое находится в потенции. Все цвета и основы дня и ночи в соответствии с формой и отсутствием ее — суть свет и мрак, но в соответствии с воспринимающей материей — это воздух, который в потенции является светлым или темным».

[2] Averroes, Metaphysik, IV, 2, 106D.

[3] Averroes, Widerlegung, S. 177 (см. также: Van den B., S. 142).

[4] Averroes, De Anima, III, 3, 113 F: «...материальный интеллект не воспринимает ничего без интеллекта, способного к восприятию, хотя он и является действующим и воспринимающим, как, например, восприятие света. Ведь нет цвета, хотя бы был свет и зрение, если бы не было окрашенного предмета».

[1] Averroes, Epitome, S. 194.

[2] «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока», стр. 474.

[3] Там же.

[4] Там же, стр. 475.

[5] Там же.

[6] Там же

включает в универсальное закономерность вещей. Насколько общее понятие содержит в себе *существенную* закономерность, зависит от состояния познания. Так как Аверроэс защищает от скептицизма Газали безусловное знание законов природы, то общее понятие для него необходимо должно включать в себя закономерность. Поскольку закономерность предмета познана, понятие воспроизводит большее количество существенных сторон вещи. Общее понятие у Аверроэса тем более может быть понято как закономерность, поскольку именно его философская теория движения вещей пришла к материалистической формулировке проблемы материи.

Хотя имевшиеся во времена Аверроэса знания в области естествознания или знания об обществе нельзя сравнить с тем, что было достигнуто лишь в последующие столетия, однако и того, что было известно в эпоху Аверроэса, уже достаточно, чтобы сделать соответствующие выводы. При этом уже приобретенное знание имело тем меньшее абсолютное значение, чем большую роль играла развивавшаяся наука как существенный фактор в экономической и политической классовой борьбе. Своей научной деятельностью прогрессивные философы и естествоиспытатели на восточной и западной границах огромной области, покоренной исламом, могли оказывать более благотворное воздействие в интересах широкого общественного подъема, чем представители идеалистической схоластики, которые задавали тон в Западной Европе в течение последующих 500 лет. В своем «Опровержении философов» Газали утверждал, что если бы больше не осталось ученых, то общие понятия существовали бы только в божественном духе. Аверроэс отвечает: «Из этого рассуждения явствует именно то, что оно несуразно и противоречиво»[1]. Так как «универсальному» во внешнем мире соответствует «коррелят», то общие понятия существуют в материи независимо от того, отражаются ли они разумом или нет.

Таким образом, Аверроэс видит, что в общих понятиях отражается существенное свойство единичных вещей, так как особенное включает в себя всеобщее. Приобретение общих понятий Аверроэс понимает как усвоение знания об определенных закономерностях. Они реализуются в движении единичных вещей и познаются разумом. Своим скептическим возражением Газали пытался доказать, что наряду с другими понятиями понятие возможности не существует в материальном мире, а является субъективным по происхождению. Для Аверроэса potentia — возможность — означает основную составную часть его учения о материи и ее движении. В это учение он переносит взгляды Демокрита. Он рассматривает возможность возникновения как внутреннюю движущую силу материального мира. Если разум в соответствии с этим выносит суждение об определенной возможности в вещах, то он воспроизводит тем самым определенное состояние материи в рамках вечного процесса изменения. Общее понятие отражает не только возможность, но и невозможность. По Аверроэсу, «нельзя сомневаться в том, что понятия разума имеют значение лишь постольку, поскольку разум через их посредство судит о природе вещей, находящихся вне души»[1]. Разум способен выносить правильное суждение о внешнем мире. Если он судит о возможности или невозможности, то он высказывается на самом деле о существе изменения формы, которое подготовляется. Вследствие этого суждение разума, поскольку оно воспринимается как логический процесс, является, таким образом, частью процесса отражения. Оно осуществляется по законам логики. Является ли высказывание разума правильным суждением, зависит от того, насколько оно соответствует вещам внешнего мира. Аверроэс говорит буквально следующее: «возможность, которая имеется в действователе, есть, по мнению философов, не просто понятие разума, а понятие о том, что́ существует вне души»[2].

Аверроэс борется против попытки путем субъективного понимания объективной логики вызвать «недоумение и сомнения»[3]. Идеалистическое истолкование противоречий приводит к заблуждению, не установив, таким образом, «в чем сомнительность одного положения и в чем ошибочность другого, противоположного ему сомнительного положения»[4]. Аверроэс требует в основных суждениях ясного решения: или общее понятие является только логическим суждением, или оно есть «понятие, опирающееся на действительность»[5].

Аверроэс придает значение различию между чувственным восприятием и абстрактным мышлением. Образ и форма в арабском языке обозначаются одним и тем же словом. Чувственное восприятие получает от внешнего предмета образ. Разум должен воспроизвести сущность вещи, которая, по выражению Аристотеля, заключается в форме. Поэтому на языке Аверроэса как чувственное восприятие, так и разум получают образ индивидуализированной материи. Однако образ чувственного восприятия отличается от образа, воспроизводимого разумом. Образ чувственного восприятия определяет единичный объект. Образ, созданный разумом, воспроизводит общее, свойственное

---

[1] Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока, стр. 475.

[1] «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока», стр. 476.
[2] Там же, стр. 478.
[3] Там же.
[4] Там же.
[5] Там же, стр. 479.

большому числу объектов, которые индивидуально различны, но, по существу, одинаковы. В уме, говорит Аверроэс, не существует «ничего от индивидуальности» [1]. Чувство и разум на различных ступенях отражают действительность. Полученный с помощью разума образ основывается на образе, созданном чувствами, однако имеет более высокую степень всеобщности. Так, ум у «согласных между собою индивидуумов» охватывает «одну-единственную мысль, в которой они согласны» [2]. Эта мысль является сущностью той группы индивидуумов, которые взаимосвязаны между собой.

То, как Ибн-Рошд относится к теологии с точки зрения теории познания, становится особенно ясно по этим разъяснениям относительно примата материи, о единичном и общих понятиях. «Божественное» как составная часть традиционного сознания не затрагивается. Однако в выводах, вытекающих из идеи закономерности материи, ему отводится второстепенная роль. «Божественное» не оказывает никакого влияния на законы природы. Они существуют независимо от него и никогда не могут быть познаны с позиции внематериального мира. Божественное, как замечает Аверроэс, самое большее, может одобрить и признать основные принципы естественных предметов, которые находятся в вечной природе. Правда, насколько само божественное вообще способно к этому, ставится Аверроэсом под вопрос. «Знание» так называемой внеземной «субстанции» связано с нашей наукой только созвучием слов. Хотя это знание считается причиной бытия и нашей науки, оно тем не менее не распространяется ни на общие понятия, ни на отдельные вещи. Это знание действительно универсально, но настолько всеобще, что не в состоянии познать отдельные предметы.

Как говорится в комментариях к Аристотелю, общие понятия не подчинены ему, поскольку, согласно последовательно изложенному учению Аверроэса, общие понятия абстрагируются человеческим разумом от единичных вещей. Так как наука не является причиной существования единичных предметов, а, наоборот, сами предметы — «первопричина науки», то никакой связи между «scientia divina» [3] и существующими в действительности вещами нет. Божественная мудрость «не расположена» к познанию единичных вещей. Использование общих понятий характеризует возможность (potentia) науки как типично человеческую способность. В божественной мудрости никакой возможности не обнаруживается, так как она обходится без общих понятий [1].

Аверроэс добавляет к этому иронически, что вряд ли ее с этими представлениями следует обвинять в ignorantia, в невежестве; именно потому, что божественная мудрость якобы все знает, наука о существующих вещах ей чужда. Возражая Газали, Аверроэс высказывается еще более откровенно: «Только слабоумные люди спрашивают, познает ли бог что-либо небожественное... Если теологи так озабочены тем, чтобы очистить качества бога от сотворенных недостатков, то они прежде всего должны были это сделать и с недостатками мышления» [2]. Эту неспособность бога Ибн-Рошд выводит логически. В боге нет субъекта и объекта. Таким образом, ему ничего не противостоит, что могло бы подлежать научному познанию. Человек, наоборот, находится в принципиально ином положении. Ему, как субъекту, противостоит изобилие существующих вещей в качестве объектов исследования. Он умеет усваивать их и достигает тем самым без сверхъестественной помощи такого состояния, которое придает человеку сходство [3] с этим божественным духом, поскольку с помощью знания в его сознании различие между субъектом и объектом до известной степени устраняется. Очевидно, что Аверроэс отвергает всякий сверхдействительный или сверхъестественный принцип воздействия. Сходство же с богом он считает не особенно значительным. Оно является для ученого своего рода ignorantia, которую он оставляет в стороне. Вера в силы человека и отрицание теистических или деистических формул представляют собой зерно атеизма Ибн-Рошда. Иначе обстоит дело с внешним воздействием его учения. Для плебейской идеологии сходство с богом или подобие ему независимо от анализа сущности общих понятий и является выражением способностей, которыми угнетенный народ мог бы обладать, если бы он поднялся на борьбу за них.

---

[1] Averroes, Widerlegung, S. 273. (см. также Van den B. S. 204).

[2] Там же, стр. 273.

[3] Scientia divina — божественная мудрость, знание, наука. Приведенной здесь интерпретацией Ибн-Рошд строго разграничивает божественное знание и действительную науку людей. «Scientia divina» для него не имеет ничего общего с действительной наукой.

[1] Averroes, Metaphysik, XII, 2, 351F: «...и истиной является то, что первое познает все в соответствии с тем, что познает себя только знанием бытия, которое является их причиной... и равным образом первый познает природу единства в том, что является простым бытием, которое существует само по себе. И поэтому этим словом «знание», имеющим разные значения, обозначается его знание и наше. Ведь его знание есть причина бытия, а бытие — причина нашего знания. Таким образом, его знание не называется ни всеобщим, ни относящимся к единичным вещам. Ведь тот, чье знание является всеобщим, познает частности, которые находятся в действии в познанной потенции; таким образом, по необходимости его знание есть знание в потенции, а всеобщее — не что иное, как познание единичных вещей. И раз всеобщее знание есть знание в потенции и *никакая потенция не заключена в его знании*, отсюда следует: его знание не является всеобщим. Таким образом, первый не определяется ни через знание, содержащееся в нас, ни через незнание, которое ему противопоставлено.. »

[2] Averroes, Widerlegung, S. 217 (см. также: Van den B., S. 204)

[3] Там же, стр. 216 (см. также: Van den B., S. 204).

Основной упрек по отношению к Газали сводится к применению им мнимых доказательств, которые должны были сделать вероятными движущие силы, находящиеся вне природы. «Доказательные посылки, — так начинает Аверроэс свое «Опровержение», — суть понятия субстанциальные и однозначные»[1]. Исследование общих понятий приводит, как сказано, к пониманию закономерности объективной реальности.

В противоположность скептицизму и агностицизму Газали и ортодоксальных теологов научность мировоззрения Ибн-Рошда окончательно сказывается в его отношении к закономерностям, причинности и познаваемости материального мира. Аннелиза Майер подробно занималась этой стороной взглядов Ибн-Рошда и исследовала их с точки зрения отношения к необходимости и случайности[2]. Относительно постановки проблемы она замечает: «Задача не совсем проста, потому что философы-схоластики, сколько бы они ни дискутировали по вопросу о необходимости и случайности, редко высказывались ясно и четко о том, что они собственно имеют в виду под этими понятиями. Они предполагали это известным и при этом довольно часто упускали из виду, что под одним и тем же термином не всегда понимается одно и то же, что, конечно, имеет своим следствием бесчисленные затруднения и недоразумения»[3]. Насколько основательна попытка Аннелизы Майер проникнуть в дебри схоластической терминологии, настолько неудачным мне кажется одно в ее аргументации, так как она не проводит последовательно различия между материалистической и идеалистической схоластикой. В истории философии и естествознании ясности можно достигнуть лишь в том случае, если различаются оба основных направления. Существенная заслуга Аннелизы Майер состоит в выявлении связи Ибн-Рошда с Галилеем. Что же, однако, имело решающее значение для развития естествознания, раскрыть трудно, если не исходить из значения подобных проблем для настоящего времени. Чему в латинском аверроизме 1277 года выносится приговор, так это тезису о том, что ничто не происходит случайно, если все причины принимаются во внимание[4].

В одном из относящихся к XVI столетию изданий большого комментария имеется на полях такое примечание: «Отсюда следует, что нет ничего по природе своей неизвестного (то есть непознаваемого. — *Г. Л.*)»[5]. Аннелиза Майер ошибочно сопоставляет Аверроэса с физиками-идеалистами XIX столетия. У Ибн-Рошда нет, например, мысли о том, чтобы установить принципиальное различие между статистической закономерностью и — если позволителен такой анахронизм — ньютоновской механикой. Эта точка зрения близка Аннелизе Майер, однако она не видит при этом юмистского влияния на эмпириокритиков и только поэтому может отметить родство с Аверроэсом. Основная линия Ибн-Рошда наиболее отчетливо выражается в его полемике с Газали. Поэтому в данной связи должно быть использовано «Опровержение опровержения», в то время как Аннелиза Майер, к сожалению, отказывается от оценки этого произведения. Кроме того, неверно, что Ибн-Рошд ограничивается физической причинностью и допускает действие решений человеческой воли вне причинной сферы. Он ссылается на человека. Концепция Ибн-Рошда о человеческих поступках напоминает мнение более поздних английских и французских материалистов. Он признает объективную закономерность. В отношении людей она действует как своего рода естественное право. Ему противопоставляется «обычай». Философия, аргументирует Ибн-Рошд, способна нарушить обычай, чтобы способствовать проявлению естественного права[1]. Для этого должно быть признано влияние объективной закономерности на сознание, на «обычаи» народа, которые благодаря влиянию Газали были пронизаны ложью. Неисторическая, метафизическая форма аверроистского материализма в этом отношении также не мешает отыскиванию причин. Аннелиза Майер совершенно правильно утверждает, что от Авиценны к Аверроэсу идет одна линия развития[2].

---

[1] «Избранные произведения стран мыслителей Ближнего и Среднего Востока», стр. 400.

[2] A. Maier, Die Vorläufer Galileis, S. 219—220.

[3] Там же, стр. 220—221.

[4] «Chartularium», t. I, S. 245, Art. 21.

[5] Averroes, Physik, II, 4, 53B.

[1] Averroes, Physik, II, 69, С. Д: «Обычай, как говорит Аристотель, во 2-й книге «Метафизики», есть главная причина, препятствующая сама по себе многим явным вещам. Например, если человек привыкнет к каким-нибудь поступкам, хотя они и приносят ему вред, они будут казаться ему легкими, и он думает, что они полезны; подобным же образом, если он привыкнет с детства верить неправильным выражениям, эта привычка будет причиной отрицания очевидной истины».

«Именно таким образом, то есть по обычаю, считается, что приведенные ранее иносказания о городах разрушают многие естественные начала — и это благодаря обычаю. Поэтому народная вера более крепка, чем вера философов, так как народ ничего не привык слушать, а философы слушают многое. И поэтому, когда на глазах у всех происходят диспуты и последовательное рассмотрение вещей, народная вера разрушается, и поэтому существуют некоторые законы, запрещающие диспуты. И можно хорошо видеть, насколько важно слушать о незнакомых вещах при том представлении, которое сложилось [о них] в настоящее время благодаря обычаю. Ведь у многих людей, углубившихся в спекулятивные вещи и познавших незнакомые для себя вещи, тотчас изменилось мнение, которое они имели по обычаю, и они не были настолько привычны к таким вещам, чтобы иметь возможность их воспринять, и большая часть их законов была уничтожена».

[2] На своем языке, носящем идеалистическую окраску, Аннелиза Майер высказывается об отношении Аверроэса к Авиценне так: «Аверроэс совершенно прав, потому что это объяснение [Авиценны. — *Г. Л.*] он считал недостаточным, но не ложным» (A. Maier, Die Vorläufer Galileis, S. 233) «Таким

В природе, согласно Аверроэсу, существуют исключительно необходимые события. Случай также связан с природой. Каждое изменение имеет причину, и причины, лежащие в его основе, могут быть указаны. Тем самым мир не является «случайным» («kontingent»), как считает идеалистическая схоластика. Он основывается не на случайности, а на закономерностях, действующих в природе. Если теологизированная схоластика ислама опровергает их значение, то Аверроэс называет подобное утверждение несостоятельным [1].

В выражениях «kontingent» и «per se» проявляется решающая сторона борьбы между материализмом и идеализмом. Идеализм признает природу случайностью, которая вызвана и обусловлена «потусторонней причиной». Аверроэс отвергает в принципе всякую причину, которая могла бы поставить под вопрос закономерность, свойственную материи. Поэтому материальный мир является необходимым сам по себе, per se. С этой точки зрения Ибн-Рошд неоднократно и резко полемизировал с Ибн-Синой, который старался высвободить первичность материи из груды теологических представлений. При этом он сохраняет большое количество теологических непоследовательностей, которые, как и у Аверроэса, объясняются влиянием ислама. Так как формально Авиценна признавал обусловленность материального мира потусторонним богом, эта точка зрения для Аверроэса превращается в повод для выяснения вопроса. Он не допускает столь далеко идущей теологической непоследовательности. Поскольку в идеологическом отношении Авиценна достаточно твердо защищал отказ от признания всякого потустороннего влияния, Аверроэс мог подвести итоги предшествовавшему идейному развитию. Рискованные выпады Газали против причинности побудили Аверроэса логично рассмотреть вопрос о связи необходимости и причинности. Таким образом, если Авиценна характеризует материальный мир как «необходимый благодаря другому», то Аверроэс, в противоположность ему, говорит: «для такого рода необходимого, ⟨как материя, количество, качество⟩ вещей, не надо ни действователя, ни творца» [1].

Необходимость для Аверроэса связана с причинной обусловленностью. В бесконечной причинной цепи вечного движения нет ни одного звена, которое не было бы причинно обусловлено [2] и его причина не существовала бы в материальном мире. Какой-либо последней причины для Аверроэса не существует. Если причинную цепь проследить в обратном направлении, то она вливается в вечное движение материи, но не ведет свое начало от произвольно установленного перводвигателя. Однако в естествознании несущественно прослеживать причинную цепь до бесконечности. Чтобы вскрыть закономерность существующих вещей, важны не отдаленные, а близкие причины. Когда пытаются сделать вывод о конечной причине, это означает для Аверроэса вывод по аналогии от эмпирического к неэмпирическому [3], который он считает недопустимым. В эмпирическом имеет значение только чувственно воспринимаемое и вызываемое разумом и разумным действием. В мире эмпирического Аверроэс делит причины на две группы. Одни он называет причинами, действующими через природу, о других он говорит: «Они действуют только на основе познания и размышления» [4]. Человеческому поступку, который имеет дело со «свободно избранными факторами», приписывается тем самым более высокая степень.

Выяснив вопрос о господстве причинности в природе, Аверроэс отграничивает природное и человеческое действия друг от друга: но «природное действие, как известно, является более достоверным, чем действие посредством свободной воли, ибо действующий по побуждению природы совершает свое действие постоянно, в то время как действующий по свободной воле ведет себя иначе» [5]. Как правильно замечает Хортен, так называемое постоянное действие естественных причин закономерно.

образом, определение Аверроэсом понятий необходимости [necessitas] и случайности [contingentia] является правильным по сравнению с определением этих понятий Авиценной постольку, поскольку оно фактически дает их динамическо-онтологическое обоснование, которое сводит к определенным причинам тот факт, что действие часто реализуется» (там же, стр. 234).

27-е примечание Аннелизы Майер к этому пункту противоречит изложенному в ее тексте. Необходимость a sie [в себе] у Ибн-Рошда, как было доказано выше, действительно заключается в материи (там же). Ее можно понять только в том случае, если учесть, что он отграничивает мир материи от сверхъестественного — точка зрения, которую Аннелиза Майер учла в последнем разделе своей работы (там же, гл. 9—10).

[1] См. «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока», стр. 403.

[1] Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока», стр. 461; Гоффредо Квадри в своей «Философии арабов в период ее расцвета» указал на эту сторону расхождения между Аверроэсом и Авиценной. Квадри выступает против Макса Хортена, который утверждает, будто Аверроэс неправильно понял Авиценну и доказал этим недоразумением, что он незначительный философ. Квадри возражает Хортену, что «дело не в этом» (G. Quadri, La filosofia degli arabi nel suo fiore, vol. II: Il pensiero filosofico di Averroè, Firenze, 1939, p. 29). И он прав. Хортен принимает формальное высказывание Авиценны по поводу Фомы Аквинского за объективно правильное, так как «потусторонняя причина» свойственна идеалистическо-схоластической концепции. Квадри добавляет, что формулировки Аверроэса основываются не на неправильном понимании Авиценны и означают прогресс в философии.

[2] Averroes, Widerlegung, S. 22 (см. также: Van den B., S. 10).

[3] Там же, стр. 138 (см. также: Van den B., S. 87—88).

[4] Там же (см также: Van den B, S. 87—88).

[5] Там же, стр. 145 (см, также: Van den B., S. 94).

Когда Аверроэс противопоставляет действия человека и природы, он хочет указать здесь на неизменную закономерность природы.

Газали, наоборот, в своем «Опровержении» обозначает человеческие поступки как нечто единственное, что могло бы быть названо причиной. К тому же в своей «Нише света» он употребляет выражение «действовать» только по отношению к сверхъестественному воздействию. Он отрицает, что действию неживой природы можно приписать самостоятельное действие [1]. Аверроэс же, наоборот, допускает саму по себе осуществляющуюся деятельность только по отношению к природе. Потустороннее воздействие он исключает. Аверроэс рассматривает существование причинности как основное условие каждого научного исследования. Он задается вопросом, достаточно ли одних эмпирических причин, доступных научному восприятию, для того чтобы научно объяснить определенные исследуемые функции природы: «Что касается отрицания существования действующих причин, наблюдаемых в чувственно воспринимаемых вещах, то это софистика; тот, кто говорит так, либо говорит одно, а думает другое, либо же увлекается софистическими лжемудрствованиями, осаждающими его во время обсуждения этих вопросов. Ибо тот, кто отрицает это, не может уже признавать, что всякое действие необходимо имеет свою причину» [2].

У Аристотеля материя неспособна из самой себя произвести движение, нечто возникающее. Он различает четыре группы причин: причину действующую, формальную, материальную и конечную. Здесь снова всплывает отрыв формы от материи. Аристотель ввел конечную и действующую причины для того, чтобы приписать естественному процессу сверхматериальные причины.

Подобно Авиценне, Аверроэс в противоположность Аристотелю признает только две группы причин: «Внутренние причины, а именно материю и форму, и внешние, а именно causa efficiens и causa finalis» [3]. Различие между внутренними и внешними причинами проводил и Аристотель. Однако он не объединяет материю и форму в одном понятии внутренних причин, так как в этом отношении он находился под влиянием платоновских идей [1].

Аверроэс присоединяется к пониманию материи как единства; материя, по его мнению, не нуждается ни в каких внешних причинах, чтобы быть приведенной в действие. Согласно Аристотелю, материя — это преимущественно возможность для принятия форм, существующих отдельно от нее и, так сказать, нисходящих с платоновского неба идей. Действующая и конечная причины подчинены материи и свободны от истолкования в теологическом духе.

В своем «Опровержении опровержения» Аверроэс разбирает вопрос, достаточно ли только эмпирических причин или для объяснения нужно привлекать еще какие-либо другие причины. Он вовсе не считает решение этой проблемы предрешенным, а исследует ее. Однако он указывает на то, что уже такого рода возражения хотят поставить под вопрос существование закономерности в природе. Возражения эти направлены против таких действующих причин, «кои воспринимаются как обусловливающие друг друга». Теологи ссылались именно на то, что «имеются действия, причины которых не воспринимаются» [2]. Возражения против причинности заключаются, следовательно, в отрицании даже очевидной, явно познанной закономерности и в утверждении, что вместо этого можно принять такие «причины», которые явно происходят от теологических догм. Аверроэс в философском отношении удовлетворен, если ученый прежде всего принимает во внимание то, что он открывает. Если этого достаточно, чтобы объяснить ход процесса, то не нужно привлекать никаких дополнительных воздействий. Аверроэс считает не имеющим «никаких оснований» метод тех, кто поступает иначе [3]. Если какие-либо процессы объяснены недостаточно, то нельзя, исходя из них, вносить затруднения в уже объясненные процессы.

Аверроэс следующим образом говорит о том, что он требует от ученого: «Те явления, причины которых не воспринимаются, остаются пока неизвестными и должны быть исследованы именно потому, что их причины не воспринимаются, так как то, причины чего не воспринимаются, остается неизвестным в силу его природы и должно быть исследовано. Отсюда необходимо вытекает, что то, что́ неизвестно, имеет причины, кои не восприняты» [4]. Тем самым Аверроэс затрагивает принципиальный

---

[1] Averroes, Widerlegung, S. 139 (см. также: Van den B., S. 88—89).

[2] «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока», стр. 508. В противоположность Аверроэсу, Фома Аквинский присоединяется к Газали. В «Summa theologia» (Bd. I, qu XLIV, art. I, S. 181b, Editio Parmensis, 1864) говорится: «Во-вторых, нужно сказать, что на основании этого довода некоторые вынуждены были считать, что необходимость не имеет причины, как сказано в восьмой книге «Физики» [текст 46]. И этим с очевидностью доказывается ложность знания, полученного путем доказательств, в котором необходимые начала суть причины необходимых заключений. И Аристотель называет идеями (в пятой книге «Метафизики», текст 6) нечто необходимое, что имеет причину своей необходимости».

[3] Averroes, Epitome, S. 25.

[1] Averroes, Epitome, S. 171: «Аристотель различает также внешние и внутренние причины (например, Физ. II, 5. 197 в 36), однако нигде не называет материю и форму внутренними — efficiens и finalis — внешними, хотя то ~~что~~ рассматривается как внешний принцип. Мет., XII, 1070 в 23».

[2] «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока», стр. 508.

[3] Там же.

[4] Там же.

вопрос. Даже тогда, когда естествознание не может подвести к пониманию какого-либо процесса, причина непознанности лежит в чувственно воспринимаемом, то есть существующих вещах. Едва ли в таком случае имеет место «вторжение иррационального», как пытаются аргументировать в наше время идеалисты-естествоиспытатели, подобно мутакаллимам, против которых боролся Ибн-Рошд. Все, что появляется в природе, имеет свое обоснование внутри природы. Вывод, сделанный на основании неизвестного, о наличии сверхъестественных причин он называет «софистикой» [1]. Это положение Аверроэса обосновывает научный метод, необходимый для открытия новых законов в природе. Он исключает иррациональное доказательство и отсылает к исследованию материального мира.

Вещи внутри материи различаются по функциям: «Если бы у какой-нибудь вещи не было особого действия, у нее не было бы и особой природы. А если бы у нее не было особой природы, то у нее не было бы ни особого имени, ни особого определения» [2]. Эти функции, таким образом, имеют свою причину и являются поэтому строго закономерными. Аверроэс проверяет это на примере: «действия, проистекающие из всех вещей, — необходимы ли они для вещей, коим свойственно совершать их, или они совершаются только в большинстве случаев [то есть с небольшим исключением], или же одни вещи таковы, что проистекающие из них действия необходимы, а другие таковы, что проистекающие из них действия совершаются лишь в большинстве случаев?» [3]. Могут быть воздействия, мешающие наступлению закономерного действия. Однако Аверроэс не думает о том, чтобы принимать здесь во внимание сверхъестественное воздействие. Он говорит: «Стало быть, нельзя решительно утверждать, что огонь действует, когда он находится вблизи восприимчивого ⟨к нему⟩ тела, ибо нет, конечно, ничего невероятного в том, что имеется нечто, находящееся в таком отношении к этому телу, что оно препятствует действию огня, как это утверждают относительно талька и других веществ. Но отсюда вовсе не вытекает необходимость отрицания того, что огонь сохраняет свою способность горения...» [4]

Газали полагает, что в случае прекращения естественного действия, которое прежде проявлялось, следует сделать вывод о влиянии неземной силы точно так же, как естественное действие уже само по себе регулярно производится этой силой. Аверроэс опровергает Газали, имея в виду среди естественных причин те, которые могут помешать действию огня, например, тальк, вместо того чтобы принимать во внимание только влияние сверхъестественных действий. Он упрекает теологов в том, что они иногда признают совершенно реальные условия, когда, например, называют жизнь условием познания, чтобы отсюда по принципу мнимой аналогии вывести фиктивные доказательства догматических тезисов. Аверроэс считал недопустимой такую ошибку: она подтверждает только то, что теологи признают материальность мира и причинность лишь в том случае, если они нуждаются в них, и отвергают их, если своим скептицизмом они хотели бы пошатнуть доверие человека к разуму, к закономерностям природы. Теологи переносят любой единичный случай по аналогии на все эмпирическое и неэмпирическое. Однако мышление остается в рамках материального мира [1]. Из факта существования закономерностей нельзя делать вывода о существовании высшей духовной причины, как это делается в телеологическом доказательстве бога.

Аверроэс ясно говорит о том, что он понимает под разумом: «Но разум есть не что иное, как постижение сущего по его причинам [2], и именно это отличает разум от всех других воспринимающих сил, так что тот, кто отрицает причины, должен отрицать и разум» [3]. Отыскание причин и действий требует логических рассуждений, которые, по мысли Авиценны, должны предшествовать изучению естественных наук и философии. Познание действий поэтому может быть завершено только путем познания причин, так как силы чувственного познания доставляют лишь материал для мышления. «Отрицание этого заключает в себе отрицание познания, а если нет познания, то ничто в этом мире не может быть действительно познано...» [4]. Тот же, кто признает, «что он существует, не обладая никаким познанием, должен необходимо согласиться с тем, что и это его утверждение не является необходимо ⟨истинным⟩» [5]. Таким образом, Аверроэс выступает прежде всего против Газали и всей идеалистической схоластики, усвоивших аристотелевскую логику с тем, чтобы использовать ее авторитет против познания природы и достоверности человеческого знания.

Для Аверроэса не существует никакого сомнения в том, что в мире существуют и «не необходимые явления, о которых душа составляет суждение, основанное на мнении, воображая при

[1] «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока», стр. 509.
[2] Там же.
[3] Там же.
[4] Там же.

[1] «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока», стр. 510.
[2] Переводя это место, Хортен говорит, что здесь под субъектом, способным понимать вещи в соответствии с их причинами, должен подразумеваться бог. В данной связи это совершенно противоречит смыслу, ибо Аверроэс имеет в виду познающего человека.
[3] «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока», стр. 510.
[4] Там же.
[5] Там же.

этом, что эти явления необходимы»[1]. Он хочет этим подорвать ненаучные взгляды, подобные взглядам Газали и ортодоксальной теологии. Он называет их «не необходимыми» с точки зрения ученого, но, естественно, не может еще выявить их связь с определенными периодами классовой борьбы.

Аверроэс отказывается связывать такие процессы с теми, в которых может быть доказана закономерность. Так как его теологические противники говорили о действиях по законам бога, то он выступает против принижения признанной в природе закономерности. Если никакой закономерности не существует, то можно, пожалуй, употребить выражение «обычай» или «правило». Обычай в собственном смысле «бывает только у одушевленных существ». В неодушевленном предмете нет никакого обычая; «если же нечто подобное существует в неодушевленных вещах, то в действительности это есть ⟨их⟩ природа»[2]. Если вещи обладают естественной способностью, то недопустимо утверждать, будто они действуют то закономерно, то случайно. Если к деятельности разума применяется бесцветное выражение «обычай», то это есть произвольное действие. Таким образом, содержание нашего мышления основывается не на произвольной установке. Наше знание «всегда есть нечто последующее по отношению к природе существующей вещи; ведь иметь правильное представление о вещи — значит считать ее такой, какая она есть в действительности»[3]. Если мы обладаем определенным знанием, то во внешнем мире ему соответствует «нечто такое, от чего зависит это наше знание»[4]. На вопрос, что же, собственно, означает эта вещь как объект нашего знания, Аверроэс отвечает просто: «...это и есть то, что́ философы, как мы сказали, называют природой ⟨вещей⟩»[5].

Познанию природы служат наблюдение и *эксперимент*. Ссылки на них встречаются у Аверроэса в различных местах выдвигаемых им философских тезисов, в которых природа характеризуется как источник человеческого познания.

Фемистий (около 360 г. до н. э.) в своем «Комментарии к «Метафизике» Аристотеля» говорит о первозарождении. Он упоминает о некоторых животных, которые, по его предположению, могли возникнуть из материала, по существу, им чуждого. В те времена общепринятым было мнение, будто осы могли возникать из тел мертвых лошадей, лягушки — из гнилой воды, другие живые существа — из перекисшего вина и т. д. И во времена Аверроэса знания еще не достигли такого уровня, чтобы

[1] «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока», стр. 510.
[2] Там же, стр. 510—511.
[3] Там же, стр. 516.
[4] Там же.
[5] Там же, стр. 517.

наблюдать биологический процесс зарождения этих живых существ. Он требует от Фемистия изучить по живым существам процессы, которые могут быть наблюдаемы, и на этом основании делать свои выводы и в отношении тех процессов, которые в настоящее время еще не известны[1], «Si tu bene consideraveris» [если ты хорошо изучил], — пишет он в комментариях, — то установишь, что естественный процесс в них [в живых существах] является таким же процессом». Аверроэс полемизирует как с естественнонаучными теориями, кажущимися ему ошибочными, так и с религиозными учениями, противоречащими его естественнонаучному убеждению. Касаясь истории сотворения людей, он обращается к чувственному опыту. Так как человек зарождается только от другого человека из спермы, то тезис теологов о том, что якобы возможно создать человека без другого человека, сам по себе неправдоподобен[2]. Аверроэс осторожен по отношению к утверждениям астрологии: могут ли звезды оказывать влияние на человеческую жизнь, существует ли божественное провидение для некоторых — обо всем этом нельзя судить точно, «так как для этого необходим опыт, для которого человеческой жизни недостаточно»[3]. Он снова придерживается мнения Александра Афродизийского. Последний утверждает, «что тот, кто говорит, будто провидение распространяется... на каждую отдельную вещь, полностью заблуждается»[4]. Аверроэс считает такого рода провидение так же невозможным, как и «утверждение, что преходящее вечно и вечное преходяще, равно как невозможно, чтобы углы треугольника равнялись четырем прямым или чтобы цвет слышали; утверждение этого как возможного наносит философии большой вред»[5] — тезис, которым, между прочим, отвергается и дальнейшая жизнь души после смерти. В отношении *алхимии* Аверроэс также придерживается своих общих принципов. Он отделяет область практической деятельности от всякого ненаучного наслоения, которое

[1] Averroes, Metaphysik, VII, S. 325C: «Фемистий же говорит, что этого определения достаточно, но он также говорит, что сам упустил из виду живые существа, которые возникают из не подобных себе. Ведь осы, по-видимому, возникают из тел мертвых лошадей... И мы хорошо знаем, что в семени любого живого существа и растения находятся свойственные ему пропорции и взаимосвязи, на основании которых то, что рождается, соответственно является или животным, или растением. Таким образом, из семени человека не рождается лошадь, а из семени лошади — человек; из семени одного растения не вырастает другое... если ты хорошо изучишь эти большие живые существа, ты найдешь, что естественным процессом в них является такой процесс. Ведь необходимо, чтобы их пропорции и формы находились в природе, в соответствии с которыми она создает то, что создает».
[2] Averroes, Widerlegung, S. 267—268 (см. также: Van den B., S. 331—332).
[3] Averroes, Epitome, S. 143.
[4] Там же, стр. 145.
[5] Там же.

обычно сопровождает ее в начальном периоде ее развития. Он называет алхимию весьма спорным искусством. Он не имеет достаточных данных для того, чтобы ответить положительно или отрицательно на вопрос о том, может ли это искусство создать нечто такое, что было бы похоже на природную вещь, «а эти данные можно получить лишь после продолжительных опытов»[1]. Признание законов природы не только следует из логического умозаключения — при таком мнении остается Аверроэс, — но о правильности мышления в последней инстанции выносит решение опыт.

г) Демократический характер учения о «деятельном разуме»

Учение о деятельном и материальном разумах тесно примыкает к пониманию Аверроэсом закономерности природы. Материальный (или потенциальный) разум — это существующее в человеке предрасположение к мышлению. Деятельный разум — это общая для всех людей способность мышления в ее наиболее совершенной форме. Аверроэс особенно подчеркивает данный интеллект и называет его вечным. Но он не отождествляет разум с богом. Разум является самостоятельным в качестве «отдельного интеллекта». Как и другие общие понятия, он существует только в единичных вещах. Тем самым Аверроэс характеризует человеческий разум как самую возвышенную способность человека и признает его вечным в следовании поколений индивидуумов. Это учение о вечном разуме восходит к мыслям Александра Афродизийского и содержит элементы учения Фемистия. Учение Александра приводит к выводу о смертности отдельной души. Он отрывает потенциальный, или материальный, разум от деятельного разума, который, однако, рассматривается как центральное понятие потустороннего мира. Фемистий сливает понятия материального и деятельного разумов, мысль же о бессмертной отдельной душе он сохраняет. Ибн-Рошд заимствует это слияние материального и деятельного разумов. Он рассматривает его как вывод из основной концепции Александра. Различие между конкретной и абстрактной формой разума не устраняется. Противник точки зрения Аверроэса, Горс, указывает на то характерное, что содержится в учении о разуме Ибн-Рошда. Он называет Аверроэса, который воспринял тезисы других мыслителей о единстве разума, «в еще большей степени естествоиспытателем, чем другие сторонники Аристотеля», «более того, его теория по сравнению с ними является настолько крайней, насколько это возможно, и еще более радикальной, чем теория Александра Афродизийского»[2].

[1] «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока», стр. 502

[2] A Gorce, Averroisme, в «Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques», t. V, Paris, 1931, p. 1036.

Разум приобретает свой смысл как способность к познанию, которой обладает человек и которая возвышает его. Поэтому материальный разум у Ибн-Рошда имеет способность активного познания и не может обозначаться как пассивное качество. Гейер не разделяет этого хода мыслей и создает впечатление, будто у Ибн-Рошда преобладает своеобразная теория просветления. Это не дает возможности раскрыть глубокое различие между Аверроэсом и Газали. Джиакомо Солери, наоборот, не может находиться под влиянием томистских попыток истолкования. Он называет Аверроэса наиболее радикальным поборником монистической интерпретации аристотелевского «нуса», понимая его как дальнейшее развитие мыслей, имевшихся у Александра Афродизийского[1]. Концепция Александра была снова воспринята в комментариях Аверроэса. Александр называет душу формой человека, которая гибнет вместе с человеком.

Часть души, собственно интеллект, не погибает. Остальные способности сознания существуют только при материальном бытии человека. Александр различает четыре способности, являющиеся преходящими: физическую жизненную силу, ощущающую, представляющую и вожделеющую душу. Все они зависят от существования индивида. Поэтому формулировка Аверроэса совершенно аналогична формулировке Александра[2]. Учение о смертности отдельной души направлено против концепции теологии[3]. В своем сочинении о материальном разуме

[1] Geyer, 1951, цит изд., S 318; G. Solieri, Il nous aristotelico e le sue interpretationi Sophia, Padua, 1955, № 23, f. III—IV, S 283, 288.

[2] Averroes, Metaphysik, XII, 3, 324, E, F: «Александр говорит· возникает вопрос, сохраняется ли что-нибудь из этих форм, после того как целое гибнет. Затем он рассказывает, как он подходит к разрешению этого вопроса. Поскольку душа человека есть его форма и интеллект — некая форма, и качество души сохраняется после гибели человека, возможно, что *какая-то материальная форма сохраняется* после того, как гибнет целое, но сохраняется не вся душа. Ведь некоторые качества души могут существовать только наряду с материей, такие, как способность воспринимать пищу, чувствовать, иметь воображение и желания. Ведь невозможно, чтобы тот интеллект, который является качеством души и считается ее частью, сохранялся... И то, что говорит Александр, есть его собственное мнение об интеллекте, то есть что никакой интеллект не сохраняется, если только это не приобретенный интеллект».

[3] Американец Пауль Сидней Крист продолжает линию группы арабистов Соединенных Штатов, начатую с восхваления Газали. Он критикует диалектическую точку зрения Ибн-Рошда, которая, в противоположность теологии, связывает вечность и невечность интеллекта, его общие и особенные качества. Он считает, что Аверроэс находится в безнадежно трудном положении, из которого он якобы пытается выйти путем примирения непримиримого, противоречивого в действительности (P. S. Christ, The psychology of the active intellect of Averroes, Philadelphia, 1926, p. 62—63). Объединение вечного и преходящего не может быть достигнуто «с помощью уловок разума» (там же, стр. 24) вопреки «упрямой логике». Метафизику Сидней Кристу недоступно понимание даже зачатков диалектической логики у Аверроэса Другая проблема, которую рассматривает Крист, — это исторический генезис

Аверроэс прежде всего отличает деятельный разум от материального. Материальный разум — это способность к восприятию сущности вещей, их закономерности[1]. Объединение материального и деятельного разумов происходит «в человеке путем развития наук, возвышения науки на более высокую ступень»[2].

Благодаря этому «существующий в нас интеллект может соединиться с первым интеллектом в присущем ему свойстве»[3], так что он «поднимется от материального к вечному существованию»[4]. Деятельный разум с самого начала соединяется[5] с человеком. Тем самым Аверроэс имеет в виду существующую в каждом человеке способность к более высокой умственной деятельности. Вследствие этого, будучи вечной способностью, она мысленно оторвана от тел, но принадлежит вечной материи. Избранные Аверроэсом философские формулировки вряд ли допускают другое истолкование. В этом смысле Аверроэс мог противопоставить деятельный разум всему потустороннему, так как он защищает положение о том, что вечная материя первична и независима от всего прочего, постулируемого сверхъестественным путем.

В этом смысле учение о деятельном разуме оказало влияние на последующие столетия[6]. Независимо от соответствующих форм выражения оно является признанием силы человеческого разума, его познавательной способности, а также способности всех людей овладеть этой силой. Иногда Аверроэс проводит различие между обсуждением широты действия деятельного разума так называемых спекулятивных предметов[1], которые требуют особенно квалифицированного мышления, и аксиомами как исходными пунктами мышления, которые «получаются путем опыта»[2]. Объединение деятельного и материального разумов делает человека способным к более высокой умственной деятельности. Отношение обоих способов бытия разума рассматривается как связь «формы с материей»[3].

Четыре различные способности души, названные Александром, словно воспламеняются деятельным разумом[4]. Объединение деятельного и материального разумов проходит две ступени. На первой ступени порождается страсть, которая направляет мышление к изучению науки; на второй ступени мышление достигает своего завершения и постигает сущность активного интеллекта[5]. Материальный разум означает уже «абсолютную возможность и способность» воспринимать «...все формы»[6]. Если он исчерпал эту возможность, то он становится деятельным разумом и достигает положения вечного разума. Подобным образом Аверроэс высказывается в своем «Эпитоме». Там он называет материальные вещи «предметами, лучше всего пригодными для нашего мышления»[7]. Деятельный разум «наиболее близок к нашему существу»[8]. Непосредственно после этого Аверроэс высказывает соображение о том, может ли человек понять сущность этого действующего интеллекта в его действительности и «тождественны ли мы с этим интеллектом»[9]. Категорически называя материальные вещи предметами, более всего пригодными для нашего мышления, Аверроэс и в этом отношении идет дальше Аристотеля, который не делает этого различия между степенями[10]. В комментариях к книге «О душе» Аристотеля Аверроэс называет материальный разум первым совершенством человека, а спекулятивный интеллект — высшей

учения о деятельном разуме. Он не упоминает о том, что уже Александр Афродизийский, которого часто цитирует Ибн-Рошд, защищал эти мысли. Он утверждает, будто Аверроэс просто путал Аристотеля с Фемистием, чтобы прийти к «чрезвычайно наивному взгляду на единство» вечного и преходящего. Поскольку крайне наивная, антитеологическая и в этом отношении диалектическая точка зрения Ибн-Рошда, очевидно, не проявилась идеалистически, Крист лишает ее всякого самостоятельного значения (там же).

[1] «Des Averroes Abhandlung «über die Möglichkeit der Conjunktion» oder «über den materiellen Intellekt»», Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Ludwig Hannes, Diss., Halle, 1899, S. 33. (в дальнейшем цитируется: Averroes, Conjunktion).

[2] Там же, стр. 39.

[3] Там же, стр. 46.

[4] Там же.

[5] Там же, стр. 47—48.

[6] Гейер считает, будто Ибн-Рошд рассматривает общий для человеческого рода универсальный разум как эманацию божества, благодаря чему обнаруживается непосредственная связь с неоплатониками (Geyer, 1951, S. 319) Здесь налицо ошибка. Сферы небесных светил, согласно Ибн-Рошду, не относятся к области потенциального потустороннего. Своим закономерным движением они представляют вечное движение в материальном мире, то есть противоречат всякой концепции о божестве. Отношение разума к «двигателю» самого низкого из небесных кругов, то есть к сфере Луны, означает, следовательно, включение его в материальный мир, отграничение от непознаваемого потустороннего мира, что соответствует общей теории Ибн-Рошда о разуме.

[1] Ханнес переводит: «интеллигибельные формы» и «спекулятивные предметы». В теоретико-познавательных взглядах Аверроэса нет места для интеллигибельных форм в смысле философского идеализма; в них, как уже было показано, есть понимание их как закономерности, присущей материи. Поэтому употребление этих слов в переводе может ввести в заблуждение и здесь истолковывается материалистически. (Averroes, Conjunktion, S. 47).

[2] Averroes, Conjunktion, S. 47.

[3] Там же, стр. 48.

[4] Там же, стр. 49.

[5] Там же, стр. 51.

[6] Там же, стр. 53.

[7] Averroes, Epitome, S. 127.

[8] Там же.

[9] Там же.

[10] Ван ден Берг высказывается по этому поводу так: «О том, что материальные вещи являются наиболее пригодными предметами для нашего мышления, Аристотель говорит неопределенно... Чем лучше тот, кто мыслит, тем лучше то, о чем мыслится, и одновременно чем они лучше, тем больше становится единство мыслимого и мыслящего, пока наконец оба не совпадут. В сущности, одним из наиболее своеобразных выводов аристотелевского

ступенью совершенства [1]. Как следует из этих примечаний, Аверроэс хотел, чтобы разрыв материального и деятельного разумов понимали лишь как ступени *одного* разума. В этом отношении материальный и деятельный разумы являются преходящими и в то же время вечными. Их единство вытекает из материального единства их предмета, к которому человек их применяет, а именно к материальной действительности. Материальный и деятельный разумы вместе постигают материальные формы единичного предмета и абстрактные формы всеобщих понятий, которые отражают сущность вещ[ей]. Поэтому интеллект человека образует единство [2]. Учение Ибн-Рошда об интеллекте прогрессивные классы истолковывали двояко. Наиболее широко распространенное толкование тесно примыкает к тексту комментариев. Оно рассматривает интеллект как единый, независимый от отдельного человека и, подобно материи, вечный, но оторванный от нее. Благодаря такому толкованию можно было установить внутреннюю связь этого учения с любой разновидностью левой мистики. Антицерковный характер этого толкования был ясен, хотя оно и прибегало к религиозным положениям. Некоторые части «О душе» открывали возможность для явно выраженной атеистической интерпретации. В них рекомендуется ограничить отдельным индивидуумом всеобщую связь разума и материи. Вслед за главным разделом III книги, 4-й главой, в 5-й главе III книги говорится, что функция души является якобы инструментом, подобно руке тела. Интеллект будто бы не может существовать вне души, так как он, подобно чувственному, не оторван от чувства, а является формой души и тем самым в последней инстанции представляет единство с материей. Во всяком случае, так приблизительно истолковывается концепция Аристотеля в книге «О душе» [3]. Обе интерпретации ссылаются на Аверроэса как на материалиста. Что касается второго способа истолкования, то видная исследовательница Аверроэса Аннелиза Майер — насколько мне представляется, единственная из идеалистического лагеря — признает материалистическое истолкование первоначального текста Аристотеля [1].

Историческую тенденцию учения о деятельном разуме А. Майер также понимает глубже, чем, например, Вербек, который, ссылаясь на разум, рассматривает учение Аверроэса как переход от «радикализма последователей Стагирита» [2] к Фоме Аквинскому. Он видит в Аристотеле человека, отрицающего бессмертие души, чье учение, по-видимому, Фоме Аквинскому удалось опровергнуть с помощью Аверроэса. Но дело обстоит иначе. Лейбниц более правильно воспринимает учение о разуме Аверроэса как угрозу морали и религии господствующих реакционных классов. В конце XVII века оно было для него еще настолько современным, что он требует развенчивания этого учения [3].

учения (или лучшей из сторон его учения) является то, что нельзя мыслить материальных, то есть индивидуальных, вещей вообще, ведь мышление доходит как раз до всеобщего, то есть непреходящего и вечного (A v e r r o e s, Epitome, S. 260).

[1] A v e r r o e s, De anima, III, 5, 99C.

[2] Там же, стр. 103E: «И так как материальный разум был связан с тем, что совершается с помощью деятельного разума, то и мы связаны с деятельным разумом, и это положение называется приобретением, а разум — приобретенным».

Там же, 35, стр 125F: «Мы же высказали мнение, что материальный разум вечен, а разумы спекулятивные могут создаваться и погибать, в следующих словах: материальный разум воспринимает и то и другое, то есть и формы материальные и формы абстрагированные. Ясно, что субъект спекулятивных разумов и разум действующего лица, согласно этому определению, — одно и то же и составляют единство, то есть разум материальный».

[3] A v e r r o e s, De anima, III, 5, 127B. Латинский текст Аристотеля приводится по настоящему изданию Аверроэса: «Необходимо, чтобы существовали или сами [вещи], или формы. Сами [вещи] — это значит, что в душе находится не сам камень, а его форма Поэтому душа подобна руке, а рука есть инструмент инструментов, разум есть форма форм, а чувства есть форма чувственных вещей». Более ясный текст см. в «Сочинениях» Аристотеля, изданных Прусской академий («Aristotelis opera», ed Academia Regia Borussica, Berol, 1831, vol. III, p. 224b, 1, 30): «Но необходимо, чтобы самые вещи находились в душе. Но в ней не находятся сами вещи». «De anima», III, 5, 127C, Kommentar». «Необходимо и другое, то есть чтобы существовало только два рода, или чтобы разум был разумом, существующим вне души, или чтобы существовала его форма и, подобным же образом, чувство вместе с объектом чувства, и невозможно, чтобы само бытие было и разумом и объектом чувства, то есть и по своей форме, и по своей материи, как думали древние. Ведь в таком случае, когда воспринимали камень, и душа оказывалась бы камнем, а если дерево — то деревом. Таким образом, остается следующее: то, что существует в душе от бытия, есть только форма, но не материя. И он показывал это, говоря, что ведь в душе существует не камень, но только его форма» (Ср. A. M a i e r, Die Vorläufer Galileis, цит. изд., стр. 281—282).

[1] Аннелиза Майер пишет о Бьяджо Пелакани: «Таким образом, в старом споре о том, каким был подлинный взгляд Аристотеля на бессмертие души», он «становится на сторону тех, кто истолковывал Аристотеля в материалистическом духе». (A. M a i e r, Die Vorläufer Galileis, цит. изд., стр. 282, прим. 9).

[2] G. V e r b e k e, Comment Aristote conçoit — il l'immatériel, в «Revue philosophique de Louvain», t. 44, Louvain, 1946, p. 214. В диссертации, защищенной в 1953 году в Вюрцбурге, Андиэл, наоборот, истолковывает учение о единстве интеллекта так, как будто речь идет о том, чтобы предотвратить «коммунистическую агрессию». Согласно взглядам А. Андиэла, изложенным в диссертации «Секуляризация христианской картины мира в теориях аверроистов и песнях странствующих студентов» (Вюрцбург, 1953), с учением о единстве интеллекта человек неизбежно теряет атрибут духовной личности. На этот факт уже настойчиво указывал Фома Аквинский. Это якобы обусловило переход к покорности или даже к фатализму, по крайней мере к уменьшению личной ответственности (там же, стр. 23—30). Андиэл не может объяснить, отчего же, несмотря на это, аверроистское учение об интеллекте столь привлекательно для философской мысли настоящего времени (и, добавлю я, для практики классовой борьбы).

[3] «Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz», 2. Bd., цит. изд., стр. 117) (письмо Арно от 9 октября 1687 года). Замечание об опасности аверроистского тезиса вытекает, согласно Лейбницу, из смежной проблемы, а именно из проблемы одушевления животных, которое у Ибн-Рошда имело

Если Аверроэс полностью преодолевает идеалистическое дуалистическое раздвоение на материю и форму, то единство разума является следствием всей его философской концепции. При этом объединение материального и деятельного разумов имеет двоякий смысл. С одной стороны, устраняется деление на различные виды душ, идущее от Аристотеля. Познание едино, когда оно от ощущения и осознания внешнего явления возвышается к понятию. С другой стороны, Аверроэс отрицает этим исполнение таинств, к которым приводили теологические спекуляции с особым интеллектом, который должен был объяснить пророчества, чудо и т. д., но который делал их тем самым доступными только для отдельного индивида, отмеченного божьей благодатью. Аверроэса занимает вопрос о разумном мышлении для массы народа. Высшая ступень познания отличается от предыдущей лишь количественно. К ней подготавливает та средняя ступень познания, которая преодолела веру в авторитет. Поэтому деятельный разум Аверроэса означает развитый разум, который оставляет позади себя все сверхъестественное, враждебное разуму, и глубже познает материальный мир в его закономерностях. В качестве возможной цели человеческого и общественного развития он содержит арабское понимание человеческой свободы. Сюда относится знание и достойные человека поступки. В арабском понятии свободы Гардэ замечает отсутствие метафизической глубины и ищет «онтологическое» обоснование. Так как философы-мутазилиты, к которым относится Ибн-Рошд, не включают в свои теории христианские мистерии, он дает более низкую оценку признаваемой ими полной личной свободы. Гардэ считает, что в результате этого утрачивается величие свободного человека, так как Ибн-Рошд не обращает внимания на различие между фатализмом мутакаллимов и учением о разуме мутазилитов с их единством свободы, знанием, закономерностью и демократизмом [1].

Учение Аверроэса о деятельном и материальном разумах представляет собой наиболее очевидное посягательство на ортодоксальную догму. Одновременно оно свидетельствует о развитии самосознания человека, так как благодаря своей наиболее важной способности — мышлению — человек может подняться до познания вечной материи. Ван Стеенберген полемизирует со взглядами Жильсона на сущность единства разума у Аверроэса и Сигера Брабантского. Он полагает, будто Жильсон и другие не проводили точного различия между деятельным разумом и возможным материальным разумом, и сравнивает смешение этих двух форм разума с возможным смешением аналитических или синтетических суждений в кантовском смысле [1]. Но, очевидно, Жильсон более близок к мнению Ибн-Рошда и Сигера Брабантского, чем Ван Стеенберген. Единство взглядов Ибн-Рошда и Сигера Брабантского — это как раз тот исторический вклад, который внесли в развитие учения о сознании Аверроэс и аверроисты. В учении Плотина «божественная искра» в человеке означает реакционный совет народу пренебрегать проблемами материального мира. У Аверроэса же вечное — это сама материя. Под наукой он понимает изучение существующих вещей. Материальный разум становится деятельным разумом благодаря изучению *этой* науки. Так как Аверроэс решительно всех людей наделяет способностью вступить на путь духовного развития, его учение о разуме становится одним из важнейших внешних философских и общественных признаков аверроизма. Оно представляет собой наивысшее выражение арабского гуманизма.

д) Полное отделение науки от веры

Новейшая идеалистическая литература об Ибн-Рошде говорит о том, насколько трудно дать правильное истолкование его еретических взглядов, материализма и демократизма. Глубокое воздействие его произведений на развитие средневековой философии привело к попытке обезвредить их. Как мы видели, часто средством для этого служит утверждение, будто он защищал гармонию знания и веры, поэтому противники ортодоксии и атеисты средневековья и нового времени якобы неправильно ссылались на него. Название «аверроисты» не имеет-де никакого отношения к исторической личности Ибн-Рошда. Эта форма враждебной аргументации вынуждает более подробно обсудить данную проблему.

Ибн-Рошд написал работу «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между мудростью и религиозным законом». Далее будет показано, что под этой связью он не имеет в

лишь второстепенное значение. В названном письме говорится, «...что животные имеют чувство. Итак, предполагая, что это истинно, так как я затрагиваю вопрос об этих душах не только потому, что это необходимо, если исходить из картезианства, но прежде всего важно для морали и религии с целью опровержения опасного мнения, к которому были склонны многие остроумные философы и которое распространили в мире итальянские философы, последователи Аверроэса, считая, что индивидуальные души возвращаются к мировой душе, когда животное погибает, что находится в противоречии с моими доказательствами о природе индивидуальной субстанции...»

[1] L Gardet, La cité musulmane, цит изд., стр. 51, 69, 70. Ван Стеенберген говорит менее связно, чем Гардэ, который все же причисляет Аверроэса (а не Газали) к гуманистам (там же, стр. 295); «Александр Афродизийский пожертвовал нематериальным характером интеллекта; Аверроэс разрушил личность человеческой индивидуальности» (F. Van Steenberghen, Aristotle in the West, Louvain, 1955, p. 14).

[1] A. Forest, F. Van Steenberghen, M. de Gandillac, Le mouvement doctrinal du IXe au XIVe siecle, цит. изд., стр. 283.

виду *никакой* гармонии между верой и знанием или религией и философией.

В противоположность взглядам Фараби и Авиценны на теорию государства, перед Аверроэсом возникает новая проблема. До сих пор наука считалась достоянием немногих привилегированных людей. Аверроэс же подчеркивает, что обязанность каждого человека в городе и деревне усваивать научные данные и способствовать исследовательской деятельности. Аверроэс жил в государстве Альмохадов и принадлежал к интеллигенции, связанной с господствующим классом. То, что на него было возложено решение политических проблем, показывает, какое значение он имел и какое внимание ему уделялось. Борьба ученых против антинаучной идеологии была формой классовой борьбы, которая в разных плоскостях велась против устаревшего при феодализме. Аверроэс начинает свое «Рассуждение...» вопросом, «разрешены, или запрещены, или навязаны» догмой спекуляции относительно философии и логических наук, «является ли это чем-то, что следует принимать добровольно, или это необходимая обязанность»[1]. Ответ Аверроэса ясен: он рассматривает философские спекуляции как обязанность. Он понимает под этим работу мышления и — определенно — «рассмотрение существующих вещей»[2]. Аверроэс отмечает, что его современники уже обращались к рассмотрению существующих вещей: он делает различие между наукой о потустороннем и наукой о посюстороннем. Науку о посюстороннем Аверроэс называет «наиболее важной для добродетели... из которой происходит высшее счастье», и считает особенно дурным то, что Газали в своей книге

[1] M. J. Müller, Philosophie und Theologie von Averroes, München, 1875, S. 1.

[2] Averroes, Unterscheidende Reden, S. 1, 2, 12, 13. При выборе приведенных для доказательства мест из корана Аверроэс не придирчив. Он подряд цитирует следующие места из корана: «Так размышляйте же вы, одаренные проницательностью», или «...не думайте о великолепии неба и земли и о том, что бог создал в вещах», или «...не рассматривайте верблюдов, как они были созданы, а небо, как оно было поднято», или «...те, которые размышляют о сотворении неба и земли». Таким образом, даже на примере корана доказывается, что всякий, кто утверждает сотворение мира, находится в противоречии с кораном. Аверроэс доказывает, что выражения «вечность» и «возникшее бытие» применительно к миру не являются в целом прямо противоположными. Взгляды на сотворение противоречат, говорит Аверроэс, даже «дословному тексту религиозного закона», «ибо, — продолжает он, — если его точно исследовать, то из соответствующих стихов, которые содержат сведения о сотворении мира, следует, что хотя его форма на самом деле и создана, однако само существование и время имеют длительность в обоих направлениях, то есть не прекращаются. Согласно одному месту (Сура, XI, V, 9), он есть тот, кто создал небо и землю в шесть дней, и его трон был на воде, отсюда следует, что до существования мира существовали трон и вода и до времени его существования существовало время, которое связано с именно той формой его существования, длительность которого измеряется движением небесных сфер». Буквальная интерпретация дает

об оживлении религиозных наук хочет снова направить людей прежде всего на изучение первой группы знаний — к набожности или науке о потустороннем[1]. Философию он называет «искусством всех искусств»[2]. Изучение ее является основой науки о существующих вещах. Объем науки о существующих вещах уже настолько вырос, что отдельный человек в состоянии решать только частные задачи.

Чтобы приступить к самостоятельной работе, Аверроэс нуждался в знаниях, выработанных его предшественниками. Он основывался на объективных данных науки. Если древние греки уже провели наиболее совершенные исследования, «то следовало бы обратиться к книгам и посмотреть, что они говорили по этому вопросу»[3]. Так как человек призван к размышлениям, он возьмет правильное «и, если у них найдется нечто неправильное... он обратит на это внимание»[4].

Сочинения ортодоксальной теологии эпохи Ибн-Рошда относятся, по его мнению, к работам, «в которых содержится нечто неправильное». Он преследует их с ненавистью ученого, который чувствует отвращение к врагам науки. Рассматривая философию Ибн-Рошда, де Буур в заключение разочарованно замечает: «Позитивная религия не может терпеть, чтобы в царстве истины ведущее положение признавалось за философией. Естественным было то, что теологи Запада, подобно их восточным собратьям, использовали благоприятные условия и не успокоились до тех пор, пока не сделали бога слугой теологии»[5]. Аверроэс считает, что Газали уже осуществил в больших масштабах ту попытку, которую отметил де Буур. Именно поэтому Аверроэс так страстно выступает против него, пытаясь использовать доступные для него государственные средства против идеологической реакции, воплощавшейся в учении Газали[6]. Так как Альмохады и Альморавиды, учитывая особенности своего господства, создали собственные церковные институты для завоевания и обеспечения власти, то Аверроэс мог бы попытаться использовать их. Газали как раз можно было упрекнуть в неверии, ереси. От церковных организаций потребовали держать под

возможность Аверроэсу упрекнуть ортодоксальных схоластов в том, что они получили свои знания о начале мира в результате неправильного истолкования рукописных текстов, ибо, заканчивает он эту полемику, которая велась с прогрессивной целью, «там не признается, чтобы бог существовал вместе с чистым ничто, и никогда не будут приведены места, доказывающие этот взгляд» (там же). Подобное истолкование встречается у Мейстера Эккарта и многих польских, немецких и итальянских буржуазно-плебейских просветителей XVI и XVII веков (антитринитариев и ариан).

[1] Averroes, Unterscheidende Reden, S. 18.

[2] Там же, стр. 5.

[3] Там же, стр. 4.

[4] Там же.

[5] T. J. de Boor, Geschichte der Philosophie, цит. изд., стр. 176.

[6] Averroes, Unterscheidende Reden, S. 17.

запретом его книги. Ученый мог о них узнать, а другой человек нет, так как из-за недостатка знания, «из-за неупорядоченного чтения и отсутствия учителей»[1] книги Газали могли оказать на него отрицательное влияние. «Ересь», против которой боролся Аверроэс, представляла собой угрозу для науки со стороны ортодоксальной теологии. Он рассматривает «ересь» как преступление и хочет видеть ее наказанной по заслугам. Аверроэс взвешивает, какое воздействие могут оказать доказательства Газали на народ в целом. Одно из подобных воздействий может оказаться таким, что вызовет возмущение низших слоев населения против науки и ее представителей. Аппарат ортодоксальной церкви неоднократно побуждал к преследованию науки примерно так, как империализм разжигает ненависть против национальных меньшинств или против евреев и сжигает книги ученых. К концу своей жизни Аверроэсу пришлось испытать нечто подобное, когда *его* работы были публично сожжены. Однако он не лишен был и удовольствия незадолго до своей смерти увидеть, что зачинщики этого мероприятия привлечены к ответственности.

Так как Газали пытался восстановить народные массы против науки, Аверроэс, в соответствии с традицией своих прогрессивных философских предшественников, обращался непосредственно к народу, чтобы привлечь его на свою сторону. Произведения Фараби и Авиценны могли возникнуть только в связи с народными движениями. Аверроэс пытается сделать народ нечувствительным к антинаучному влиянию и добиться нового подхода к изучению науки. Эти мысли он выражает в формуле, соответствующей его времени. Целью закона религии он называет «лишь учение об истинном знании и истинной практике»[2], «однако истинное знание по своей сущности является знанием бога и существующих вещей»[3]. Но знание бога Аверроэс называет «смирением или наукой о потустороннем»[4]. Именно на бога обращал Газали свое внимание[5]. Аверроэс больше ценит знание сущности существующих вещей. Поскольку оно решительно противопоставляется ханжеству, то ясно, что под существующими вещами он понимает не потусторонние призраки в смысле идеалистического реализма, а материальный мир. Аверроэс подчеркивает, что люди от науки о потустороннем обратились к науке о посюстороннем и что от нее исходит то, что можно назвать блаженством. Аверроэс считает хорошим признаком, что Газали вынужден был написать книгу об оживлении религиозных наук, так как именно это свидетельствует о том, что совершился поворот к земному миру.

[1] Averroes, Unterscheidende Reden, S. 17.
[2] Там же, стр. 18.
[3] Там же.
[4] Там же.
[5] Там же.

Иногда Аверроэс дает обзор вещей, того, что он понимает под существующими вещами. Он утверждает, что сумел рассмотреть их с точки зрения того, что они приносят для пользы человека, и называет среди них небесные светила, минералы, географические условия, животных и растения, а также остальную материальную действительность с четырьмя элементами: землей, водой, огнем и воздухом. Среди отдельных наук он особенно выделяет астрономию, которая, между прочим, должна заниматься размерами звезд, расстояниями между ними и их действительными пропорциями и математикой, а в ней прежде всего геометрией. Обе области науки фактически находятся на первом месте по своему значению для мореплавания и культуры, основанной, между прочим, на систематическом использовании гидротехнических сооружений. Отсюда логически вытекает необходимость изучения остальной природы.

Аверроэс различает в науке «рассмотрение существующих вещей с помощью рассудка и рефлексию»[1]. «Рассмотрение» — это подход к природе через опыт. «Отражение» совершается через посредство (формальной) логики, открытой Аристотелем. «Отражение» есть «не что иное... как выведение неизвестного и развитие его из известного, и это — дело силлогизма»[2]. То, что под «рассмотрением существующих вещей» Аверроэс понимает чувственное восприятие, вытекает из полемики с ашаритами, считавшими, что потусторонний мир можно воспринимать путем созерцания. Аверроэс выступает против утверждения, будто одним из методов, заимствованных из чувственного восприятия, можно познать нетелесное, а именно потусторонний мир. В этой связи он считает необходимым отличать восприятие с помощью разума от зрительного восприятия. Условиями для зрения являются «наличие света, прозрачных тел между глазом и объектом зрения и то обстоятельство, что этот объект необходимо окрашен»[3]. Не учитывать этих само собой разумеющихся для зрения вещей — значит «отклонять известные всем *от природы* (курсив мой. — *Г. Л.*) аксиомы и устранить все оптические и геометрические науки»[4]. К зрению относится объект, который может быть воспринят чувствами. Разум может заниматься и вещами, которые в данный момент не являются объектом чувств. Он рекомендует ашаритам строго исследовать действительность, если они хотят применить к размышлениям о потустороннем мире понятие, заимствованное из чувственного восприятия, которое представляет собой также созерцание. Если в посюстороннем мире оказались условия, необходимые для зрения, то, согласно их собственному принципу, они должны

[1] Averroes, Unterscheidende Reden, S. 2.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 71.
[4] Там же.

рассматривать потусторонний мир как посюсторонний». При этом, однако, они должны придерживаться данных естествознания.

В области познания Аверроэс предполагает три ступени. Он различает по степени: риторику, диалектику и демонстрацию. Тот, кто склоняется к риторике, неразумно основывает предложенное им мнение на голом авторитете, а не на разуме. Поэтому Аверроэс не уважает такого человека. Он считает исключенным, чтобы множество людей довольствовалось таким положением. Он столь высоко оценивает народные массы, что находит следующие слова: «Но не может быть, чтобы имелись люди, у которых слабоумие и неразвитость задатков достигали бы такой степени... но, без сомнения, подобных людей ничтожно мало, и если они существуют, то их обязанность верить в авторитет». Второй ступени, ступени диалектики, доступна более разумная аргументация. Тот слой, который верит в авторитет, представляет себе бога телесным. Вторая ступень оставляет без внимания телесность и доходит уже тем самым до пантеизма. Высшая ступень познания, ступень демонстрации, отказывается и от пантеизма. В низшей ступени понимания Аверроэса привлекает сторона, характерная для всей его позиции. Он ссылается на текст предания, в котором черную рабыню спрашивают о ее вере. На вопрос пророка, где находится бог, она отвечает, что он на небе, сделав небо его местопребыванием. Если бы он возвысился до строгого истолкования этого символа, то должен был бы ответить: «Бог везде». Рассеивая с помощью своего разума последнюю завесу чувственного представления, он мог бы понять, что из бога все еще делают телесное существо, когда вместо того, чтобы поместить его на небо, распространяют понятие бога на весь мир. Если бы он возвысился до этого третьего истолкования, то должен был бы ответить: «Бог нигде», хотя его действие распространяется на все бытие, которое существует в пространстве» [1].

Склоняясь к мнению, что народные массы способны к образованию, Аверроэс развивает мысли своего учителя Ибн-Туфейля, которые последний рассматривал еще отчасти как утопию и которые по существу восходят к Ибн-Сине [2]. «Скотское» состояние, которое стремился преодолеть Хай ибн-Якзан, у Аверроэса соответствует тому сознанию, которое полагается на авторитет. В конце его трактата об отношении религии к философии содержатся отдельные замечания о стране, в которой протекала его деятельности, и о господствующей династии, при которой он занимал высокую государственную должность. В связи с его учением эти замечания нельзя оценивать ни как апологию, ни как простое восхваление. Они являются целью, к которой стремился Аверроэс и в реальной возможности осуществления которой он был убежден. Он видит «большое количество людей, находящихся на среднем пути, который... высоко поднимается над низменностью людей, верящих в авторитет» [1]. Кто имеет призвание к высшей ступени знания и тем самым считается избранным, тот приходит к «истине благодаря стремлению к знанию». С этой точки зрения Ибн-Рошд начинает свое толкование «Государства» Платона, между прочим, таким замечанием: принципом естествознания является сама природа, подобно тому как теология в себе самой содержит свои руководящие положения [2]. В его некоторых мыслях о воспитании детей отражаются размышления о недостатках в своей собственной стране. В связи с замечанием Платона о том, что детей якобы не следует воспитывать на сказках, он объявляет абсурдным сведение хорошего и дурного на земле к потустороннему влиянию [3]. Связь устремлений Аверроэса с религиозной группировкой, установившей в его стране свое господство, давала некоторые основания для подготовки по общепринятой традиции своего рода просвещения. Гольдциер, основываясь на одном старом источнике, сообщает, как оценивали Ибн-Тумарта в то время, когда он создавал свое учение: «Этот необычный мятежник вы-

---

[1] L. Gauthier, La théorie d'Ibn Rochd, цит. изд., стр. 74, 75.

[2] Ибн-Туфейль, Роман о Хайе, сыне Якзана, перевод И. П. Кузьмина. См. в сб. «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока», стр. 389—390.

Хай ибн-Якзан «..стал расспрашивать о заповедях, принесенных им, и обязательных обрядах поклонения, им установленных... Только две вещи, поразившие его, остались у него в душе, мудрость которых он никогда не мог постичь.

Одна из них была такова: почему посланник пользовался в большинстве случаев при описании божественного мира притчами? Почему воздерживался он от ясного раскрытия, так что люди впали в тяжкий грех придания богу телесных свойств и уверовали относительно сущности истинного во многое такое, от чего он свободен и к чему он непричастен?»

Хай ибн-Якзан решается из своего уединенного жилья пойти к людям, чтобы просветить их. «Мыслил же он так потому, что полагал, что все люди обладают высокими врожденными свойствами, проницательным умом, твердой душой; он не знал их вялость, недостатки, скудоумие и слабоволие, не знал, что они «как скот, нет, более чем скот, сбились с дороги».

[1] Averroes, Unterscheidende Reden, цит. изд., стр. 25.

[2] См. Averroes, Paraphrase zu Platons Staat, Werke, Venedig, 1560, Bd. 3, 491, C: «Точно так же сама природа является началом естествознания и естественные вещи — его предметом. Так же начало богословия представляет собой бог, а его предмет — божественные вещи».

[3] Там же, стр. 494B: «Мы сказали бы, что среди подобных нелепых сказок, как показано умозрительными науками, существует также и такая, которую повсюду можно слышать в народе, что бог в равной мере есть причина добра и зла, хотя ясно, что чистая и простая благодать никогда не делает никакого зла и она не может быть причиной этого. Кроме того, невозможно то, о чем часто говорят теологи нашего времени, а именно, что добро и зло заключаются в боге, во всеблагом и всемогущем, мало того, это явная нелепость, что все деяния, относящиеся к нему, представляют собой какое-то благо».

зывал путаницу в умах необразованных людей. Если он долго оставался в городе, он мог расстроить самые глубокие убеждения людей, и его учение могло распространиться и пустить корни в душе народных масс»[1]. Отсюда Гольдциер сделал вывод, то Ибн-Тумарт намеревался «все те догматические тонкости, которые он принес с Востока, вместе со всеми особенностями текстов не только представлять привилегированному классу мыслителей и интеллигенции, а сделать их общим достоянием самых широких слоев народа»[2]. Когда наконец при династии Альмохадов учение Ибн-Тумарта стало государственной доктриной, расширилась, естественно, и та научная деятельность, которая имела уже сравнительно прогрессивную основу. Аверроэс исходит из существующего и старается преобразовать *содержание*.

В противоположность мнению Фараби и Авиценны, Аверроэс вследствие высокого духовного развития народа *не* отличает людей деревни от городского населения. Причиной этого является мелкокрестьянская структура деревни, которой лишь в ослабленной форме были известны отношения феодальной собственности и феодальной зависимости в интенсивных хозяйствах, основанных на орошении. Поэтому разделение знания на три части у Аверроэса не означает разграничения между знаниями об одной части населения и другой. Поэтому свойствами совершенства в человеке он называет «знание, жизнь, силу, волю, слух, зрение, речь»[3]. Он придает значение тому, чтобы установить, что это именно те свойства, которые коран приписывает «создателю мира»[4]. Таким образом, если, согласно

[1] S Goldziher, Le livre de Mohammed Ibn Toumert mahdi des Almohades, Alger, 1903, p. 98.

[2] Там же.

[3] Averroes, Unterscheidende Rede, S. 49.

[4] Э. Розенталь считает, что из работы «Рассуждение, выносящее решение...» и комментариев к «Государству» можно вычитать противоречие. Он пишет: «Ибо массы в силу естественной склонности к бунтам неспособны к пониманию скрытого, внутреннего значения открываемой им истины. Но философ должен осуществить единство непогрешимой истины шариата и истины философа, добываемой с помощью демонстрации» (Rosenthal, цит. изд., стр. 256). К этому выводу приходит Розенталь, хотя он знает работу Гольдциера об Ибн-Тумарте. Розенталь утверждает, что его истолкование соответствует якобы взглядам, которые Ибн-Рошд защищал по вопросу о деятельном разуме в работах «О душе» и «Метафизике». Из материалиста и прогрессивного политического деятеля он делает Аверроэса ортодоксальным мусульманином (там же, стр. 253, 258). Согласно Розенталю, мутакаллимы, наоборот, являются еретиками (там же, стр. 258). Он считает, что Ибн-Рошд похож на Маймонида в защите пророков, где он аргументирует более ортодоксально, чем Газали (там же, стр. 262). Его философия религиозна (там же, стр. 274). Вследствие этого Розенталь во всех существенных сторонах подделывается под Асина Паласиоса, отчасти даже перещеголял его Наряду с этим Розенталь выдвинул следующее положение, в котором сам он разоблачает эту манеру как ненаучную: «Но, применяя их к своему собственному окружению и дополняя их, Аверроэс развил их дальше и явно

его интерпретации, традиционные тексты являются лишь «требованием к спекуляции и рефлексии» и их основная тенденция состоит в том, чтобы «обратить внимание на методы спекуляции»[1], то из всего этого вытекает безусловная вера в силу человека и его работоспособность.

Ибн-Туфейль считает, что человек может приобрести знания путем погружения внутрь самого себя и уподобиться богу[2]. Аверроэс знает, что умерщвление земных желаний не служит тому, чтобы непосредственно и по существу добывать знания. Если человек станет богом в реальном мире, то это ему удастся не благодаря поведению, рекомендованному суфиями, а с помощью знания. Аверроэс чувствует себя обязанным указать на то, что с некоторыми желаниями необходимо бороться, чтобы иметь возможность посвятить себя науке. Чтобы избежать всякого смешения с суфизмом, он добавляет, что желания так же являются условием для изучения, как и здоровье[3].

Занятия Аверроэса философией и теологией приводят к апофеозу науки. В этом причина того, почему Готье при истолковании текстов критикует слабости доказательства, которые обнаруживаются с точки зрения *религиозной* спекуляции. Готье недоволен недостаточной строгостью в ходе доказательства, существующей в истолковании разделов корана[4], хотя он и вынужден согласиться, что, преследуя другую цель, ортодоксальная теология дорожит этим методом. По крайней мере в том, что касается части работы Ибн-Рошда «Рассуждение, выносящее решение...», он считает себя вынужденным признать «рационализм безоговорочно»[5]. Для этого он утверждает, что в других разделах данной работы Аверроэс якобы признавал мистическую интуицию, часть которой представляет собой пророческую установку[6]. Недооценивая ее подчиненное значение, Готье заявляет, что теория мистической интуиции есть у всех философов ислама и тем самым более или менее развивается и предшественниками Аверроэса[7].

Таким образом, Готье не замечает объективной связи, которая фактически существует с одной частью мистики. «Превра-

затмевает Ибн-Халдуна Его живой интерес к вопросам образования и понимание им его политического значения является дополнительным доказательством этого реализма» (там же, стр 266). Аверроэс — предшественник Ибн-Халдуна; интерес Аверроэса к воспитанию и его общественному значению — «дополнительное доказательство его реализма».

[1] Averroes, Unterscheidende Rede, S. 40.

[2] «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока», стр 377.

[3] Averroes, Unterscheidende Rede, S. 40.

[4] L. Gauthier, La théorie, цит. изд., стр. 68, 52.

[5] Там же, стр. 131.

[6] Там же.

[7] Там же Несмотря на свою ограниченность, которую следует отметить, произведение Готье гораздо важнее, чем многие другие исследования по дан-

щение» человека «в бога» в *этом* мире до известной степени содержится в мистическом слиянии человека со вселенной. Это сохраняет для человека возможность отказаться от своего бытия в качестве слабого, притесненного существа. Это левая мистика; она не квиетична, но далека от рациональной научности. Готье считает, что противниками науки и философского прогресса в известной мере всегда были ортодоксальная теология *и* фанатизированные народные массы. Мы не будем здесь еще раз доказывать, что не религиозная догма как таковая, а общественные причины порождают столь очевидную функцию теологии. Как было показано, в противоположность неправильному истолкованию Готье, Фараби, Авиценна и Аверроэс ясно отдавали себе отчет в том, что народ относится не к тем, кто враждебен науке. Тем самым они теоретически и практически начали подрывать имеющее до сих пор силу общественное устройство, при котором всякое знание, являвшееся постоянной привилегией на службе господствующего класса, было сделано независимым. Поскольку левая мистика имеет крестьянское и плебейское происхождение, такие тенденции в утопической форме уже указывают на будущее. Но даже защищаемое Ибн-Рошдом формальное равенство возможностей получить образование, которое по своему формализму является буржуазным, выходит уже за рамки отношений его времени. Оба течения были преждевременными, для их осуществления еще не созрели общественные отношения. Они продолжали действовать, поскольку уже появились элементы будущего развития.

Как было показано, «Рассуждение, выносящее решение...» Ибн-Рошда весьма строго отделяет науку от религии. То, что для обоснования пантеизма и атеизма он обращается за советом к корану, характерно для его времени. Это не означает согласия с ортодоксальной теологией и даже с возвышенной религией. Трактат «Рассуждение, выносящее решение...» нельзя осуждать даже за учение о двойственной истине. Как мы видим, он проводит различие более открыто, чем позднее могли себе позволить даже левые аверроисты. Вполне логично Аверроэс исходит из взглядов Александра Афродизийского, который отвергал теологию гибнущего рабовладельческого общества [1].

ному предмету. Так, Аляр придерживается мнения, будто Аверроэс в поисках объяснения божественного творения пришел почти к отрицанию его, потому что — сам он это недостаточно понял — приближается к аристотелевской философии (M. Allard, Le rationalisme d'Averroes d'après une étude sur la création. Extrait du Bulletin d'Etudes Orientales de l'Institut Français de Damas, v. XIV, 1952—1954, p. 55).

[1] И. Фрейденталь, который редактировал места, перешедшие в произведения Аверроэса от Александра Афродизийского, пишет: «Александр — трезвый мыслитель, неодобрительно относившийся ко всяким увлечениям. Его учения о боге и провидении, о понятиях и человеческом духе дышат холодным воздухом рационалистических созерцаний, которые уже Аристотель противопоставлял платоновской трансцендентальности, но которые у него, ученика Платона, еще были связаны с некоторыми мистическими элементами... Александр пытается удалить и этот остаток сверхнатуралистических идей из перипатетической системы (I. Freudenthal, цит. изд., стр. 21—22). Кроме того, Фрейденталь указывает на «резкий отказ Александра от всех учений, касающихся мистицизма» (там же, стр. 23).

При издании арабского текста «Большого комментария» Ибн-Рошда к аристотелевской «Метафизике» Буиж нашел введение к XI книге, которое, как он предполагает, является кратким изложением соответствующего комментария Александра (P. M. Bouyges, La métaphysique d'Aristote chez les Latins du XIII[e] siècle, в «Revue du moyen-âge latin», t. IV, Paris — Straßburg — Lyon, 1948, p. 279—280). До сих пор этого введения не было во многих нашедших уже свое применение латинских рукописях и печатных изданиях.

К ВОПРОСУ ОБ ОБЩЕСТВЕННОМ И ИДЕОЛОГИЧЕСКОМ РАЗВИТИИ В НЕКОТОРЫХ СТРАНАХ ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЫ

Влияние арабоязычной материалистической философии в XIII веке сильнее всего было во Франции. Здесь сложился латинский аверроизм, под влиянием которого в течение нескольких столетий находилась прогрессивная идеология Германии и Италии. Интенсивно развивающаяся экономика Фландрии, Брабанта и Северной Франции служила благоприятной почвой для возникновения идеологии, включающей в себя материалистические элементы и вследствие этого способной служить поддержкой всем прогрессивным антифеодальным силам в их классовой борьбе.

В средние века торговые пути, ведшие из стран Востока и Италии в Лондон, шли через фламандское побережье. Дальневосточный торговый путь, пролегавший через Новгород на озере Ильмень, приводил туда же с другой стороны. В Брюгге, Генте, Лувене, Камбрэ, Аррасе, Дуэ, Ипре, Брюсселе, Мехельне и других городах наряду с обширной торговлей развились разнороднейшие ремесла. Работы по сооружению плотин и возделыванию трудно поддающейся обработке низменности, отнятой у моря, очень рано подорвали основы феодального крепостничества, а ослабление уз, привязывавших население к деревне, благоприятствовало в свою очередь росту городов. Наличие местной шерсти способствовало развитию сукноделия. Вскоре

нидерландские текстильные товары получили признание в мировой торговле[1]. Брюгге завоевал себе в мировом товарообмене положение великой державы; ремесленное производство дифференцировалось, уже на ранней ступени возникла работа на заказ. В отличие от ремесленников других отраслей — производителей и одновременно продавцов своего товара — ткачи, сукновалы и красильщики имели дело только с работодателями. По своей функции они приближались к рабочим мануфактуры — с тем отличием, что их станки еще не были собраны в одно помещение. В одном лишь городе Генте к началу XIV века насчитывалось 2100—2300 ткачей[2].

На границе Арденнского плоскогорья добывали медь, уголь, олово. Динан, Намюр, Гюи и Льеж стяжали себе славу обработкой металлов. Приходилось доставлять вспомогательные материалы из Гарца и Англии. Позднее оттуда шла также и шерсть для суконного производства[3]. Брабант не поднялся до уровня Фландрии в экономическом отношении, но тем не менее и он был ареной все расширявшейся классовой борьбы. Так, например, жители Льежа, резиденции епископа, в непрерывном ряде восстаний пытались добыть себе в XIII веке демократические права[4]. Однако в экономически наиболее развитых городах французских областей классовые движения нового вида, ставящие себе собственные цели, возникли еще в конце XI века. Они подняли ту волну, которая впервые пронесла по Западной Европе номиналистическое учение. В 1077 году в Камбрэ объединились купцы и ткачи и попытались создать коммуну с особым государственно-правовым устройством. И хотя это восстание было подавлено, оно стало началом политического подъема в городах, вплоть до Северной Франции, Шартра, Льежа и Нижнего Рейна. Во Фландрии, Брабанте и Реннегау города уже сумели отстоять свою самостоятельность и тем самым создали предпосылку для своего быстрого экономического развития[5]. Как и в других странах, объем продукции, выпускаемой на рынок, впервые принял значительные размеры после того, как разделение труда прочно вошло в производство текстильных товаров.

Низшие слои трудящихся, занятых в ткацком деле, росли в городах вместе с расширением производства. Ткачи, в общем, считались «высокомерными и составляли беспокойную и исполненную претензий часть населения стремительно развивающихся южнонидерландских городов»[1]. Другими словами, они все более решительно выступали против высшего слоя, державшего в своих руках городское управление. Они были движущей силой, демократизирующей режим. Начиная с середины XI века крепостные и зависимые крестьяне все чаще пытались ускользнуть из-под гнета феодалов и устремлялись из сельских равнин в города, приобретая здесь все большее значение. В массе им не удавалось подняться на более высокую ступень общественной лестницы. Они освобождались от одной зависимости, чтобы попасть в иную, подчас значительно худшую. Социальное положение вынуждало их вступать в открытую борьбу, хотя они еще не были способны сами стать господствующим классом. Они могли лишь в своих мечтах выйти «за пределы едва только зарождавшегося тогда современного буржуазного общества»[2]. Энгельс пишет: «Плебеи в то время были единственным классом, находившимся совершенно вне существующего официального общества. Они стояли как вне феодальных, так и вне бюргерских связей. Они не обладали ни привилегиями, ни собственностью; у них не было даже обремененного тяжелыми повинностями владения, которое имелось у крестьян и мелких бюргеров... условия их существования не имели никакого непосредственного касательства к действовавшим в то время учреждениям, которые их совершенно игнорировали. Они были живым симптомом разложения феодального и цехово-бюргерского общества и в то же время новыми предвестниками современного буржуазного общества»[3]. Численность и роль этой социальной группы еще мало исследованы, хотя тщательный анализ имеющегося в наличии материала мог бы, конечно, дать нам известные сведения[4].

---

[1] Фламандскими сукнами торговали в Новгороде и Генуе, их поставляли и непосредственно в Левант. Регулярные торговые отношения поддерживались с Краковом. Ронсьер доказал, что фламандское сукно проникало в Северную Африку, главным образом в Магриб, а также в долину реки Нигер до Тимбукту. Из работ Мунка и Лукаса можно заключить, что предпринималась попытка отправить торговые морские суда даже в Гренландию

[2] А. Пиренн, Средневековые города Бельгии, М., 1937, стр. 258.

[3] R. Kötzschke, Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters, в «Handbuch der Wirtschaftgeschichte», Jena, 1924, S. 442, 443.

[4] А. Пиренн, Средневековые города Бельгии, стр. 264—265.

[5] В 1101 году Камбрэ добился признания за ним демократических свобод, к которым стремились восставшие в 1077 году, и пользовался этими правами до 1107 года; в течение этих лет город распоряжался доходами епископа, он был действительно свободным городом. Насильственное лишение свободы вызвало ряд новых восстаний, ставящих себе цель «ограничить власть епископа исполнением только духовных обязанностей» (А. Пиренн, Средневековые города Бельгии, стр. 189). Как бы то ни было, после 1107 года уже не могло быть и речи о «восстановлении прежнего положения и о подчинении населения власти министериалов и епископских вассалов» (там же, стр. 188).

[1] R. Kötzschke, Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters, цит. изд., стр. 441.

[2] Ф. Энгельс, Крестьянская война в Германии (К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 7, стр. 363).

[3] Там же.

[4] См. письмо Ф. Энгельса К. Каутскому от 21 мая 1895 года (К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные письма, Госполитиздат, 1947, стр. 489—490): «Мне кажется, что главных ошибок две: 1) весьма недостаточно исследовано

Пиренн описывает положение, в котором находились люди, занятые в суконном производстве, и рисует начальный процесс деклассирования [1]. Для позднего средневековья в тех областях, где мануфактура достигла высокого развития, характерна была тенденция к отделению от ремесленников, объединявшихся все более в цехи и братства, плебеев — наемных рабочих, которых Пиренн ошибочно именует «рабочим классом» [2]. Они, по крайней мере в некоторых местностях, были многочисленнее первых и, по-видимому, повсеместно стояли во главе восстаний [3].

Оппозиция против церкви сильней всего выступает в освободительном движении таких епископских городов, как Льеж и Камбрэ. Большая часть городов, возникших в X и XI веках на местах постоянной торговли, держала сторону графов Фландрии, видя в них поддержку в борьбе против агрессивных поползновений собственных или чужих владетельных феодалов. Ведущую роль в них играл высший слой, состоявший из купцов, торгующих сукном, или заказчиков. В 1230 году во фландрских городах вспыхнуло восстание, направленное против небольшой группы богатейших семей, с целью свержения ненавистного патрициата. В Куртрэ в 1302 году ремесленники сражались вместе с фландрскими графами против старой поместной знати и патрицианских фламандских городских семей. В то же время во Франции власть феодального дворянства была ограничена, а церковь встала лицом к лицу с воинствующей аверроистской партией в философии, нашедшей себе наиболее выдающегося выразителя в Сигере Брабантском (убит в 1281 году).

На ярмарках в Шампани, устраиваемых в Провене, Труа, Барсюр-Об и Ланьи, встречались купцы трех областей, начавших складываться в особые самостоятельные экономические районы. Больше всего влияние этого центра экономического расцвета в период раннего средневековья сказалось в Северной Франции. В Шартре, сыгравшем важную роль в истории философии, в то время также возник внутрифранцузский экономический центр. С начала XII века в Шартре бывало ежегодно от пяти до девяти ярмарок и базаров, обладавших большой притягательной силой. Здесь скрещивались дороги из Руана, Парижа, Лиона. Купцы привозили сюда много товаров (в частности, вели большую торговлю сельдью); возрастал и объем местной продукции — об этом можно судить по тому, что уже к началу XII века ее поставляли предприятия более 42 отдельных отраслей. Много рабочей силы привлекло в Шартр строительство собора. За время с первого десятилетия XI века и до середины XII века почти все население города освободилось от крепостной зависимости, причем раньше всего добились свободы ремесленники; непосредственно же зависимые от церковных институций трудящиеся получили ее позднее [1].

Париж стал крупным городом. Расположенный посреди плодородного Иль-де-Франса, являющийся портом на Сене и резиденцией французских королей, он достиг величия, подобного Византии. Из средневековых европейских городов он один приближался по числу жителей к 100 тысячам (численность населения оценивается различно) [2]. Немецкие города намного ему

развитие и роль элементов, стоявших совершенно вне феодально-сословной структуры, деклассированных, поставленных в положение чуть ли не париев, появление которых было неизбежно при образовании любого города, которые составляли самый низший, бесправный слой населения любого средневекового города и находились вне общины, вне феодальной зависимости и вне цехового союза. Такое исследование — трудно, но это *главная основа*, потому что постепенно, с распадом феодальных связей, из этих элементов образуется тот *пред*пролетариат, который в 1789 г. совершил революцию в парижских предместьях, вобрав в себя всех отверженцев феодального и цехового общества. Ты говоришь о пролетариях — выражение мало подходит — и включаешь сюда ткачей, большое значение которых ты изображаешь совершенно правильно; но лишь *после того*, как появились деклассированные, не цеховые, ткачи-батраки и лишь *поскольку* таковые были, ты только и можешь причислить их к своему «пролетариату».

[1] А. Пиренн, Средневековые города Бельгии, стр. 258—259: «Их существование было необеспечено и зависело от кризисов и безработицы. Если не хватало работы, если приостанавливался вывоз шерсти из Англии, то станки переставали повсюду работать... Несомненно, положение этих больших цехов, на которых покоилось богатство страны, значительно уступало, в смысле устойчивости и независимости, положению других корпораций. Этим объясняется их буйный и бунтовщический характер, в котором их так часто упрекали, многочисленные примеры которого они действительно дали. Если не говорить о периодах вынужденной безработицы, то положение мастеров (meesters), собственников или нанимателей мастерских было сносным, но совсем иным было положение работавших у них подмастерьев (knapen). Последние жили в предместьях, состоявших из жалких хижин, которые сдавались понедельно. Большей частью у них не было иной собственности, кроме бывшей на них одежды. Они переходили из города в город в поисках работы... Таким образом, ткачи, валяльщики, красильщики образовали особый класс внутри городского населения. Их можно было узнать не только по их «голубым ногтям», но и по их одежде и нравам. Их считали низшими существами, и с ними обращались соответствующим образом. Они были необходимы, однако с ними не церемонились, ибо было известно, что место тех, которые не выдержат штрафов или будут изгнаны из города, не останется долго незанятым. Рабочие руки всегда имелись в избытке. Массы рабочих отправлялись искать счастья в чужие страны, их можно было встретить во Франции и даже в Тюрингии и Австрии». Пиренн различает лишь богатых и бедных. Иногда он из числа бедняков, к которым относит ремесленников, выделяет деклассированный элемент (см. Пиренн, Средневековые города Бельгии, стр. 339, 340).

[2] Там же, стр. 340.

[3] Там же, стр. 341.

[1] G. Aclocque, Les corporations, l'industrie et le commerce á Chartres, Paris, 1917, p. 172 и далее.

[2] В. Зомбарт, Современный капитализм, т. I, М. — Л., 1931, стр. 217—218: «Лондон в 1377 г. имел 35 000 жителей.

В XIV в. города с приблизительно таким же или несколько большим числом жителей (от 40 до 50 тысяч) имелись только в Италии, Фландрии и Брабанте: Милан, Венеция, Генуя, Болонья, Флоренция, Неаполь, Палермо, Ипр, Брюгге, Гент. В Германии этих цифр не достигал ни один город: Любек

уступали, и это различие определялось в первую очередь степенью, в которой развито было разделение труда в производстве. Известно 448 названий для различных профессий в Париже тех лет [1]. Это высшая ступень развития ремесла в средние века. Лишь много позднее во Франкфурте было 191, в Базеле 120, в Гейдельберге 113 различных видов профессий [2]. В большей части средневековых городов число мастеров превышало число подмастерьев. Предприятия, в расчете продукции на одного мастера, были относительно малы. Цехи, как правило, пытались затруднить их рост. В противоположность этому можно указать на статуты парижских цехов, допускавшие соединение 15—20 ткацких станков в одном предприятии. Доход ремесленников был очень различен. Явным образом подготовлялся переход к новому способу производства на иной, не ремесленной основе. Подлежащие налоговому обложению ремесленники выплачивали в Париже 27% заработка. Дворянство же и духовенство не платили ничего.

Во Франции рано началась борьба центральной власти с феодальными графами и герцогами.

Энгельс пишет об этом: «Что во всей этой всеобщей путанице королевская власть (das Königtum) была прогрессивным элементом, — это совершенно очевидно. Она была представительницей порядка в беспорядке, представительницей образующейся нации в противоположность раздроблению на бунтующие вассальные государства. Все революционные элементы, которые образовывались под поверхностью феодализма, тяготели к королевской власти, точно так же как королевская власть тяготела к ним. Союз королевской власти и буржуазии ведет свое начало с X века; нередко он нарушался в результате конфликтов; далеко не всегда в течение всех средних веков дело шло этим путем объединения, все же этот союз возобновлялся все тверже, все могущественнее, пока, наконец, он не помог королевской власти одержать окончательную победу и королевская власть в благодарность за это поработила и ограбила своего союзника» [1].

Производительные силы в описываемый Энгельсом период развивались в обстановке непрерывной и сильной классовой борьбы. Экономическим центром Франции был ее север. Южные города — и прежде всего расположенные в долине Роны — создали торговый капитал, удовлетворявший потребности крупных феодалов в предметах роскоши. На севере же, в районах, где пролегал международный торговый путь, происходил рост производительных сил и соответственно производства. Вследствие этого северные города отличались от южных своей внутренней структурой [2]. В южных городах преобладало партикуляристское мышление. Им не хватало силы, для того чтобы разрушить систему натурального хозяйства в прилегающих областях. Политические и идеологические движения, возникающие в них, зачастую были реакционными. Устанавливая свой собственный режим, южнофранцузские города перенимали итальянский принцип аристократического консульского правления.

Средние и мелкие бюргеры, мелкие ремесленники и торговцы объединялись общей конституцией коммуны с дворянством и духовенством, тем самым заранее подчиняясь привилегированным сословиям. Консулаты такого рода образовались в Марселе в 1120 году, в Арле — в 1131, в Авиньоне — в 1136, в Ницце — в 1344, в Безьере — в 1131, в Монпелье — в 1144, в Нарбонне — в 1148 году. На севере горожане, еще феодально зависимые, восставали против сеньоров и заставляли их признать новое положение. Верхушка бюргерства была вынуждена примкнуть к этому движению; лишь тот, кто присягал коммуне, пользовался правами новой конституции. Ле Ман-на-Арте приступил к демократизации своего управления в 1069 году. Сен-Кантен достиг своих целей в 1080 году, за ними последовали Бове, Нуайон, Лан и другие. Во второй четверти XII века неурядицами в государстве воспользовались Брюгге, Гент и Лилль. Наряду с Парижем вольными городами стали Шартр, Блуа, Тур, Нант, Ренн, Труа, Лион и др. Отвоевали себе свободу Руан, Каэн, Этамп, Орлеан и Бурж. Многочисленные документы свидетельствуют о непрерывной и упорной борьбе коммун против феодальной церкви.

того времени имел 17 000—24 000 жителей, Гамбург (1419) — 22 000 жителей, Аугсбург (1475) — 18 300, Нюрнберг (1449) — 20 000—25 000, Страсбург (1473—1477) — 20 000—30 000, Ульм (1427) — около 20 000, Бреславль (1415) — 21 866. Подавляющее большинство средневековых городов было небольшими городами, имевшими менее 10 000 жителей; даже такие важные торговые города, как Франкфурт-на-Майне и Росток, имели первый (1440) около 9000 жителей, второй (1387) — 10 785. Дрезден имел в эту эпоху 3000—5000, Фрейберг — 5000, Лейпциг — 4000 жителей и т. д.

В Англии XIV в. кроме Лондона было только 2 города, имевших 10 000 и более жителей: Йорк с 11 000 жителей и Бристоль с 9500 жителей Даже в больших городах среднее число жителей не достигало 5000 человек». (Здесь нас интересует соотношение сравниваемых чисел, а не их абсолютная величина, которая не установлена твердо.)

[1] В. Зомбарт, Современный капитализм, т. I, стр. 265.

[2] Сведения взяты из книг: K. Büchner, Die Bevölkerung von Frankfurt am Main im XIV und XV. Jahrhundert, Bd 1 Tübingen, 1886, S. 227; G. Schönberg, Finanzverhältnisse der Stadt Basel im XIV. und XV. Jahrhundert, Tübingen, 1879, S 763 и далее; F. Eulenburg, Städtische Berufs- und Gewerbestatistik (Heidelbergs) im 16. Jahrhundert, в «Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins», Neue Folge, Bd. 11, Karlsruhe, 1896, S. 119.

[1] Ф. Энгельс, О разложении феодализма и развитии буржуазии (К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XVI, ч. I, М., 1937, стр 445).

[2] Ch. Petit-Dutaillis, Les communes françaises, caractères et évolution des origines au XVIIIe siècle, Paris, 1947, p. 21. Пти-Дютайи отмечает исторические различия. Средиземноморские города по уровню политического развития не выдерживают сравнения с городами центра и севера, боровшимися за хартию, которая дала бы им права коммун. Поэтому Пти-Дютайи и занимается преимущественно последними.

Уже в 1109 году Ив Шартрский объявил союз коммун противоречащим евангельским заветам. В 1213 году, во времена преследования амальрикан, Парижский синод осудил «эти сообщества, в просторечии именуемые коммунами, которые ввели диавольские нравы и стремление к отмене юрисдикции церкви»[1]. Предпосылкой для атак на священные установления феодального общества могло быть либо экономическое усиление нападающей стороны, либо ее угнетенность как социального слоя. Оба фактора вступали в действие по мере формирования менового хозяйства[2]. Бюргерство набирало силы. Все больший гнет испытывало крестьянство. Во время народных возмущений 1225 года в валлонских областях выступил и плебейский элемент. В этом году медники Динана восстали, чтобы свергнуть господство городской верхушки[3]. В 1306 году усилились репрессии против предъявляющих свои требования низших классов. В Лувене им было воспрещено иметь оружие. В Лео не дозволялось скопление более четырех людей. В Брюсселе смертная казнь угрожала тем рабочим сукновален, которые до 6 часов вечера не покинут обнесенных стеной кварталов, населенных богачами, и не возвратятся к себе в пригороды[4]. В 1312 году восстание льежских ремесленников против богачей было поддержано окрестными крестьянами и угольщиками из предместья св. Маргариты[5]. Разваливался строй, освященный церковью и, казалось, утвержденный навеки. Жители городов объединялись, находили себе главарей, устанавливали свои гражданские обязанности, выносили приговоры притеснителям и уничтожали привилегии церкви[6].

Временные союзы городов с епископами против других феодальних сеньоров не сводили на нет основную тенденцию к созданию центральной власти, которая защищала бы от произвола и партикуляристских устремлений местных феодалов. Конституирование коммун было первым шагом к буржуазной революции, и совершалось оно при поддержке антифеодальных элементов. Неприязнь к церкви, когда та хотя бы временно не ста-

[1] Ch. Petit-Dutaillis, Les communes françaises des origines au XVIIIe siècle, p. XI.

[2] Ш. Пти-Дютайи (там же, стр. 20), так же как и Ф. Лот, полагает, что не одни экономические причины обусловили образование коммун, что сопротивление власти архиепископа здесь также имело значение. Однако между экономическим и политическим моментами есть известное единство. Классы и классовая борьба были частью развивающихся производственных отношений.

[3] А. Пиренн, Средневековые города Бельгии, стр. 341.

[4] Там же, стр. 422—423.

[5] Там же, стр. 413.

[6] Ch. Petit-Dutaillis, Les communes françaises, p. 94. Этот буржуазный историк подчеркивает, проводя абсолютно неисторическое сравнение с Коммуной 1871 года, что новая форма самоорганизации города рождалась из нараставших внутренних общественных противоречий.

вила себя на службу большинству горожан, укоренялась все больше.

Так возникло основное различие между севером и югом во французской истории. В соответствии с различно протекавшим процессом размежевания классов общественное сознание принимало здесь неодинаковые формы. Как уже было сказано, в XII и XIII веках обитатели юга, включая горожан, сопротивлялись образованию центральной власти. Понятно, что в этой ситуации сочинения Аверроэса, как только они стали известны, были использованы для глубокой теоретической полемики против церкви. Как коротко и точно определяет Жильсон, противник, с которым мерится силой Аверроэс, — это теологи[1]. Этим обусловлено и отношение к Аверроэсу представителей прогрессивных классов.

Многочисленные еретические группы на юге возникали отчасти как форма сопротивления Парижу. Ереси катаров и вальденсов, при всем различии между ними, одинаково оставались течениями, проходящими в стороне от главного русла исторического развития. Несмотря на то что эти ереси пользовались широкой поддержкой народных низов, они не порывали связей с патрициатом — союзником дворянства. В отличие от еретических идеологий юга, аверроизм Северной Франции стал господствующим учением ведущих сил города, действующих в духе исторического прогресса. Поскольку духовенство отстаивало свои особые интересы и сохраняло союз с местным феодальным дворянством, оно выступало против науки. Большинство его представителей стремилось удержать прежнее свое господствующее положение. Осуждение аверроистов в Париже, особенно в 1270 и 1277 годах, объясняется тем, что французская монархия, начинающая бояться движений, развязанных аверроизмом, имела в виду использовать церковь для своих классовых целей. Уже при Фридрихе II принятие арабской идеологии сочеталось с участием в крестовых походах (1228—1229), которого потребовал папа. У Людовика IX, подчинившего города своим интересам, энергичное стремление к тому, чтобы установить центральную власть, соединялось с ханжеской набожностью, побудив-

[1] E. Gilson, Boèce de Dacie, в «Archives d'histoire doctrinale et littèraire du möyen âge», Paris, 1956, p. 96: «Враги, с которыми Аверроэс вступил в бой, — это теологи». Далее Жильсон поясняет: «Он (Аверроэс) не прощает им (теологам) то, что они выдают за философию свои болтливые словопрения, служащие для подтверждения божественного откровения. С его точки зрения, теология чужда здоровой и благодетельной вере простых душ и высокой истине немногих философов. По его мнению, это лишь доктрина вероятного, неспособная держать массы в спокойствии и повиновении, как это делает вера в откровение, и непригодная для того, чтобы удовлетворить потребность ума в познании, как это делает философия. Так как веру невозможно превратить в знание [по мнению Аверроэса, не Жильсона. — *Г. Л.*], теология есть софистика.

шей его дважды предпринимать крестовые походы (1248—1254). Победоносное наступление латинского аверроизма пришлось на время, когда в промежутке между монгольским и христианским натиском [1] псевдохалифат Аббасидов в Египте возвратил исламу политическую власть. Монголы и христиане были разгромлены. Людовик IX и другие феодальные рыцари неоднократно терпели поражения и в конце концов были изгнаны из арабских владений. В этих условиях новый духовный мир, сложившийся под влиянием Ибн-Сины и Ибн-Рошда, подвергся сильному давлению, под которым он чуть не рухнул. Абсолютная монархия даже в своей исторически прогрессивной фазе оставалась феодальной, ибо эта монархия была создана дворянством, и династия представляла собой лишь особо привилегированную дворянскую семью. Для короля и его сторонников аверроизм, как доказала история, был лишь подсобным средством в ряду других средств, но не выражением действительных убеждений. И то, что епископ Тампье смог в 1270 и 1277 годах добиться в Париже осуждения крупнейших ученых, было следствием общего упадка демократических свобод городов, начавшегося с середины XIII века. Сперва лишились своих прав южные консульские города, чем был нанесен удар руководящей аристократической верхушке. Затем центральной власти удалось сделать то же с более прогрессивными городами Севера, одновременно подрывая этим также и прогрессивную идеологию. При Филиппе Красивом (1285—1314) коммуны подпали под власть королевского произвола, особенно в том, что относилось к надзору за распоряжением городскими финансами. Города утратили бóльшую часть привилегий. Монархия укрепила свои позиции, используя растущие противоречия между нобилями и массой городского населения [2].

[1] Рихард Гартман следующим образом характеризует положение и формы борьбы: «XIII век был временем тяжелейшего политического кризиса для исламистской Передней Азии. Еще не миновала опасность с Запада, со стороны фанатических отрядов крестоносцев, хотя успехи Саладдина как будто уравновесили силы. С Востока надвигалось монгольское нашествие, которое, по-видимому, невозможно было удержать. Совместные действия обоих врагов ислама — а именно к этому постоянно стремилась христианская сторона — могли бы привести к катастрофе. Еще не оправились от оцепенения, вызванного ужасом перед неслыханно жестоким способом ведения войны неверными...» [то есть христианами и монголами. — *Г. Л.*]

[2] Для XIII века характерно, что классовое расслоение, в известной мере еще остававшееся незаметным в городах XII века, обнаружилось с очевидностью. Сложился городской патрициат. Летописец того времени Бомануар пишет уже о борьбе бедноты против богачей (см. P e t i t - D u t a i l l i s, Les communes françaises, p. 149). Лучшей защитой против патрицианского режима были содружества бедных (об их первоначальном наименовании см. там же, стр. 171) — ремесленников, мелких купцов, проживающих в городах крестьян. Они потерпели поражение лишь тогда, когда король и церковь выступили против них совместно.

В 1300 году, когда между Филиппом Красивым и римским папой возник конфликт [1], сторонники аверроизма в Парижском университете опять смогли выступать более открыто. В лице Жана Жандена (Иоанна Яндунского) на университетскую кафедру вновь взошел аверроист, принявший политическую концепцию Амальрика Бенского. Он вынужден был спастись бегством, когда французская центральная власть в подчиненных ей владениях возобладала над церковью. Одним из ведущих умов в спорах с ортодоксальными теологами на богословском факультете был тогда в Париже немецкий ученый Мейстер Эккарт. Его лишь позднее разысканное сочинение «Quaestiones parisienses» («Парижские вопросы») представляет собой сборник проведенных им на богословском факультете дискуссий, в которых он выдвигал аверроизм против взглядов университетских ученых ортодоксального направления. В рукописном собрании Авиньона, тогдашней папской резиденции, его сочинения переплетены в одну тетрадь с сочинениями его противника в дискуссиях Гундисальвия (Гонсальвия), позднее настоятеля монашеского ордена, который отстаивал точку зрения Фомы Аквинского. Первые Эккартовы «Вопросы» парижского периода относятся к 1303 году. Это год, когда по приказу Филиппа Красивого папа был схвачен в Ананьи. На открыто исповедуемый аверроизм Жана Жандена Германия, стоявшая по уровню экономического развития ниже Франции, откликнулась лишь слабым эхом.

На этой стадии идеологического размежевания во Франции уже невозможно было такое недвусмысленное и ясное выражение аверроистских взглядов, как у Сигера Брабантского. Значительнее, чем у Сигера Брабантского, становится теологическое обрамление. Однако аверроизм не исчез совсем. Он продолжал развиваться и завоевал себе место в сознании людей города и деревни. В более отсталой Германии аверроистские воззрения Эккарта смыкались с идеологией плебеев, в среде которых постоянно происходили волнения и небольшие восстания.

В 1309 году французской центральной власти удалось наконец перенести резиденцию пап из Рима в Авиньон. Тем самым официальная церковная доктрина становилась орудием господства этой центральной власти [2]. Сидя в Авиньоне, папы

[1] Пьер Дюбуа, советник французского короля, требовал в это время, чтобы государство пользовалось для своих целей и церковным имуществом (см. P. D u b o i s, De recuperatione terre sancte, в Ch.-V. L a n g l o i s, Collection de textes pour servir à l'étude et à l'en-seignement de l'histoire 9, Paris, 1891, p. 46, 116: «Итак, король, господин наш, может заимствовать и брать для своих трат из церковных богатств ради защиты государства или же ради его блага, если... собственных богатств недостает для обеспечения защиты»).

[2] Значительная часть французского духовенства поддерживала при этом короля Франции. В 1302 или 1303 году Иоанн Квидорт (Жан Парижский) написал сочинение о королевской и папской власти, становясь, хотя не без

боролись против аверроизма во Франции и других странах, имея своими союзниками Филиппа Красивого и других французских королей. Феодальные «аверроисты» из королевского дома, и в их числе Дюбуа [1], задним числом бросали папе Бонифацию VIII, чтобы очернить его, дешевые и ничем не доказанные, но делающие ему честь упреки в аверроизме. Им было тем легче это сделать, что они были ренегатами аверроизма и знали, что́ можно поставить Бонифацию в вину. Все это еще яснее показывает классовый характер аверроизма. Тем не менее французский король Людовик X, желая усилить воздействие своего послания, написанного в 1315 году, пользовался выражениями, которые заставляют признать, что прогрессивное умонастроение было широко распространено. По этому поводу Жеррар Паре приводит весьма примечательные примеры из «Романа о Розе» Жана де Мэна, который написан в период предпринятых Тампье преследований латинского аверроизма. Различные антицерковные и антифеодальные идеологические течения приобрели у Жана де Мэна новый политический характер: не только феодальная идеология, но также и феодальные отношения собственности были

колебаний, на сторону центральной власти. Как с большой долей вероятности доказал Леклерк, он не пользовался работами Аверроэса Цитаты и прочие заимствования, указывающие на его начитанность, взяты из сочинений Фомы Аквинского. Но тенденция у него иная, чем у Фомы (D. J Leclercq, Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII[e] siècle, в «L'église et l'état au moyen-âge, Paris, 1942, p. 23, 75, 163). Здесь можно установить неоспоримое влияние общего оппозиционного настроения.

[1] Насколько мне удалось выяснить, аверроизм в королевской партии привел прежде всего к освобождению от иллюзий относительно церкви. Королевский дом научился относиться к церкви — включая, конечно, и самого папу — как к орудию государственной власти. В этом плане размышляет, например, Дюбуа о брачном праве для духовных лиц; Хельмут Кемпф («Pierre Dubois und die geistigen Grundlagen des französischen Nationalbewußtseins um 1300», в «Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance», Bd. 54, Leipzig u. Berlin, 1935, S. 61) упоминает о них, чтобы, между прочим, опорочить Дюбуа: «Дюбуа снова говорит, что у духовенства нет примерного жизненного поведения, и особенно о том, что относится к соблюдению строгих предписаний о безбрачии, и оспаривает единственное и исключительное значение нравственных установлений церкви для воздействия на душу...»

«Они (то есть клирики) не могут доказать, что кто-либо, спасенный с помощью их устава, не мог бы быть спасенным иначе; можно привести один пример — апостол говорит: «Пусть каждый имеет свою жену для того, чтобы, победив в себе силу страстей, жить в целомудрии». Апостол никого не исключает, когда говорит «каждый», потому что, кто сказал «все», говоря так, ничего не исключает. Святые отцы в большинстве случаев были либо стариками, либо немощными, и поэтому им не трудно было избежать прелюбодеяния либо совсем прекратить общение с женщинами. Они так говорили: «Мы обещаем постоянное воздержание и постановляем: они, для того чтобы исполнять церковные должности, дадут подобный обет и будут сохранять его под страхом наказания, применяемого за совершение смертного греха». (И потому-то sancti patres [святые отцы] в конечном счете виновны в отвратительном simulatio [притворстве] духовных лиц...)».

поставлены под сомнение. Существующее право собственности Жан де Мэн объявлял противоречащим природе. Противоестественным он называл и наличие форм господства и социальной иерархии.

Жан де Мэн писал на народном языке и поднялся намного выше мировоззрения других писателей, которые нападали лишь на графов и сеньоров, но не ставили под сомнение законность самого их господства и права собственности. В его общественных взглядах есть моменты, которые своей радикальностью предвосхищают будущее. Становится ясным, что антифеодальная идеология создавалась не только бюргерством; в «Романе о Розе» чувствуется плебейское влияние [1]. Чтобы справиться с обоими этими противниками, бюргерством и плебеями, Людовик X (король Франции в 1314—1316 годах) прибег к демагогии. Он назвал свободу естественным свойством человека и даже признал, что все люди по природе своей равны. Он возвестил, что во всем королевстве несвобода сменится свободой, и высказал пожелание, чтобы народ был избавлен от некоторых феодальных притеснений. Он потребовал от владельцев поместий, чтобы они готовились отпустить на волю своих крепостных [2]. Эти посулы феодальной центральной власти, конечно, были не более честны, чем ее отношения к аверроизму.

Дальнейшее распространение аверроизма захватило Италию. Необходимо выяснить, почему антиортодоксальный аверроизм не привился в Италии до XIV века. Экономика здесь была более передовой, чем во французских областях. Под влиянием

[1] G. Paré, Les idées et lettres au XIII[e] siècle — Le roman de la rose, Montréal, 1947, p. 109: «...здесь есть принципы некой философии, и притом философии глубоко общественной. Персонажи Жана де Мэна доказывают, что право собственности противно природе и что власть и социальная иерархия обязаны своим существованием извращенности людей»; и еще: «Жан де Мэн воспроизводит целыми страницами античные мифы, извлекает из них философские поучения, и под его пером они принимают форму системы. В этом отношении в нем нет особой оригинальности».

[2] M. Bloch, Rois et serfs, Paris, 1920, p. 132—133. Преамбула освободительного манифеста от 3 июля 1315 года и 23 января 1318 года. Извлечение из преамбулы, написанной не на латыни, а на разговорном языке, гласит:

«Понеже по праву естества каждый должен быть свободен, но по иным древним и до сего дня в нашем праве укоренившимся и чтимым обычаям и обыкновениям многие люди из наших простолюдинов, случайно или вследствие неудачи в делах, попали в узы крепостного состояния, а также в силу некоторых иных обстоятельств, очень нам неугодных, —

То они должны стать свободными,

и памятуя, что наша страна значится и именуется страною «франков» (= свободных), а также исходя из желания, чтобы сие наименование отвечало правде и чтобы состояние людей в начале нового нашего правления улучшилось, мы, обсудив сие с нашим Большим Советом, постановили и указали, дабы во всех наших владениях, поскольку сие будет в силах наших и наших преемников, таковые крепостные возвращены были в свободное состояние и всем, кто впал или мог бы впасть в крепостную обязанность по рождению,

крестовых походов торговые сношения морской республики Венеции и других верхнеитальянских городов расширялись и доходили через Дон и Астрахань до Китая. Все золото и серебро, выплачиваемое христианским миром папе, шло через Флоренцию. Объем производства на рынок возрос настолько, что на 1300 год (согласно Франческо Ланзани) в Милане насчитывалось 4 тысячи шелкопрядильщиков и 70 тысяч сукновалов. Классовая борьба уже в 1042 году привела бюргеров к участию в миланском городском управлении. В 1218 году Флоренция осуществила освобождение крестьян. Выступления плебеев и крестьян были многочисленны и энергичны.

Но эти черты итальянской истории до XIV века почти не влияли на развитие прогрессивной идеологии. Причины этого ясны. Международное монопольное положение итальянского хозяйства, раздвоение интересов городов между папой и германским императором влекли за собой непоследовательность в политике и идеологии. В этих условиях необычайный расцвет отдельных городов не способствовал образованию экономического единства. Политика римских пап мешала консолидации стремлений. В соответствии с международным соотношением сил бюргерские антифеодальные течения примыкали то к папской власти, то к ее противникам. Так, например, прогрессивные национальные группировки иногда фрондировали против Фридриха II [1] и, таким образом, отвергали также распространяемую им идеологию. Антифеодальная научная идеология не смогла выкристаллизоваться на итальянской почве, ибо феодалы-папы допускали итальянские государства к участию во власти. Антифеодальные идеи получили возможность развития лишь тогда, когда уменьшилась сила церкви и кончилось верховенство пап. В таких запутанных условиях один из первых знатоков и учителей арабской науки в Неаполитанском университете стал воспитателем Фомы Аквинского. Аверроизм же развивался там, где противоречия феодального мира проявлялись наиболее отчетливо.

1. ШАРТРСКАЯ ШКОЛА И ЕЕ РОЛЬ В РАСПРОСТРАНЕНИИ АВЕРРОИЗМА В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ

Со времени Иоанна Эриугены (род. 810 — ум. 877) широкое распространение получили концепции, опирающиеся на учение Аристотеля в изложении Боэция и поддающиеся пантеистическому истолкованию. Примыкая к сочинениям неоплатоников, они оставались на почве философского идеализма. Материалистическое учение также выступило как продолжение учения Боэция [2]; представителями этого течения были Иоанн, учитель Росцеллина, сам Росцеллин (род. 1050 — ум. 1123/5) и Абеляр (род. 1079 — ум. 1142) [3].

Город экономически усиливался, бюргерство начинало приобретать самостоятельность по отношению к феодалам.

или издревле, или внове, вследствие женитьбы или поселения в крепостной местности, дана была свобода добрых ради и приличествующих занятий. К тому же

Мы указываем еще

в особенности, дабы весь простой народ наш впредь не был отягощаем, как было это доселе, в прошедшие времена, через сборщиков податей и сержантов, изъятием наследства в пользу господина или недопущением брака без его дозволения и подобными же вещами, что нам крайне неугодно. И

Мы поступаем так,

дабы другие сеньоры, владеющие крепостными, взяли с нас пример и возвратили свободу своим крепостным».

Блох заблуждается, считая в своих комментариях это обращение к естественному праву лишь «эвфемизмом». Неверно также, будто феодальная церковь возвестила «естественное равенство между людьми» («égalité naturelle entre les hommes») (там же, стр. 134). Не отцы церкви, а их противники революционизировали народ. Правда, короли начинали свои «преамбулы» фразами, которые впервые получили ясное политическое применение у Амальрика Бенского, но отсюда следует лишь, что такие тезисы имели широкое хождение в народе. Короли Франции хотели таким способом достичь двойной выгоды. Они получали барыш, проводя освобождение за выкуп, и вторично — силой возвращая освобожденных, когда обстоятельства изменялись, в крепостное состояние. Помимо этого, они могли сделать вид, будто держатся мыслей, скрепляющих союз между центральной властью и высшими городскими классами и завоевывающих себе все больше сторонников среди плебеев.

---

[1] Аверроизм Фридриха II имел подчеркнуто антиплебейский характер, что вначале еще больше запутывало позиции. Амальрик Бенский впервые придал аверроизму действенный характер. В Сен-Леоне Фридрих II подписал (24 сентября 1220 года) декрет против ломбардских еретиков и их союза с городами, занимающими враждебную церкви позицию. Он объявил недействительными, как «происшедшие из корня еретической порчи», все внесенные в городские статуты «предосудительные положения, наносящие ущерб свободе церкви и восстающие против божественных и человеческих прав» (K. Pfister, Kaiser Friedrich II, München, 1942, S. 121).

[2] Одно из наиболее часто цитируемых и связанных с номинализмом мест «Введения» Порфирия звучит так: «...я буду избегать говорить относительно родов и видов — существуют ли они самостоятельно или же находятся в одних только мыслях, и если они существуют, то тела ли это или бестелесные вещи, и обладают ли они отдельным бытием или же существуют в чувственных предметах и опираясь на них..» (Аристотель, Категории, перевод А. В. Кубицкого, М., 1939, стр. 53).

[3] Советская исследовательница Н. А. Сидорова издала серьезный монографический труд об Абеляре и его эпохе (Н. А. Сидорова, Очерки по истории ранней городской культуры во Франции, изд. АН СССР, М., 1953). В этой работе автор отстаивает положение, которое и мы трактуем в предлагаемой читателю книге, но применительно к несколько более позднему времени: «Церковь была гигантским рассадником темноты и невежества и выступала как крайне реакционная сила, задерживавшая общее культурное развитие средневекового общества» (стр. 476).

Философское учение Абеляра воплощало в себе это начало нового исторического периода еще до того, как средневековый феодализм достиг высшего развития. Воздействие материалистического номинализма Абеляра было многообразным. Он содействовал нарождению антифеодальной оппозиции и оплодотворял теоретическую мысль. Но и ортодоксальное богословие переняло это учение, истолковывая его по-своему. В среде, состоящей из элементов вновь возникающих классов, множились и усиливались ереси. Господствующая церковная идеология начинала разлагаться. Влияние Абеляра приняло такие размеры, что Гейер вынужден признать: «Таким образом, он (Абеляр) стал великим пролагателем пути для аристотелизма в XII веке, уже в то время поднявшимся над теорией познания платоников и августинианцев» [1]. Однако Гейер добавляет: «Отсюда проистекает и то своеобразное явление, что этот номиналист и горячо оспариваемый теолог первый в истории философии высказал идеи, вполне согласующиеся с идеями высокой схоластики и св. Фомы» [2]. Формулировка «поднявшийся над теорией познания платоников и августинианцев» содержит в себе скрытое признание материализма Абеляра. Но следующая фраза объявляет его учение неотомистским. Перед нами типичный и часто повторяемый прием. Учение Абеляра объективно тяготеет к материализму и оказывает революционизирующее воздействие даже формой своего изложения. Доктрина Фомы Аквинского, безусловно, была идеалистической и имела своим источником опровержение объективно революционных общественных и идеологических течений. Совпадений в этих двух концепциях не больше, чем позднее во взглядах Сигера Брабантского и Фомы Аквинского. С другой стороны, Гейер утверждает, будто в течение всего средневековья ни один номиналист не пошел дальше Абеляра. Этим он обесценивает прогресс в науке и, что еще важнее, в общественных движениях последующих столетий средневековья. Одна из причин, побуждающих Гейера и множество современных писателей именно к такой трактовке истории, коренится в тенденции ко всяческому преуменьшению того значения, которое имела прогрессивная арабская философия. Несомненно, что не Абеляр определил духовный облик XIII, XIV и XV веков. Утверждая, что схоластика «не поднялась над» Абеляром, Гейер и другие правы лишь относительно ортодоксальной схоластики. Но они упускают из виду развитие, которое прошло путь от теологического номинализма Абеляра до атеистических форм средневекового материализма. Правда, заимствованный у Абеляра метод спора «sic et non» был присущ и позднейшей схоластике, но последняя не сводилась к этой пустой логической тренировке. Средневековый аристотелизм связан с именами Аверроэса и Авиценны. Возможно, что без Абеляра и распространившегося благодаря ему номинализма их учения завоевывали бы умы значительно медленнее. Но внедрение их имело более глубокие причины, чем внешняя связь с Аристотелем. Вместе с философией арабов в Европу проникла высокоразвитая культура, обнимающая пятисотлетнюю эпоху истории человечества. Тем не менее это новое присоединялось в философии к *уже наличествующим* теориям. Благодатную почву для восприятия достижений арабской науки о природе и материалистической, основанной на естествознании философии представляли собой номинализм и разного рода пантеистические течения. Номиналисты этого времени, так же как их преемники, обращались к угнетенным классам народа; в этом заключается их общественное значение.

Одно из первых больших движений было начато катарами. Уже в 1149 году в Северной Франции возникло еретическое епископство, основанное эмиссарами Византии. Через Южную Францию влияние его перекинулось на североитальянские города, и прежде всего на города Ломбардского союза [1]. Опиралось оно на оппозицию против феодализма со стороны выросших из феодализма городов. Протест катаров захватил также и другие социальные группы, недовольные строем. Мировоззрение катаров восходит к мировоззрению богомилов, которых можно считать представителями главным образом плебейского классового движения на древнеболгарской и византийской территориях. В отличие от богомилов катары представляли бюргерство, крестьянство, плебеев. Но больше всего последователей они находили в Южной Франции, где различные классовые элементы, включая партикуляристски настроенных баронов, объединялись прежде всего против церковного гнета, а также против возникавшего стремления к централизации со стороны французских королей. Поэтому, хотя движение катаров сложилось преимущественно под воздействием антифеодальной тенденции, его политическое направление было не вполне прогрессивным. Альбигойские войны были крестовыми походами, предпринятыми для искоренения ересей и приведения в покорность жителей южнофранцузских сельских местностей. Они продолжались с 1209 по 1229 год. Манихейская идеология катаров имела приверженцев и позднее, но постепенно ее влияние прекратилось. Во время альбигойских войн возникло движение амальрикан; они начали воспринимать новое мировоззрение, которому предстояло стать идеологией прогрессивных классов следующего столетия. На первых порах это движение связало себя с общественными идеями и требованиями, которые в конечном счете вели к образованию

[1] B. Geyer, Peter Abaelards philosophische Schriften... в «Beiträge zur geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters», Bd 21, Hf. 4, München, 1933, S. 630.

[2] Там же.

[1] A. Borst, Die Katharer, Stuttgart, 1953, S 231 и далее.

национального государства Различие между идеологией катаров и амальрикан ясно выступает в изложении Баура и Борста [1] С точки зрения катаров, примыкающей к доктрине богомилов, материальный мир «проклят» Злу мира противопоставляется чистая душа Поэтому от мировоззрения катаров не было перехода к находящемуся в становлении новому мировоззрению, к идеологии, обращенной к науке и современным политическим проблемам Классы, которые в XIII—XVI веках боролись за изменение общественного строя, формируя свое самосознание, черпали для него материал главным образом из других источников

Уже в 982 и 1038 годах южнофранцузские зодчие использовали элементы арабского стиля Деномн, в согласии с Эмилем Берто, указывает, что путь, открытый перед архитектурой, живописью и скульптурой, не был заказан также поэзии и прозаической литературе [2]

После завоевания Сицилии норманнами, во второй половине XI века, Константин Африканский (ум 1087) переводил греческую и арабскую медицинскую литературу Этим, как говорит Фюк, он дал мощный толчок вперед Салернской школе [3], а через ее посредство — всей западной медицине, оказав также влияние на Вильгельма Коншского (род 1080 — ум 1145) Начавшиеся в 1096 году крестовые походы сделали общение с арабской культурой более интенсивным Как отмечают Гонсалес Паленсия и Мартин Грабман, «в XII веке во все большем объеме переводили с арабского и латинского языков сочинения Аристотеля Центром переводческой деятельности, охватывавшей также арабскую философию, естествознание и медицину, а также и еврейскую науку (Авенцеброль) и оказавшей огром

[1] F Fr Baur, Die christliche Kirche des Mittelalters, Tubingen, 1861, S 190 и далее Главная цель катаров — это освобождение души из плена материи, рассматриваемой как принцип зла (там же стр 190) Подобную же мысль высказывает Борст («Die Katharer», S 143, 147, 148, 217), приводя выдержки из найденной Дондэном катарской рукописи «Liber de duobus principiis» («Книга о двух началах») Размежевываясь с философскими воззрениями своего времени катары высказывали свои взгляды и на аверроизм («Perpendiculum scientiarum» там же, стр 13) Богомилы в известной мере признавали вечность материи это учение можно обнаружить и у писателей катаров XIII века Но намечающийся здесь рационализм заключает в себе также презрение к материи поэтому тезис о вечности мира лишь весьма условно может рассматриваться здесь как элемент материализма (указания на рациональные формы идеологии катаров см у Борста там же, стр 148, 155, 175)

[2] A J Denomy, Concerning the accessibility of Arabic influences to the earliest provençal troubadours, в «Mediaeval Studies», vol XV, Toronto (Canada), 1953, p 138, 147

[3] J Fuck, Die arabischen Studien in Europa, в «Beitrage zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft», Leipzig, 1944, S 88 A Birkenmaier, Le rôle joue par les medecins et les naturalistes dans la reception d'Aristote au XII^e et XIII^e siecles в «La Pologne au VI^e congrès internationale des sciences historiques», Oslo, 1928, Warschau Lwow, 1930.

ное влияние на весь XII век, была организованная архиепископом Раймундом Толедским (род 1126 — ум 1151) школа переводчиков» [1] Для полемики против ислама и опровержения ереси [2] по поручению Петра Клюнийского был выполнен латинский перевод корана Приобщение к арабской культуре побудило западную мысль к самостоятельной работе В XII веке уже очевидным становится движение к возрождению, важное место здесь принадлежит Шартрской школе [3] Это движение, несомненно, ускоряло процесс развития тех общественных элементов внутри европейского феодализма, которые его в конце концов разрушили Рядом с медициной и естествознанием в Шартре расцветает зодчество В Шартре получили образование первые созидатели готических соборов, этих свидетелей возрастающей мощи городов [4] Глубокое влияние на культуру через Шартр оказала арабская литература, после того как стали доступными (благодаря переводам) сочинения, написанные по-гречески или по-арабски (Будущим исследователям предстоит еще выяснить немало подробностей, чтобы уточнить объем этой переводной литературы) В Шартре велись плодотворные споры о материа-

[1] M Grabmann, Aristoteles im zwolften Jahrhundert, в «Mediaeval Studies», vol XII Toronto (Canada), 1950, p 138 Кроме того см A G Palencia El arzobispo don Raimondo de Toledo, Coleccion pro ecclesia et patria, Barcelona, 1942 и «Praefatio de Aristoteles Latinus» в «Corpus philosophorum medii aevi Codices descripsit Georgius Lacombe in societatem operis adsumptis A Birkenmajer M Dulong, Aet Franceschini, p I Roma, 1939 См также M T d'Alverny, Notes sur les traductions medievales des oeuvres philosophiques d'Avicenne, в «Archives d'histoire doctrinale et litteraire du moyen âge, annee 1952», Paris 1953

[2] J Fuck, Die arabischen Studien in Europa, S 86

[3] См G Pare, A Brunet, P Tremblay, La Renaissence du XII^e siecle, Les ecoles et l'enseignement, в «Publications de l'Institut l'Etudes medievales d'Ottava III, Paris et Ottawa, 1933 Авторы этой работы рассматривают совокупность идейных течений XII века, обозначая ее словом «Возрождение» (стр 17) См также J M Parent, La doctrine de la creation dans l'ecole de Chartres, в «Publications de l'institut d'Etudes medievales d'Ottawa», VIII, Paris et Ottawa, 1938, p 11 Авторы и той и другой работы под словом «Возрождение» понимают нечто иное, чем мы Они подчеркивают идеалистическую сторону мышления, которая была лишь одним из отражений подлинного Возрождения

[4] Вопреки своей идеалистической позиции Шеню все же признает связь между переменами, происходящими в обществе и идеологии О XII веке он говорит, что уже одно искусство того времени показывает зарождение интереса к природе, к ее предметам Он называет XII век «тем пунктом средневековой цивилизации который знаменует переворот в материальных условиях жизни Можно было бы, — продолжает он — называть это технической революцией Применение новой техники и ее рост вносят глубокие изменения не только в материальную жизнь но также и в духовную вводя новое восприятие, новые ощущения, представления, способствуя разрушению феодализма с его территориальной замкнутостью способствуя экономической эмансипации городских ремесленников образованию менового хозяйства, активной циркуляции людей и благ» (M D Chenu, L'homme et la nature, в «Archives d'histoire doctrinale et litteraire du moyen âge, annee 1952», Paris, 1953, p 62) «Технический прогресс выводит за рамки, установленные для

листически-номиналистическом учении Абеляра. Хотя представители Шартрской школы отвергали его учение, однако это не помешало тому, что его положения в измененной форме оказали влияние на рост естественных наук. Абеляр вспахал почву под семена арабской философской мысли и культуры. В последующие годы из Шартра распространились философские учения, в которых можно проследить первые отзвуки философского материализма Ибн-Сины.

Нельзя с точностью установить, насколько известно было учение Авиценны. Судить об этом мы можем лишь по разрозненным фактам. В 1140 году Иегуда Галеви в одном своем сочинении дословно привел размышление Ибн-Сины о душе, относясь к этому автору, как к воплощению всей философской мысли [1]. С рассматриваемого времени арабская интерпретация Аристотеля имела большее влияние, чем его сочинения в греческом оригинале. Произведения, написанные по-арабски, не только давали знания, они служили проводником мировоззрению, которое крепло в ходе антифеодальной борьбы. Произведения эти покушались на самовластие церкви и поэтому влияли на все отношение к жизни — ведь не было ни одной области жизни, куда не проникла бы церковь. Поэзия [2] ухватилась за арабские сокровища с не меньшей жадностью [1], чем находящаяся на своей начальной ступени европейская наука. В XI веке Шартрская школа тяготела к пантеизму. Изучали платоновского «Тимея» и сочинения Боэция. Знали здесь также и арабскую литературу. Значителен был интерес к естествознанию [2]. «Возрождение» XII века вызвало волну гуманизма [3]. Аделярд Батский благодаря

знания профессиональным или религиозным мышлением, как с качественной, так и с количественной стороны. Новые источники энергии обусловливают революционный прогресс в распространении и совершенствовании машин... Изобретение хомута вносит переворот во всю деревенскую жизнь. В 1180 году появляется жесткое рулевое управление, компас делает возможным дальние плавания, благоприятствующие торговле, и буржуазия, держащая ее в своих руках, отстраняет дворянство, выводит суда из Средиземного моря на просторы Атлантики» (там же, стр. 63—64). Эти выводы Шеню использует для объяснения, почему философы Шартрской школы обратились к природе. Конечно, Шеню чуждо намерение приблизиться к материалистическому пониманию истории философии. Его главной целью — целью католического теоретика — является возвеличение достижений средневековья. Ради этого он и изучает внутренние изменения в западноевропейской жизни, отражающиеся в философии, но коренящиеся в изменениях, передвижке классовых сил и в развитии средств производства и естествознания.

[1] S. Landauer, Die Psychologie des Ibn Sînâ, в «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», Bd. XXIX, Leipzig, 1875, S. 335—336. Иегуда Галеви интересен, кроме того, тем, что он в течение всей своей жизни жил то на испано-христианской, то на мавританской территории. В 1065 году, вследствие Реконкисты, Толедо вышел из-под мавританского влияния. Галеви родился в Толедо в 1083 году, в 1120 году он отправился в Севилью, в 1130 году — возвратился в Толедо, а в 1135 году — уже жил в Кордове. Он был связан с Иозефом Ибн-Цаддиком. Цитата из Авиценны находится в «Книге кусари» Иегуды Галеви, сопровожденной немецким переводом д-ра Давида Касселя (см. «Lamms Biblioteca Judaica», No 8, Berlin, 1909, S. 385—400).

[2] Th. Frings, Minnesinger und Troubadours, в «Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Vorträge u. Schriften», Heft 34, Berlin, 1949, S. 26. Фрингс подчеркивает самостоятельный характер лучших образцов этой поэзии. Многостороннее взаимовлияние, в котором Фрингс на первое место ставит арабское влияние, не утрачивает от этого своего значения для истории.

[1] Поэзия южнофранцузских трубадуров использовала в XII веке формы и понятия арабской лирики, даже ее стихотворные размеры. Самое понимание любви носило отпечаток «Трактата о любви» Авиценны. К Ибн-Сине восходило различение между телесной и духовной любовью. Под влиянием арабов ереси проникали даже в придворные любовные нравы. Деноми подробно рассматривает это кажущееся ему вредным влияние: «Здесь это влияние так же очевидно, как впоследствии в латинском аверроизме. Тождественность следствий говорит о тождестве причин. Такое мировоззрение, признающее главенство разума и отделяющее разум от веры, опирающееся на изучение Аристотеля в оригинальном изложении его последователей в арабской и мистической философии, могло прийти в Южную Францию через обычные тогда связи и средства сообщения: через купцов, мореплавателей, пилигримов, через мусульманскую Испанию, — короче, с помощью всех существовавших тогда видов общения между арабами и христианами» (A. J. Denomy, The Heresy of Courtly Love, Boston College, Candlemas Lectures on Christian Literature, New York, 1947, p. 50). Деноми проводит линию развития от Кретьена де Труа через Андреаса к «Троилу и Крессиде» Чосера (там же, стр. 53—54).

Подобно всем другим явлениям культурной жизни, влияние арабской культуры также является предметом борьбы мнений. Обзор их дает Марру (H. J. Marrou, см. «Revue du moyen âge latin», vol. III, Lion, Strasbourg, 1947, 81—98). Марру не допускает, чтобы тесный контакт с «арабами» вел к тем последствиям, которые устанавливает Деноми, но сам также вступает, хотя и по-другому, на путь обесценения арабского влияния. Он считает, что Деноми заходит в своем отрицании слишком далеко, осуждая трубадуров как еретиков. Сигер объявляется томистом; совершенно так же Марру категорически отрицает принадлежность внезапно появившейся в 1100 году новой лирики к типичным для феодализма явлениям. Это, конечно, верное замечание, однако оно ничего не изменяет в классовом характере отдельных явлений и в том важнейшем факте, что большие культурные движения средневековья шли помимо церкви. Марру не понял, что ссылка Деноми на «Трактат о любви» Авиценны открывает исследованию новый путь. Он существует в переводе. «A Treatise on Love by Ibn Sina», transl. by Emil Z. Fackenheim, в «Mediaeval Studies», vol. VII, Toronto (Canada), 1945.

[2] H. Meyer, Geschichte der abendländischen Weltanschauung, Bd. III., Würzburg, 1948, S. 49. Мейер называет Шартр «средоточием естественнонаучной мысли и философии природы». «Интенсивное усвоение античных учений о природе» соединялось здесь с изучением результатов современного исследования. Мейер пишет: «Предпринятые в Испании, Сицилии, Северной Африке переводы с арабского и греческого языков передали христианской Европе знания по математике, астрономии, астрологии, метеорологии, медицине». Заслуживает внимания, что томист Мейер упоминает о влиянии арабов раньше, чем о влиянии греков. Тем самым он оспаривает Биркенмайера (не называя его имени), отдающего первенство греческому влиянию. Я не нашел в сочинении Мейера данных, свидетельствующих о прогрессе говорящих по-арабски народов в сравнении с тем, что было сделано греками.

[3] J. M. Parent, La doctrine de la création dans l'école de Chartres, в «Publications de l'Institut d'Etudes médiévales d'Ottawa», VIII, p. 108. Паран признает, что в области философии началась оживленная деятельность. Он отрицает, однако, что новая тенденция вступила в противоречие со старой.

путешествиям познакомился с огромной ранее не известной литературой. Он интересовался математикой, астрономией, философией, стремился распространять достижения арабской и греческой науки и перевел «Элементы» Евклида, а, возможно, также и арифметику аль-Харизми Познания, которые почерпнуты были из «Тимея» Платона, из сочинений Боэция и Августина, столкнулись с новым естествознанием и философией Результатом этого столкновения была тенденция к усилению различий Номиналистические предпосылки сочетались со скептицизмом по отношению к чувственному познанию Общие понятия извлекались из единичных предметов, несмотря на желание Аделярда Батского остаться на позициях платонизма Таким образом, Шартрская школа вела к разрушению реализма понятий Решительное размежевание между наукой и теологией подготовлялось уже Аделярдом Батским По свидетельству Иоанна Солсберийского, Бернар Шартрский (ум 1124/30) соединял воедино «врожденные формы»[1] и единичные предметы, созданные природой[2].

Тьерри Шартрский (ум 1150) ввел в научный обиход написанные по-арабски астрономические труды, способствуя их переводу Приблизительно в 1135—1141 годах он объединил важнейшие для изучения свободных искусств произведения в сборнике «Heptateuchon». Геллинк (Ghellinck) называет этот сборник «подлинно энциклопедическим документом» Наряду с уже упомянутыми сочинениями по астрономии он содержит также медицинские рукописи и весь аристотелевский «Органон», за исключением «Второй аналитики»[3] Беренгар Турский (ум. предположительно 1167) «строит в основных чертах целую систему философии природы, почти не вспоминая при этом о христианском учении»[1] Влияние платонизма было меньшим, чем это признается известной частью современных исследователей[2]. В доносе на Вильгельма Коншского его обвиняют в приверженности к материалистическому пантеизму[3]

«Тимея»[4] Платона изучали под особым углом зрения, определяемым арабской литературой По мере того как усиливалось влияние номинализма, даже среди противников Абеляра, и получали все большее распространение элементы пантеистического мышления, Платон подвергался новому толкованию, подобно тому как это произошло позднее с Газали Прежние взгляды не могли противостоять воздействию начавшегося изучения природы и внедряющихся при этом в мировоззрение элементов материализма Птолемей Луккский и Генрих Гентский (род 1217 — ум 1243) незадолго до спора о латинском аверроизме приписывали Платону материалистическое учение о вечности мира — а это и есть то толкование, которое подготовлялось в Шартре[5] В Реймсском осуждении (1148) Гильберта Порретанского (род 1070 — ум 1154) неоднократно отвергалось учение о вечности мира[6]

В Шартрской школе, несомненно, существовало также и влияние чистого платоновского идеализма, но не оно характерно для этой школы, где вопреки ему пролагали себе путь новые взгляды Иоанн Солсберийский (род 1115 — ум 1180, с 1178 года — епископ Шартрский) оставил изложение концепций многих

Характерной чертой Абеляра и Шартрской школы он считает то, «что то лучшее, что есть в их философии, согласуется с христианством» (там же, стр 137) Интерпретируя труды средневековых мыслителей, он приписывает им свою собственную ориентацию на идеалистическую философию Правда, он не отрицает глубокого различия между Платоном и Аристотелем, но полагает, что главное здесь заключается в том, что Платон, в целом, исходил из симпатии, а Аристотель — из недоверия Тенденции Абеляра и Шартрской школы, по его мнению, направлены в сторону Платона Они якобы едины в своей борьбе против грубой ереси (там же, стр 5, 107, 137) Почему, однако, у Тьерри Шартрского можно найти аристотелевское воззрение на материю и почему Амальрик Бенский может «компрометировать учителей Шартрской школы» (там же, стр 107) — это остается у Парана совсем неразъясненным Паран не пытается выяснить, какие влияния побуждали к переоценке Платона или к отказу от его философии

[1] A Forest, F Van Steenberghen, M de Gandillac, Le mouvement doctrinal du IXe au XIVe siècle, в «Histoire de l'eglise 13», p 76.

[2] Johannes von Salisbury, Metalogicus, II, 17, в Migne, Patrologiae Cursus Completus, t 199, p 375

[3] M Grabmann, Aristoteles im 12 Jahrhundert, в «Mediaeval Studies», vol XII, S 139 Геллинка мы цитируем по Грабману, оставшийся неизданным «Heptateuchon» Тьерри погиб рукопись сгорела во время второй мировой войны

[1] F Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie, в «Beitrage zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters», Bd 21, Heft 4, S 237

[2] Назовем еще одну работу, в которой Платону придается определяющее значение в Шартрской школе Edgar de Bruyne, Etudes d'esthétique mediévale, II L'epoque romane, в «Rijksuniversiteitte Gent Werken uitgegeven door de faculteit van de wijsbegeerte en letteren, 98e aflevering», Brugge (Belgie), 1946, p 256—257

[3] «De erroribus Guilelmi de Conchis epistula fratris Guilelmi ad Sanctum Bernardum», в Migne, Patrologiae Cursus Completus, t 180, p 340A

« очевидно, он следует мнению некоторых глупых философов, говоривших, что совершенно ничего не существует, кроме тела и телесного, что бог является в мире не чем иным, как стечением элементов и надлежащим свойством природы, именно это самое и есть душа в теле»

[4] M D Chenu, Nature ou histoire? Une controverse exégétique sur la création au XII e siecle, в «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, annee 1953», Paris, 1954, p 25 и далее

[5] Генрих Гентский пишет в своем комментарии к «Бытию» («Genesis») «И эту мысль ясно понял Платон, кроме того только, что субстанцию голой материи считал не сотворенной богом и не созданной им но существующей извечно вместе с ним» Птолемей Луккский называет воззрения Платона на проблему вечности мира двойственными «Но доводы Платона по поводу вечности мира являются сомнительными, хотя это понятие «вечности» некоторые и приписывают именно ему»

[6] « . и речь идет вовсе не о каких либо вещах, отношениях, особенностях, частностях или единствах Все [это и] другое подобного рода сопутствует богу, существует извечно, но не является богом».

философов. Пьера Абеляра он называет clarus doctor et admirabilis. В соответствии с этим Шеню недавно признал тот факт, что ученые Шартрской школы, особенно порретанцы, изучая материальный мир, отвергали Эриугену и Платона. Это редкое в идеалистической философской историографии признание, и оно должно быть особо отмечено. Платон, пишет Шеню, рассматривал материю как положительную силу беспорядка; Эриугена был того мнения, что, по божьему предначертанию, творческая эманация не должна была достигать преходящей материи, ибо последняя есть внешнее проявление зла и проклятия [1]. Признавая это, Шеню предполагает, что идеологический источник мысли о развитии можно найти у Дионисия Ареопагита, вероятнее всего, в возможных выводах из его космологии. Он не утверждает, что выводы содержатся у псевдо-Дионисия [2]. Однако интерпретация «Тимея» Платона, на которую ссылается Шеню, показывает, к каким следствиям может привести философская теория, когда для этого имеются соответствующие материальные и идейные условия. В данном случае теория вела к новым открытиям в области естествознания, к изучению физических условий человеческой жизни, к эффективному сопоставлению социального устройства и природных закономерностей. Подобно тому как это делал прежде Авицеброн, Шартрская школа начинала рассматривать человека как микрокосмос, сущность которого выводится, однако, не из психического мира, а из Вселенной, познаваемой во всей ее совокупности. Эта концепция порождала эволюционные гипотезы, относящиеся к природе, и робкие начатки исторического сознания [3].

Рассмотрение причин, определяющих поворот в общественных и философских воззрениях, гораздо важнее, чем изучение вопроса, на каких предшественников опирались при этом ученые. Везде, где бы ни сказывались происходящие перемены, видны были признаки нового. Это доказывает, между прочим, и пример одного из второстепенных шартрских философов, к которому мы еще возвратимся в связи с Эккартом.

Под влиянием трудов ученых арабских стран Кларенбальд Аррасский (умер после 1170) отошел от идеалистического реализма понятий и в некоторых вопросах приблизился к философскому материализму. Он не имел для Шартрской школы такого же значения, как ее прославленные учителя, но представляемая им стадия идеологического развития чрезвычайно характерна: мы видим начало философского поворота, совершающегося в

[1] См M-D Chenu, L'homme et la nature, в «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, année 1953», p. 57—58

[2] Там же, стр 57.

[3] M-D Chenu, Conscience de l'histoire et théologie au XII[e] siècle, в «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, année 1954», Paris, 1955, p. 107, 115, 118, 119, 126.

этом средоточии образования, где главный предмет изучения — естествознание. Номинализм Абеляра был, правда, и сильнее и определеннее, но его содержание было преимущественно логическим. Занятия естественными науками и расширение кругозора с помощью новой литературы дали пантеизму шартрских мыслителей действенную силу и обеспечили длительное влияние [1].

Этому есть много различных подтверждений. Кларенбальд обильно цитирует комментарии Тьерри, не уклоняясь от дословного повторения целых частей. Янсен говорит по этому поводу, что такое широкое использование чужих сочинений не было в обычае времени. Помимо этой несамостоятельности, в полемике Кларенбальда против Гильберта и Абеляра нет особых отличительных черт. Однако это лишь внешний облик его сочинения, его внешние границы; они не помешали Кларенбальду придать своим размышлениям относительно основных вопросов философии новое направление. Он соединял номинализм с пантеизмом и в некоторых отношениях превзошел даже наиболее прогрессивных предшественников. Свои собственные мысли он высказывал вне связи с общей полемикой и как бы случайно, — вот почему он оставался почти незамеченным в больших дискуссиях; тем не менее его читали; это доказывается, между прочим, тем, что к его сочинениям обращался Эккарт. Ввиду того что о труде Кларенбальда вспомнили на более позднем этапе борьбы, возникшей вокруг латинского аверроизма, мы вернемся к рассмотрению тенденций его учения в последующем.

Сначала получил известность лишь его комментарий к «De Trinitate» Боэция (род. 480 — ум. 524), изданный Янсеном, отзывающимся с уважением о широкой научной деятельности Кларенбальда. Хэринг издал его комментарий к «De Hebdomadibus» Боэция [2], а также написанный Кларенбальдом трактат, представляющий собой рассуждение по прочтении

[1] Ганс Мейер оспаривает мнение, будто в Шартре исключительное господство принадлежало платонизму, связанному с разработкой положения «Тимея» Он признает всестороннее воздействие на Шартрскую школу Аделярда Батского (H Meyer, Geschichte der abendländischen Weltanschauung, III, Bd S. 50) и прослеживает преемственность традиций Шартра вплоть до Возрождения (там же, стр 52). Мейер некритически относит Петрарку к типичным представителям этой линии, к последователям Шартрской школы

[2] W Jansen, Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius' De Trinitate. Ein Werk aus der Schule von Chartres in XII Jahrhundert, в «Breslauer Studien zur historischen Theologie», Bd VIII, Breslau, 1926; S 7—11 См также N M Haring, A hitherto unknown commentary on Boethius de Hebdomadibus written by Clarenbaldus of Arras, в «Mediaeval Studies», vol. XV, Toronto (Canada), 1953, p 212—221 (описание). (Книгой N. M Haring, A commentary on Boethius' de Hebdomadibus by Clarenbaldus of Arras, в «Studies and Texts», I, Toronto, 1955. мы не располагаем).

«De septem diebus» Тьерри[1] Эти труды подкрепляют выводы, к которым можно прийти на основании публикации Янсена Аутентичность маленького трактата доказывается Хэрингом на основании тождественного определения материи, а также использования примера со статуей[2]

О личности Кларенбальда Янсен сообщает следующее Учился он, вероятно, в 30-х годах XII века в Париже, у Гуго из Сен-Виктора и Тьерри Шартрского Если это верно, то он слушал совместно с Иоанном Солсберийским лекции Тьерри по риторике и логике и, наверно, также лекции Абеляра, который в то время в последний раз возобновил свою педагогическую деятельность в школе на холме св Женевьевы (близ Парижа) Немногие даты, относящиеся к его жизни, удается проследить до 1170 года Комментарий к «De Trinitate» относится к 1156 году, а вероятнее всего — к 1160 году[3] Определяющее влияние оказал на Кларенбальда Тьерри, ставший после парижского периода своей педагогической деятельности канцлером школы в Шартре Несомненно также влияние со стороны Абеляра и арабско греческой литературы Признаки этого влияния можно заметить в трактовке основных проблем теории познания, в чем Кларенбальд отличается от своих предшественников по Шартрской школе Идеалист Янсен не отдает себе ясного отчета, в чем здесь различие Он прав, однако, считая, что причиной его были «изменившиеся условия времени» Отклонение от пантеизма Тьерри, на которое указывает Янсен, означает у Кларенбальда шаг вперед к освобождению от идеализма Прямым источником комментария Кларенбальда Янсен считает прежде неизвестную рукопись, которая начинается словами «Liber hunc» и авторство которой следует приписать Тьерри Шартрскому

Янсен замечает по этому поводу· «Кларенбальд, усердный ученик Тьерри, переписывает почти все сочинения своего учителя, изучая его при этом и приспособляя к изменившимся условиям времени Он опускает опасные места, которые нельзя истолковать иначе, как в пантеистическом духе»[4] Янсен все же видит, что труд Кларенбальда «раскрывает совсем новую точку зрения на Шартрскую школу и на царивший в ней при этом канцлере дух[1] Хэринг говорит даже об «эволюционной теории»[2], в которую превратили легенду о шести днях творения мира Тьерри и Кларенбальд, хотя их концепция имеет лишь очень немного точек соприкосновения с теорией Дарвина[3] Причины процесса эволюции, рисуемого Тьерри, находятся в самом процессе, Тьерри называет их «зародышевыми причинами» Движущими силами являются четыре стихии Хэринг утверждает, что Кларенбальд лучше, чем Тьерри, анализирует эту теорию стихий, связывая ее с первичной материей и категорией времени[4]

Янсен не так хорошо, как Хэринг, понимает важность тех произведенных Кларенбальдом перемен, которые соответствовали «изменившимся условиям времени» Во всяком случае работы Тьерри и Кларенбальда дают возможность теперь более уверенно, чем прежде, когда не знали этих работ, утверждать, что уже в те годы в школе Шартра пользовались переводами с арабского

Приблизительно в то же время, в Кордове Аверроэс начал заново комментировать крупнейшие произведения Аристотеля. Аристотелевы сочинения о физике, согласно Дюгему и Гейеру, стали известны обходным путем, через Толедо, благодаря переводам с арабского У Тьерри Шартрского мы видим прямое использование четвертой книги «Физики» Аристотеля и двух первых книг «О небе» Путем филологического исследования Янсен установил, что знание этих книг получено из неизвестного источника на арабском языке[5] Кроме того, Янсен приводит еще одно важное доказательство В одном из полемических сочинений Кларенбальд использовал первую книгу «Топики» и «Опровержение софистических аргументов» Аристотеля, трактуя сущность вопроса в свете академических споров и софистических возражений С этими произведениями также познакомились по переводам с арабского[6] Аристотель является авторитетом для Кларенбальда, хотя последний и не называет его имени Несколько раз встречаются цитаты из обеих книг Используемые переводы не идентичны с текстом Боэция Они более обширны и опираются на названный новый источник Возражая Грабману, Янсен ука-

---

[1] N Haring, The creation and creator of the world according to Thierry of Chartres and Clarenbaldus of Arras, в «Archives d histoire doctrinale et litteraire du moyen âge, annee 1955», Paris, 1956

[2] Там же, стр 140—141

[3] N M Haring, A hitherto unknown commentary в «Mediaeval Studies», vol XV, p 214

[4] W Jansen, Der Kommentar des Clarenbaldus von Arros zu Boethius' De Trinitate в «Breslauer Studien zur historicshen Theologie», Bd VIII, S 148

[1] W Jansen, Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius' De Trinitate в «Breslauer Studien zur historischen Theologie», Bd VIII, S 148

[2] N Haring, The creation and creator of the world according to Thierry of Chartres and Clarenbald of Arras, в «Archives d'histoire doctrinale et litteraire du moyen âge, annee 1955», p 156, 157

[3] Там же

[4] Там же, стр 157, 179, 180

[5] Там же, стр 126, прим 5

[6] Шеню вслед за Викэром (Vicaire) признает, что ученым Шартрской школы и порретанцам были известны «De causis», переводы и труды Гундисалинуса, жизнеописание Габироля и, наконец, Авиценна Однако он замечает лишь философское влияние, влияние же новых естественнонаучных трудов интересует его очень мало (M D Chenu, Le dernier avatar de 'a

зывает на использование прежде неизвестных сочинений Аристотеля [1] К сожалению, философские понятия, которыми оперирует Янсен, нуждаются в уточнении Такие обозначения, как пантеизм, платоновский реализм, крайний платоновский реализм, лишены у него значения Янсен всеми способами доказывает, что Кларенбальд не отваживается выступить в защиту пантеизма Тьерри Кларенбальд якобы во многих случаях уклоняется от того, чтобы «в согласии с «Liber hunc» открыто заявить, что божественная форма есть форма всех форм, что все земные формы, рассматриваемые в себе, образуют попросту одну-единственную форму» [2]

Таким образом, Кларенбальд избегает отожествления форм материального мира с так называемой божественной формой. Именно в этом важном пункте Авиценна и его преемники отмежевываются от теологии Подобно Авиценне, Кларенбальд также стремится отстоять самостоятельное, независимое бытие материи Тьерри, в соответствии со своим идеалистическим пантеизмом, подчеркивает в «Liber hunc», что материя создана богом Кларенбальд «нигде не занимает отчетливой позиции» [3]: он старается «выяснить ее (материи) сущность» [4] — концепция, в основном принимаемая и Хэрингом В трактате-приложении Кларенбальд пишет, что незнание или непризнание акта сотворения мира с неизбежностью ведет к ереси Однако его бог сводится к «абсолютной необходимости», которая предшествует материи, еще не имеющей формы [5] Хэринг, так же как и Дюгем, признает за Тьерри «рационалистическую отвагу» [6], которую в еще большей степени следует в таком случае признать за Кларенбальдом, ибо он, идя за Тьерри, начинает выступать с такими мыслями, которые в своем развитии приводят к материализму. Материю можно найти, абстрагируясь от мира форм [7]. Он обстоятельно доказывает, приводя в пример статую, как путем отказа от формы можно прийти к понятию материи. В заключение Кларенбальд замечает: «Существует среди философов общее мнение, что все, что является последним в анализе, в синтезе является первым» [1] Это «первое» в данном случае обозначается как материя; но отношение материи к форме у Кларенбальда не изложено с необходимой ясностью Рядом друг с другом уживаются взгляд на самостоятельное существование форм в боге, теория отражения Платона и утверждение, что материя и форма неразрывно связаны между собой и природа не создает ни форм без материи, ни материи без формы [2]

Кларенбальд делает вывод: материя и форма взаимосвязаны, но материя обладает большей силой, ибо ее природа — изменчивость, обладающая формой и являющаяся текучим образом подвижной материи Форма определяется не самой собой, а особенностью материи При этом Кларенбальд ссылается на римского поэта Овидия, также говорившего о первенстве материи В подтверждение приводится одно место из библии, к которому обращается также Эккарт в своем толковании евангелия от Иоанна

В Книге бытия говорится о духе, носящемся над водами; слова Моисея приводятся, чтобы доказать первенство материи [3] Формы можно абстрагировать от материи Формы могут быть созерцаемы в своей собственной истинности лишь тогда, когда они взяты абстрактно Хотя материя непрерывно изменяется, могут быть найдены рациональные причины происходящих в ней перемен [4] Причины эти следует искать в покоящемся отражении ее движения, например в математике [5]. Так учение Платона об идеях лишается основания В силу

---

théologie orientale, в «Mélanges Auguste Pelzer, Recueil de travaux d'histoire et de philologie», Louvaine, 1947, p 167—168) Начала аристотелизма вместе с элементами естествознания, применяемыми врачами и психологами, он относит к 1200 году Знакомство с арабо латинским переводом «De intellecta», выполненным Александром Афродизийским, обнаруживает, между прочим, материалистическую интерпретацию аристотелевой поэзии (там же, стр 169).

[1] W Jansen, Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras S 71—75

[2] Там же, стр 89

[3] Там же

[4] Там же

[5] N M Haring, The creation and creator of the world p 170, 171, 172

[6] Там же, стр 155

[7] W Jansen, Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras Tl II, S 59 (тексты) «Такая *изменчивость* [курсив мой — *Г Л*] от этого к тому, или в это, или в то философами названа материей, качества которои можно обнаружить путем абстрагирования форм»

[1] W Jansen, Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras Tl II, S 44

[2] Там же, стр 66

[3] Там же, стр 55 «Почему и Моисей обозначил материю словом «вода» и сказал И тьма над бездною, и дух божий носился над водой (Кн бытия, I, 2) Хорошо сказано, что исследование природных явлений находится в движении, так как то, что мы здесь называем природой, это не есть материя без формы и не форма без материи, но *скорее* [существует] *на основании материи*, природой которой является *изменчивость*, и форма непосредственно примыкает к ней Поэтому это исследование соответственным образом называется неабстрактным, так как физик, исходя из своих возможностей, формы, вложенные в материю, не абстрагирует от материи И вот что этот автор прибавил «Он рассматривает формы тел вместе с материей» и т д «И форма, соединенная с материей, имеет движение, однако не благодаря своей собственной природе, но, как он сказал бы, *«из природы материи»*»

[4] Там же, стр 57 « материя же всегда находится в движении, всегда в текучем состоянии и поэтому не имеет истинного бытия . следует разумно заниматься самой действительностью, то есть разыскивать разумные причины »

[5] Там же, стр 56 «Все, что находится в материи, если бы было вне материи, как бы абстрагированное математическим интеллектом от субъекта, имело бы истинное и вечное бытие»

«непостоянства» («Vertibilität») материи и ее способности к превращениям за ней признается возможность становиться всем, что есть на свете [1]. Кларенбальд многократно возвращается к этому свойству материи, воспроизведя перед этим идеалистическую точку зрения Боэция, согласно которой происхождение всего бытия выводится не из материи, а из формы. Признание примата материи лежит в основе классификации наук, установленной Кларенбальдом. Теология перестает быть венцом здания наук; это место возвращается философии. Ей служат и физика, и математика. Теологии оставлена лишь служебная роль. По крайней мере так поняли учение Кларенбальда его современники; об этом можно судить по образному изложению проблемы в рукописи, хранящейся в Мюнхене и комментирующей учение о троице [2].

Гуго из Сен-Виктора, один из учителей Кларенбальда, еще ставил теологию выше математики и исследования природы. Под влиянием новой эпохи и новой литературы, идущей с Востока и Юго-Востока, Кларенбальд вернулся к более ранним воззрениям, к Аристотелю. Аристотель предпосылал физику и математике, и теологии. Выдвижение математики перед физикой у Кларенбальда связано с неоплатонизмом, имевшим, как это достаточно известно, значительное влияние со времен Плотина. Однако Кларенбальд, так же как философы, писавшие на арабском языке, выступал против общей тенденции неоплатонизма, обращаясь к материальному миру и начав, по образцу Авиценны и вразрез с господствующими системами своего времени, учить, что материя обладает собственными закономерностями. Правильность такого истолкования вышеприведенных отрывков из его текстов подтверждается взглядами Кларенбальда на чувственное восприятие. Для ясного понимания гносеологических проблем он считал важным точное знание физиологии процесса чувственного восприятия. Наряду с изложением взглядов Тьерри Шартрского у него есть определение чувств, согласно которому чувство есть первое воздействие, оказываемое на душу явлением, находящимся вне ее [3]. Орудия чувств: для зрения — глаза, а для слуха — уши, для обоняния — нос, для вкуса — язык и небо, для осязания — руки. Кларенбальд различает представление (imaginatio), рассудочное понятийное мышление (ratio) и разум (intellectibilitas). Способность представления содержится, по Кларенбальду, в особого рода слегка увлажненном воздухе, заключенном в cella phantastica головы и в лобных пазухах. Рассудок обслуживает cella logistica в голове, также наполненная жидкостью. Разум не нуждается ни в каких орудиях [1]. Янсен и Гейер, субъективные идеалисты, видят слабость Кларенбальда в том, что он смешивает способности, о которых здесь говорит, с ощущением как таковым. Этот упрек направлен против того, что в действительности было значительным шагом вперед. Кларенбальд не ограничивается логическим расчленением свойств, которые принято было превращать в самостоятельные силы. Он обращается к предполагаемым органам, деятельность которых рождает функции сознания и понятия о вне нас существующих видах. Позиция Кларенбальда находится в принципиальном противоречии с предшествующей наукой. Знание о вещах может быть получено лишь путем воздействия материи на органы чувств [2]. Предмет, находящийся перед глазами, будет понят лишь в том случае, если между ним и глазами есть среда, проводящая ощущение. Чтобы ухо слышало, необходимо, чтобы внутренняя часть уха восприняла колебания воздуха, несущего звук [3]. Чтобы можно было нечто обонять, воздух, несущий запах, должен коснуться carunculae, посредством чего воздействие этого рода, исходящее от предмета, передается соответствующим нервам [4]. Чтобы чувствовался вкус, надо, чтобы язык и небо привели в возбуждение те нервы, которые служат именно для таких восприятий. Здесь, несомненно, Кларенбальд следовал за Гильбертом Порретанским. Открытое Айяном расхождение между Кларенбальдом и этим ученым относилось к идеалистическому реализму последнего. Но Кларенбальд примкнул к учению Гильберта о безусловной познава-

---

[1] W. Jansen, Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras... Tl. II, S. 59.

[2] Там же, стр 42

[3] Там же, стр. 36· «Чувство, которое является первичным состоянием души, сообразно с воздействующим на нее внешним явлением, пользуется своим инструментом зрение — глазами, слух — ушами; обоняние происходит с помощью носа, вкус использует язык и небо, осязание — руки».

[1] W. Jansen, Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras... Tl. II, S. 36, 37: «Впрочем, способность представления, которая является чувственным подобием, полученным благодаря внешним явлениям, также пользуется своим инструментом, то есть обилием воздуха с незначительным количеством влаги, заключенной в ячейке головы, воспринимающей явления; рассудок в качестве инструмента пользуется очень легким дуновением, которое физики называют вечным светом, с влагой, достаточной для него, заключенной в ячейке головы, воспринимающей логическое. А разум, как было сказано выше, лишен всякого инструмента».

[2] Там же, стр. 53: «...и такого рода познания о предметах можно иметь только при условии воздействия материи на органы чувств, а именно: для того чтобы глаз воспринял что-либо находящееся напротив, необходимо, чтобы внешний вид видимого предмета доходил до него».

[3] Там же: «..когда душа сама воспринимает что-либо с помощью слуха, необходимо, чтобы воздух, несущий звук, колебал внутреннюю полость уха».

[4] Там же: «И когда нос обоняет что-либо приятное или неприятное, воздух, проникающий внутрь, касается органов обоняния, то есть бугорков, сплетенных в глубине из нервов наподобие сосочков».

емости вещей деятельностью интеллекта через посредство чувств [1]

Ссылаясь на Янсена, Гейер отмечает, что Кларенбальд углубил свои взгляды на гносеологические проблемы благодаря знанию физиологии, почерпнутому у Аделярда Батского (род. 1090 — ум 1160), Вильгельма Коншского (род 1080 — ум 1145) и у второго своего учителя — Гуго из Сен-Виктора (род. 1090 — ум. 1141) [2] Значение Кларенбальда заключается, однако, в том, что он не просто перенимал отдельные мысли и наблюдения Аделярда Батского, Вильгельма Коншского и Гуго из Сен-Виктора, но хотел уточнить и осмыслить физиологическую и физическую сущность этих мыслей Вильгельм Коншский кратко и недвусмысленно излагает концепцию, неприемлемую для Кларенбальда. В духе уже известного тогда сочинения Авиценны «О душе» [1] Вильгельм считает, что предмет воспринимается зрением, когда его достигает зрительная сила, исходящая из глаза [2]

Но процесс восприятия протекает в обратном порядке [3]. Кларенбальд начал своей концепцией борьбу против теории, еще несколько веков после него сохранявшей свою силу, — против теории «духов восприятия». Тьерри Шартрский и Кларенбальд отстаивают понимание «души» как телесного органа; высшая деятельность сознания требует лишь, чтобы ее орган состоял из более тонкой материи Янсен подчеркивает, что этим подвергается сомнению духовная природа разума [4]. Тьерри и Кларенбальд ищут связь между человеческим телом и сознанием и находят ее в материальном строении телесных органов В первых же своих постулатах Кларенбальд выступает против того, что Энгельс назвал «спекуляцией силами» [5]. Под влиянием арабской научной литературы он преодолевает разрыв между такими «способностями», как сила слуха, сила осязания, зрительная сила, и деятельностью самих органов тела.

Как уже было сказано, Шартр — один из тех городов северо-западной и центральной Франции, где активнее, чем в других местах, формировались новые классовые силы Зарождающееся здесь новое самосознание подрывало две главные опоры феодальной иерархической системы: крупную земельную собственность и идеи в духе ходячих церковных истин Неудивительно, что

---

[1] Гильберт Порретанский был вызван на Реймсский собор, где ему было предложено внести исправления в его труды А Айян, не вполне ясно сознавая смысл своих рассуждений, следующим образом излагает суть изъятого собором комментария к Боэцию

«Весьма отличный от взглядов других шартрских платоников реализм Гильберта имеет явно выраженный диалектический характер он признает объективное самостоятельное значение структуры мышления и речи » «Объективное самостоятельное значение, сказали мы, это значит, что предметы как таковые соответствуют данной структуре Именно в этом лишь в незначительной степени метафизическом смысле следует толковать двойной постулат, употребляемый всеи порретанской теологией разум соизмерим с бытием и, наоборот, бытие соизмеримо с разумом

Правда, деятельность разума может уводить от реальности Вспомним ficta rationis Однако разум мыслит реальное в соответствии с формой самой реальности Между первым и вторым положениями нет никакого противоречия

По его [Гильберта] убеждению, наш разум познает вещи в себе — и не только такими, какими они суть в себе Принципы наук — это также принципы вещей — formae quibus aut aliquid est, aut aliquid esse doctrinae ordine demonstratur Логический порядок строго параллелен порядку онтологическому различия, которые разум находит между вещами, — это различия самих вещей Так, математическая абстракция не вводит каких либо действительных различий, но лишь мыслимые различия между тем, что есть, и формой, отличающей его особенное бытие Например, различие между animo и cogitatione отделяет материальные сущности от их формы, томист назвал бы это реальным различием» (A Hayen, Le concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée, в «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, années 1935 et 1936, Paris, 1936, p 66—67)

Чрезвычайно сожалея об этом, Айян вынужден признать, что Гильберт утверждал, что предметы якобы вполне адекватны нашему знанию о них, и абсолютно отрицал ограничения в духе выступившего позднее Фомы Аквинского За это Айян называет его «немного метафизическим», а в другом месте и «путаным» Учение Гильберта о безграничной познаваемости мира исторгает из груди Айяна глубокий вздох о том, что нет ни малейшей надежды найти в нем предшественника Гуссерля и Хейдеггера (см там же, стр 88) Н М Хэринг, издавая один прежде не известный комментарий Гильберта, пытается защитить его от осуждения, вынесенного Реймсским собором (N M Haring, The commentary of Gilbert, Bishop of Poitiers, on Boethius' contra Eutychen et Nestorium, в «Archives d'histoire doctrinale et litteraire du moyen âge, année 1954», Paris, 1955, p 248)

[2] F Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Tl II, hrsg v B Geyer, 12 Aufl, Basel, 1951, S 236

[1] S Landauer, Die Psychologie des Ibn Sînâ, в «Zetschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft», Bd XXIX, Leipzig, 1875, S 335

[2] W Jansen Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius' De Trinitate в «Breslauer Studien zur historischen Theologie», Bd VIII, Breslau, 1926, S 46—47 «Это утверждение аррасского магистра вступает в открытое противоречие с проповедуемым Аделярдом Батским, Вильгельмом Коншским и Гуго из Сен Виктора взглядом, который кратко выражен Гуго в словах «Nobis vero placet illa sententia quia visualis spiritus usque ad rem perveniat»»

[3] Де Вульф держится противоположного мнения, но, утверждая, что эта проблема не интересовала Кларенбальда, он сам себе противоречит «Чувства, воображение и разум нуждаются в орудиях, а именно во внешних органах, в воздухе и жидкости, заключенных в самом центре головы, в части ее, именуемой «логистика» (aër subtilissimus qui a physicis lux aetherese appellantur [тончайший воздух, который физики называют эфирным светом] — *лат*) Не сказано, зависим ли внутренне разум от своего органа или же независим, — этот вопрос не интересует учителя» (De Wulf, Histoire de la philosophie p I, 1934, цит изд, стр 189) Как мы видели, Янсен не говорил с такой решительностью о монизме Кларенбальда, как де Вульф Де Вульф уверяет, что Кларенбальд смелее, чем его учитель, laisser vagabonder son imagination [давая волю своему воображению] (там же, стр 187—188) Он вообще старается опровергнуть существование «шартрского пантеизма», безоговорочно признаваемого Гейером и Янсеном (там же, стр 184)

[4] W Jansen, Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius' De Trinitate, цит изд, стр 50

[5] Ф Энгельс, Анти Дюринг, Госполитиздат, 1957, стр 11.

спекулятивная натурфилософия и познания в области физиологии у Кларенбальда нередко сочетаются с учением о непосредственном созерцании бога в форме идеалистического пантеизма.

Выше рассудка (ratio) Кларенбальд ставил разум (intellectibilitas). Рассудок устанавливает различие между вещами. Он познает формы материи. Разум же абстрагирует, анализирует, соединяет. Этот разум Кларенбальд не называет, как Аделярд Батский, Вильгельм Коншский и Гуго из Сен-Виктора, «intelligentia», а дает ему не встречающееся у этих авторов наименование «intellectibilitas». Только он, этот разум, не нуждается в особом органе. Здесь у Кларенбальда мы видим учение об особой роли разума, восходящее исторически, как мы уже знаем, к Александру Афродизийскому, хотя и неадекватное по форме с учением последнего. Нас не удивляет, что обладание таким разумом Кларенбальд приписывает лишь теологам. Но из контекста видно, что Кларенбальд имеет в виду не собственно теологов, но ученых вообще. Он не находит достаточно сильных слов, чтобы восславить возвышенный характер этого разума, способного познавать даже божество. Подготовительными ступенями к этой вершине знания являются, по Кларенбальду, естественнонаучное и математическое познание. Чувства, способность представления и рассудок служат для исследования материального мира. Разуму (intellectibilitas) доступно то, что теология считает непознаваемым. Тем самым Кларенбальд устраняет всякие принципиальные ограничения для возможности познания.

Янсен видит, что это противоречит ортодоксальной теологии. «Основным смыслом этого возвеличения не имеющего органов «intelectibilitas» или «intelligentia» является, кратко говоря, ни более, ни менее, как смелое утверждение возможности непосредственного созерцания божества и созерцания сущности вещей немногими великими мыслителями и в то же время обожествление естественного человеческого познания» [1]. Однако Янсен неверно понимает рационализм Кларенбальда, у которого «созерцание божества» противоречит официальной теологии, а «созерцание сущности вещей» начинает совпадать с научным познанием. Согласно Янсену, разум в учении Кларенбальда представляет собой высочайшую естественную человеческую способность к познанию, и эта ступень кажется Кларенбальду достижимой с помощью образования. Поразительно то, что в Шартре уже тогда давалось материалистическое объяснение функции сознания.

Спор, разгоревшийся между идеалистическими истолкователями Кларенбальда, помог уточнить понимание главной сущности его концепции.

[1] W Jansen, Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius' De Trinitate, цит. изд., стр. 55—56.

Грабман полагает, что учение о не имеющем органа интеллекте означает не что иное, как утверждение, что святые истины откровения могут быть поняты посредством разума [1]. Отсюда следует, что Кларенбальд якобы признавал единство веры и знания.

Глубокое изучение комментария Кларенбальда к Боэцию заставляет Янсена отклонить мнение Грабмана относительно intelligentia: в применении к Тьерри Шартрскому и Кларенбальду, пишет Янсен, такое суждение неудовлетворительно. Но неудовлетворительно и мнение самого Янсена, будто сочинения Кларенбальда представляют собой неоплатоническую обработку учения о естественном созерцании бога. Такое мнение основано на недоразумении, на непонимании двух идеологических направлений, развивавшихся под одновременным влиянием Аристотеля, Александра Афродизийского, Платона и Плотина Янсен не принимает во внимание глубокого идеологического расхождения, обусловленного классовыми противоречиями в обществе и проявляющегося в философской борьбе материалистического и идеалистического течений. Прогрессивные стороны новых теорий были направлены против Платона и Плотина в философии, против феодализма и исламизма в политике. В Шартре эта борьба была направлена против связанных с христианством представителей господствующих феодальных классов. Сводить учение Кларенбальда почти исключительно к Боэцию, Плотину и автору, писавшему под псевдонимом Гермес Трисмегийский (Hermes Trismegistus) [2],— это значит отрицать его значение для прогресса в науке. В области теологии в этом вопросе был свой особый критерий. Тьерри склонен был отрицать догмат троичности и оказался близким к ереси Савелия (савельянизму) [3]. Позднее антитринитаризм стал в еще большей степени выражением неприятия ортодоксальной церковной идеологии. В XVI и XVII веках, как и во времена Тьерри, он был связан с передовыми естественнонаучными теориями. Кларенбальд выступал как представитель новой традиции, нового порядка.

[1] M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, Bd. II, Freiburg i. Br., 1911, p. 34—35.

Грабман и позднее не признавал различий между взглядами Кларенбальда и его предшественников. В своей «Истории католической теологии», назвав имена Бернара Шартрского, Тьерри Шартрского, Бернара Сильвестрского, Вильгельма Коншского, Иоанна Солсберийского, он добавляет лишь: «Комментарий к сочинению Боэция «О троице» написал также Кларенбальд Аррасский (ум. после 1770)» (M. Grabman, Die Geschichte der katholischen Theologie, Seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg i. Br., 1933, p. 33).

[2] W. Jansen, Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius' De Trinitate, цит. изд., стр. 56.

[3] N. Haring, The creation and creator of the world according to Thierry of Chartres and Clarenbaldus of Arras, в «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, année 1955», Paris, 1956, p. 168.

По всей вероятности, влияние арабской литературы в середине XII века было значительно сильнее, чем думает Янсен, придерживающийся ходячих идеалистических концепций[1] Речь идет не только о переводах из Аристотеля Арабское естествознание развивало зачатки материализма, имевшиеся в философии Аристотеля, и, углубив и обновив философские материалистические взгляды, передало их Западной Европе[2] Естественнонаучная сторона концепций Кларенбальда еще не могла быть развита дальше и стать более глубокой Для этого еще не было почвы — общественной потребности За исключением медицины, естественнонаучные занятия считались делом второстепенным

Понятно, почему Фома Аквинский резко осудил учение Кларенбальда Полемика Фомы против отстаиваемого Кларенбальдом нового философского направления доказывает, что, по существу, оно было антицерковным и рассматривалось в качестве такового Рассуждения Фомы находятся в его комментарии к тому же труду Боэция, здесь Фома подвергает исследованию точку зрения Кларенбальда Полезно проанализировать эту полемику Фомы, ибо анализ позволяет нам выявить различный классовый характер обеих идеологий

В комментарии к «De Trinitate» Боэция Фома рассматривает вопрос о том может ли разум познавать божественную форму, и отвечает божественная форма есть бог, и потому рассматривать ее как таковую мы не можем[3] Божественная форма есть, собственно, божественная сущность Но ни один земной человек не может мыслить бога в его сущности Следовательно, не может он и подвергнуть исследованию его форму Фома продолжает кто рассматривает форму какой-либо вещи, тот познает нечто относительно самой вещи Он познает, однако, не целостную сущность вещи, но в принципе лишь одну ее часть Фома признает при этом, что начало нашего познания в целом заложено в чувствах Однако он считает их недостаточно совершенными, чтобы воспринимать божественную форму Наш разум, говорит Фома, находится по отношению к потусторонним предметам в таком же положении, как глаза совы по отношению к солнцу[1] Фома в своих выводах отрицает познаваемость проблем, считавшихся до него существенными, перерабатывает теорию познания Аристотеля, в частности его мысль о сознании, душе, подобным воску, в плане идеалистического сенсуализма, и обрекает человека на веру в церковные догмы Правда, Фома Аквинский признает наши чувства исходной точкой всякого познания Но в целом его рассуждения направлены к доказательству ограниченности возможности познания[2] Он пытается конституировать область непознаваемого, принципиально неуловимого для человеческого ума

Для Фомы Аквинского вещи по своей природе двойственны В них есть одна сторона, которую можно уразуметь, и другая — недоступная познанию Связь между естественным и потусторонним с точки зрения томистской схоластики несомненна

---

[1] Бедорэ, в противоположность Янсену называет период начинающийся завоеванием Толедо в 1085 году, «un tournant decisif» — решающим поворотным моментом в «христианской философии», и даже берет последний термин в кавычки (H Bedoret, Les premieres traductions toledanes de philosophie Oeuvre d Alfarabi, в «Revue neoscolastique de philosophie», t 41, Louvain, 1938, p 81

[2] Грюнебаум указывает на этот факт, отрицая, как невероятные, другие факты, приводимые в качестве доказательств аверроистских влияний «Однако, как кажется, самобытная мусульманская философия, за исключением аверроизма, никогда не была настолько влиятельной в западной философии, чтобы стать на долгое время живой силой, полностью в нее входящей и необходимой для ее дальнейшего роста» (G E Grunebaum, Medieval Islam, Chicago, 1947, p 342)

[3] Thomas von Aquino, Opusculum LXIII, в «Librum Boethii de trinitate», 1864, p 394a, III «utrum intellectus nostris possit ipsam divinam formam inspicere» Это одно из самых ранних сочинений, написанных Фомой в 1257/58 учебном году в Парижском университете По поводу теории множественности форм (сохранение форм при смешении) в учениях Аверроэса и Авиценны комментарий заключает «Более вероятным кажется мнение Комментатора» Дени отмечает, что ортодоксальное учение о субстанциональных формах, позднее защищавшееся Фомой, намечается уже здесь в этом вопросе Данное утверждение согласуется с полемикой, о которой идет речь С другой стороны, интересно, что в это время Фома, несмотря на то, что он с самого начала своей карьеры занял недвусмысленную идеалистическую позицию в философии, все же еще не отмежевался окончательно от Авиценны и Аверроэса Декок считает вероятным, что вначале Фома попросту усвоил учения Аверроэса и Авиценны Дени так же как М Д Ролан Госселэн (M.-D Roland Gosselin) более осторожен, предполагая, что Фома в то время не видел к каким выводам толкают тезисы, заимствуемые им у Аверроэса и Авиценны Во всяком случае, Дени соглашается с Ролан Госселэном, когда последний пишет «Ему (Фоме) надо было сделать усилие, чтобы совсем освободиться от влияния, которое оказал на его дух авторитет арабских философов» (P Denis, Le premier enseignement de Saint Thomas sur l'unite de la forme substantielle, в «Archives d histoire doctrinale et litteraire du moyen âge, annee 1954», Paris, 1955, p 146, 159, 160 и далее

[1] Thomas, Opusculum LXIII, p 394a, III

[2] Алоиз Мюллер из Бонна принадлежит к протестантской группе западногерманских философов, чья реакционная идеология сочетает субъективный идеализм с фашистским богохульством Для Мюллера Фома Аквинский недостаточно субъективен — это обычный в устах протестантских идеалистов упрек схоластике и неотомизму Согласно Алоизу Мюллеру, к Фоме в значительной мере восходит традиция, «рационализирующая» христианство Ошибка Фомы Аквинского состоит якобы прежде всего в том, что он принял Аристотелевы категории «Все его категории извлечены именно из реального мира и служат исключительно для его понимания» (A Muller, Die Philosophie im katholischen Kulturkreis в «Archiv fur Philosophie», I, Stuttgart, 1947, p 147—149) Использование философии Аристотеля в сочинениях Фомы вызывает у Мюллера необоснованное подозрение, он полагает, что этим был открыт путь признанию неограниченной способности разума к познанию Употребление Аристотелевых категорий Мюллер называет «секуляризацией христианства» и объясняет ее тем, что Фома принадлежал к римской церкви Подлинную (то есть нужную Мюллеру) философию можно де найти лишь в германо скандинавской традиции Дунса Скота Так расизм прославляет самую безотрадную затхлость

Отрицание возможности познания самой божественной формы выражает также невозможность проникнуть в самую сущность вещей. Поэтому Фома продолжает свою мысль: чувства, данные природой, не могут удовлетворительно выразить сущность бога и сущность отдельных существ. Бог и эти существа различны по своему роду. Об их сущности нельзя ничего сказать, пользуясь понятиями, источником которых являются чувственно-материальные вещи. Исследование причин также не может привести к постижению истинной сущности вещей — neque etiam per viam causalitatis. Фома, подобно Газали, отрицает причинность: поэтому-то он так охотно используется в «современных» системах, которые распространены в капиталистических странах в форме неосхоластики и берклеанства. Фома Аквинский учит, что с помощью чувств может быть познана лишь слабая тень от сущности вещей, ибо то, что доступно чувствам, принципиально не может быть перенесено на истинную сущность. Следовательно, чувственное познание бессильно проникнуть в истинные причины вещей [1].

Охарактеризовав таким образом чувственное познание как недостаточное, Фома Аквинский переходит к вопросу, нет ли иной спекулятивной науки, для которой было бы достижимо то, что закрыто перед чувствами [2]. Фома отвечает, что и спекулятивная наука в этом отношении несовершенна [3]. В качестве неопровержимого свидетеля обвинения против «несовершенного» человеческого познания Фома предвзято цитирует не кого-нибудь, а Аверроэса. В согласии с Комментатором Фома утверждает, что никакая спекулятивная наука не способна понять что-либо относящееся к отдельным субстанциям: она не может понять ни их бытия, ни условий их существования, ибо и то и другое духовно и бестелесно [4].

[1] Thomas, Opusculum LXIII, p. 394b: «Чувственные восприятия природы недостаточно отражают и божественную сущность и какие-либо другие отдельные сущности, так как они неоднородны, если говорить о природе; и категории и все слова подобного рода имеют разное значение, если речь идет о чувственном или таких субстанциях... И даже не путем установления причинности, так как созданное этими субстанциями в этом более низком не является результатом, равноценным по свойствам настолько, чтобы можно было достичь понимания того, что же является причиной».

[2] Там же, стр. 395b, IV: «Нельзя ли (узнать) это путем какой-либо спекулятивной науки».

[3] Там же, стр. 369b «В-четвертых, нужно сказать, как уже и было сказано, что спекулятивные науки не дают совершенного познания отдельных субстанций»

[4] Там же, стр. 396b· «Качества отдельных субстанций не могут быть познаваемы таким же способом, каким мы познаем что-либо нашими чувствами, как это явствует из вышесказанного, хотя бы мы и могли через чувственное подойти к познанию подобного рода субстанций бытия и некоторых их свойств, и поэтому никакая спекулятивная наука ничего не может узнать об отдельных субстанциях, хотя бы мы и могли узнать об их существовании и существовании некоторых их свойств, то есть, что они обладают интеллектом и бестелесны и тому подобное. Таково мнение Комментатора III книги «О душе», хотя Авемпас говорит противоположное, так как считает, что категории чувственных предметов в достаточной степени отражают категории нематериальные; и ясно, что это [его мнение] ложно, как говорит там же Комментатор, потому что, как говорят, категории того и другого порядка как будто бы различны».

Фома ссылается даже на полемику Аверроэса с Авемпасом, стоявшим на той точке зрения, что природа чувственно воспринимаемых вещей достаточно выражает сущность нематериальных вещей.

Ван-Стеенберген установил, что большая часть сочинений Фомы Аквинского по литературной форме следует Ибн-Рошду· «Реальный комментарий (commentaire litteral), которым пользуется св. Фома, следуя за Аверроэсом...» (F. Van Steenberghen, Siger de Brabant, vol. I, в «Les Philosophes Belges», XII, Louvain, 1931).

Авиценна и Аверроэс, чтобы проложить естествознанию путь к материальным вещам, говорили о непознаваемости потусторонних порожденных фантазией «сущностей». Избыток веры во всемогущество человеческого разума побудил Тьерри и Кларенбальда распространить познания на все, что действительно существует в материальном мире или только кажется существующим. Таким образом, чтобы иметь возможность сослаться на авторитет Аверроэса, Фома Аквинский извратил его философскую позицию. С точки зрения Фомы, полное познание вообще возможно лишь в потустороннем, а не в посюстороннем мире. Это дело личной благодати [1]. Подобный фидеизм ставит Фому Аквинского в непосредственную близость к субъективному идеализму, хотя его дуализм роднит его с идеализмом объективным. Признание чувственного восприятия исходным пунктом, по-видимому, сближает его философию с наивным реализмом. Дальнейший ход рассуждений ведет его к агностицизму, трактующему причину и условия (causas et conditiones) как непознаваемые.

Всеобщий характер арабского влияния проявляется в одном труде, относящемся ко времени, когда жил Кларенбальд. Вслед за Жильсоном Р. де Во анализирует уже давно известный, ложно приписывавшийся Авиценне трактат, написанный, по-видимому, между 1180 и 1250 годами [2]. В этой «Книге о первых и вторых причинах...» [3] неизвестный автор использует сочинения Фараби и Александра Афродизийского, ссылается на аль-Кинди и «без

[1] Thomas, Opusculum LXIII, p. 396b: «Существует один несовершенный путь, о котором говорит Философ. он состоит в познании отдельных субстанций посредством мудрости. Однако он несовершенен и не таков, чтобы с его помощью можно было бы познать само качество. Другой же путь является совершенным на родине, где бог обнаружит себя через свою сущность и обнаружатся и другие отдельные субстанции. И счастье этого познания будет принадлежать не какой-либо спекулятивной науке, но светочу славы».

[2] R. de Vaux, Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XIIe—XIIIe siècles, в «Bubliothèque Thomiste». vol. XX, Paris, 1934, p. 69.

[3] «Liber de causis primis et secundis et de fluxu qui consequitur eas», там же, стр. 64.

искажений передает самые рискованные строки из Авиценны.[1] Кроме того, в этом сочинении Эриугена и Августин «освобождены от доктринального истолкования»[2] Но вместе с тем здесь сильно чувствуется неоплатонизм, снижающий значение ценнейших мыслей Ибн-Сины Во всяком случае, из этой книги ясно видно, как широко вошла арабская литература в европейскую науку уже в первой половине XIII века Хэринг, не принимая в расчет арабское влияние, приписывает Кларенбальду тенденцию к внедрению в философию того времени нехристианских мыслей и к «приданию ей новой и более научной формы»[3] Последствия такой тенденции были для Шартрской школы чрезвычайно значительны Хэринг предполагает, что разрыв Тьерри и Кларенбальда с теологической традицией привел в конечном счете к тому, что центр теологических исследований переместился в Париж[4]

2 ЕРЕТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ В ПАРИЖСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ ДО СИГЕРА БРАБАНТСКОГО И БОРЬБА ЦЕРКВИ ПРОТИВ НИХ

Первое осуждение богословских тезисов, встречающееся в актах Парижского университета, относится к 1177 году Парижская высшая школа еще не имела того значения, которое она приобрела позднее. Запрет был направлен против преподавателей и студентов Реймса, Парижа и других городов, где были учебные заведения, подвластные архиепископу Реймсскому; осуждалось утверждение, что Христос был только богом. Документ жестоко порицал «безрассудство», отвергающее человеческую природу Иисуса, ибо при этом утрачивается его особенная сущность — истинного бога и подлинного человека, состоящего из разумной души и человеческой плоти[5]

---

[1] R de Vaux, Notes et textes , цит изд , стр 79

[2] Там же

[3] N Haring, The creation and creator of the world according to Thierry of Chartres and Clarenbaldus of Arras, цит , изд , стр 180, 181 « объединил христианскую мысль с нехристианской и способствовал приданию ей новой и более научной формы»

[4] Там же, стр 181

[5] «1177, Februarii 18, Vestae раз совершенен бог, совершенен и Христос, являющийся человеком Удивительно, с каким безрассудством некто осмеливается говорить, что Христос не имеет человеческой природы мы, созвав наставников школяров парижских и реймсских и других окрестных городов, на основании нашего авторитета, под страхом анафемы, приказываем, чтобы впредь никто не осмеливался говорить, что Христос не имеет человеческой природы, так как истинный бог есть также и истинный человек, состоящий из разумной души и человеческой плоти » («Chartularium Universitatis Parisiensis », ed H Denifle et Aem Chatelain, t I, Paris, 1889, p 8—9)

Тезис, осужденный в Реймсе в 1177 году, считался еретическим уже с первых столетий существования христианства[1].

Савелий (Sabellius) проповедовал в 222 году единство божие Арий, не заходивший в отрицании триединства так далеко, все же был осужден в 325 году Никейским собором Подобные воззрения можно найти у Абеляра, их отзвук есть и в книге сентенций Петра Ломбардского В разделе VI книги III Петр Ломбардский изложил точку зрения Абеляра, не оспаривая ее Поэтому, между прочим, он был обвинен в ереси и извращении догматического учения

«Annales Reicherspergenses» за 1164 год сообщают, что это дело было расследовано папой Александром[2] Латеранский собор 1179 года предъявил Петру Ломбардскому обвинение в ложных толкованиях и заблуждениях Александр поставил «Сентенции» Петра Ломбардского в связь с взглядами, проповедовавшимися Арием, Савелием, новейшими еретиками и Абеляром[3]

Эти «Сентенции» вызвали на соборе сильнейшую дискуссию, так как они уже имели хождение в качестве правоверного учебника Папа Александр был взбешен, узнав о том, какие еретические мысли были извлечены французами из сочинения Петра Ломбардского[4]

С появлением амальриканского учения главный тезис предшествующих «левых» ересей получил новую формулировку и более конкретный смысл[5] Хотя учение это и обращено было

---

[1] Артур Ландграф (Artur Landgraf, Utrum Christus fuerit homo in triduo mortis, в «Melanges Auguste Pelzer», цит изд стр 109 и далее) совсем не касается еретической стороны ломбардской христологии Спорный вопрос он считает частным случаем, полагая, что этот вопрос возник у некоторых отцов церкви, и объясняя его незаконченностью теологической системы

[2] «Annales Reicherspergenses», в «Monumenta Germaniae historica», XVII, p 471

[3] Johannes Cornubiensis, в «Du Plessis d'Argentre, Collectio indicorum de novis erroribus», vol I, Paris, 1728, p 113 b «Но так как никакого другого сочинения, написанного ими, кроме этих, я не читал и слушатели его даже между собой не имеют общего мнения, я перехожу к другим, в сочинениях которых обоснована и утверждена та же самая ложь, какую, как очевидно, он и сам проповедовал а именно, что Христос не имеет человеческой природы, так рассуждает магистр Пьер Абеляр в своей «Теологии» «Тем более я подозреваю, что это свое мнение магистр Петр Ломбардский получил от магистра Пьера Абеляра, что книгу эту я часто держал в руках, но изучал ее отдельные положения не очень внимательно, так что тот, кто является опытным в исследованиях более на основании практики, нежели теории, мог и ошибиться»

[4] J N Espenberger, Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im zwolften Jahrhundert, в «Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», Bd III, H Y, Munster, 1901 Эспенбергер не излагает еретической стороны учения Петра Ломбарского, о которой мы здесь говорили

[5] В связи с этим в своем историческом очерке, посвященном анализу данного тезиса, Рампони говорит, — правда, повторяя Лангтона (Stephan

главным образом к ремесленникам, крестьянам и плебеям, оно содержало у Амальрика реальное политическое требование создания центральной государственной власти. Основной тезис гласил: человек должен и может уподобиться богу. Без софизмов и пустых мелочных словопрений, Амальрик возвышал сотворенного человека, ставя его наравне с богом, и более действенно, чем старая арианская ересь, вел народ к осознанию таящихся в нем сил.

Осуждение Амальрика Бенского повлекло за собой реабилитацию Петра Ломбардского (1215). Старая ересь стала неопасной. Ее разрушительное действие было продолжено новым учением, гораздо более широким по сфере своего влияния. Тезис о единстве общего всем людям разума стал основанием новой революционизирующей идеологии, ниспровергающей главный догмат церковного вероучения — догмат о бессмертии души.

Петр Ломбардский стал уже совсем безвреден [1]. Его «сентенциями» феодальная церковь пользовалась несколько веков для обучения догматике.

Запрет, изданный архиепископом Реймсским в 1210 году, был обращен против зачатков нового идеологического течения, представлявшего новую ступень борьбы против феодализма и его важнейшего института — церкви. В осуждении Амальрика Бенского и Давида Динанского можно различить две линии, неодинаковые по своему значению. Оба учителя близки друг другу по сути своих взглядов, поэтому парижское епископство и нападает на них двоих в своем решении 1210 года. Вопреки всем попыткам доказать, что Давид Динанский был учеником Амальрика, между ними, по всей вероятности, не было какой-либо непосредственной связи. Объединили их задним числом, когда выяснилось, как глубоко захватывают умы и как широко распространяются поучения Амальрика. Амальрик прибыл в Париж из Шартра, откуда позднее приехал Давид и еще позднее — Сигер Брабантский [2]. В этих двух городах сосредоточена была идеологическая и политическая классовая борьба против старого мира. Амальрик и Давид не в равной мере решительны в своих выводах. Амальрик был идеологом города, плебейских и крестьянских слоев. Давид — представитель городского патрициата. По видимости, Амальрик оставался в кругу теологического мышления. В противоположность ему Давид Динанский пытался излагать свои философские размышления в форме, чуждой догматической традиции; но он не делал выводов относительно уже дающих знать о своем приближении и ставших необходимыми переменах в социальном строе. Оба склонялись к пантеизму. Есть у них и некоторая примесь неоплатонизма. Прокомментированные Авиценной и, может быть, Аверроэсом произведения Аристотеля уже тогда начинали воздействовать на умы, и в запрете 1210 года натурфилософские работы Аристотеля и комментарии к ним отнесены к литературе, которую запрещается читать как тайно, так и открыто [1]. Из учения Амальрика, в частности из учения об активном интеллекте, можно было сделать выводы, толкающие к классовой борьбе.

Связь Амальрика с философом-идеалистом Скотом Эриугеной (род. 810—ум 877) опровергается. В противоположность идеалистическому пантеизму Эриугены, примыкающему к идеализму Платона и Плотина, Амальрик разрабатывал пантеизм, имевший материалистическую направленность. Он подрывал в своем учении основы католической иерархии и указывал на высокую человеческую ценность простых людей. Его поучения распространялись не только на латинском, но и на французском языке. Давид Динанский, в отличие от него, воспринял из новых веяний лишь абстрактно-философскую сторону и, по-видимому, включал в свою систему элементы агностики. Материя, дух и бог сливаются у него в нерасчленимом единстве. Альберт и Фома Аквинский в нескольких пояснениях говорят, что его предпосылками были *гиле* Аристотеля и *нус* Анаксагора. Фома называет его сумасбродом, потому что он утверждает: «Бог —

Langton) — о нигилизме Петра Ломбардского. (C Ramponi, La cristologia di Pier Lombardo, в «Bulletino della Sezione di Novara», 31, Novara, 1937, p 342—351 См также рецензию на эту работу в «Bulletin de théologie ancienne et médiévale», vol. IV, Gembioux, 1942, No 950, p. 168).

[1] См E. Aegerter, Les hérésies du moyen âge, в «Mythes et religions», 2, Paris, 1939, особенно стр 141 и далее Эжертэ различает позитивные и негативные ереси. Позитивные ереси восстают против церкви и означают социальную революцию против господствующего строя Негативными Эжертэ называет ереси, не порывающие принципиально с господствующей идеологией К ним можно причислить временное отклонение Петра Ломбардского от ортодоксального догматического учения. В книге Эжертэ много неточностей и почти не использована новая литература, относящаяся к теме.

[2] G Théry, Autour du décret de 1210 (I — David de Dinant), в «Bibliothèque Thomiste», vol. VI, Kain, 1925, p. 9—12.

[1] « нельзя читать ни явно, ни тайно» («Chartularium», vol 1, p 70, № 11) Многие авторы утверждают, что здесь имеется в виду лишь запрещение публичного чтения, а не чтения в частной обстановке Но этот вопрос мы сейчас решать не будем Противодействие новому философскому направлению было столь жестким, что даже Фома Аквинский попал под действие декрета 1277 года; нельзя считать поэтому невероятным, что могла быть сделана попытка и вовсе истребить литературу нового направления Однако это оказалось невозможным Тогда стали выдвигать на первый план идеалистическую обработку (в стиле Фомы) аверроизированного Аристотеля. Наряду с открытым подавлением, которое церкви удавалось проводить лишь временами, другим средством борьбы было вычеркивание важных мест из опасных сочинений.

это то же, что и первоматерия»[1] Лишая три названных им понятия всякого отличительного содержания, он приходит к пантеизму, концепции, почти идентичной учению Парменида (род 540 — ум. 480 до н э.) о единстве бытия Материалистический пантеизм в изложении Давида свободен от теологической оболочки[2]

Переплетение философии с общественными тенденциями делает нужным более внимательное рассмотрение деятельности Амальрика, тем более что идеалистические исследования до сего времени почти полностью оставляли эту сторону его учения в тени Точно так же исследователи-идеалисты не задавались вопросами, почему в запрете 1210 года «Комментарий» к Аристотелю попал в перечень еретической литературы Надо выяснить, кроме того, каким изменениям подверглись у Амальрика мысли Иоахима Флорского Учение о трех эпохах утратило у Амальрика и его учеников оттенок схематизма и пассивности Тезис Иоахима о наступлении новой эры был принят ими как призыв к действию И как раз в этом сказалось влияние арабского материализма

Советский ученый М М Смирин показал, что, согласно воззрениям Иоахима Флорского, освобождение от владычества церкви должно произойти в силу объективного, предопределенного, не поддающегося никакому влиянию процесса, без деятельного участия людей[3]

Амальрик и амальрикане не приняли этого учения, ибо они не были согласны с тем, что человек бессилен Не прибегали они и к подтверждениям, заимствованным из библии, как это делал Иоахим В возвещенном Иоахимом «вечном евангелии» 1260 год, по предсказанию, основанному на библейских текстах, должен был стать годом падения господства церкви и начала новой эпохи Амальрикане на полвека раньше хотели разбить старый иерархический аппарат церковной власти и требовали политического объединения всех французских земель Цезарей Гейстербахский пытается раскрыть общность между идеями Иоахима Флорского и амальрикан, отмечая при этом то, что существенно отличало их от Иоахима. Конец эпохи церковного владычества и начало «владычества духа святого» амальрикане связывали с исчезновением системы феодальной власти, конкретный анализ которой они дали[1] Амальрик и его приверженцы более ясно, чем Иоахим, понимали последствия, вытекающие из их теологических и философских концепций Церковь пыталась опорочить воззрения амальрикан, приписывая проповедникам этих взглядов сексуальную невоздержанность и изображая их учение в смешном виде Она нападала также на любые теоретические работы, если только подозревала, что они могут стать источником, из которого исходят враждебные ей взгляды

Вскоре после 1216 года английский писатель и государственный деятель Джиральд Камбрийский, слушавший, что́ говорили, и читавший, что́ писали в Париже, написал донесение, в котором он привлекал особенное внимание, как отмечает Мартин Грабман, к «влиянию арабского схоластического аристотелизма»[2] — Джиральд знал о Толедской школе переводчиков середины XII века, распространявшей аристотелизм

За исключением партикуляристски настроенных сеньоров, амальрикане находили сторонников в различных социальных слоях и становились все влиятельнее Особого внимания заслу-

---

[1] Thomas von Aquino, Die Summe wider die Heiden, I, 17, Leipzig, 1935, S 121

[2] G Thery, David de Dinant, цит изд стр 17 «Это также эпоха аверроизма, с которым система Давида имеет не одну точку соприкосновения» Тэри, тщательно изучая Давида утверждает «Давид проповедует доктрину, тесно связанную с материалистическим учением античных греков, как оно изложено в первых книгах «Физики» и «Метафизики» Аристотеля» (там же, стр 83) Тэри считает Давида одной из жертв некритического чтения Аристотеля (там же, стр 82) Он не нашел доказательств, что Давид знал Аверроэса непосредственно ««Комментарий» Аверроэса, дающий столь ценные сведения о формировании арабского александризма, по видимому не был переведен во времена Давида» (там же, стр 76), хотя декрет Пьера де Корбей (Pierre de Corbeille) осуждает «Комментарий» к Аристотелю в ряду других сочинений Ввиду того что Амальрик Бенский превзошел Давида, приговор вынесенный последнему в 1210 году, не получил в 1215 году папского утверждения (см «Chartularium», цит изд, стр 81—82) Папский легат Робер упоминает Давида еще в 1215 году — в изданном 30 ноября того же года латерианском документе его имени нет Какую роль в этом играло то, что Давид был сотрапезником Иннокентия IV, установить нельзя (B Hanréau, Histoire de la philosophie scollastique, II partie, vol I, Paris, 1880, p 74, по «Chronicon Laudunense»)

[3] М М Смирин, Народная реформация Томаса Мюнцера и Великая Крестьянская война, М, 1955, стр 162, 164

---

[1] «Отец, согласно Ветхому завету, действовал в каких то определенных узаконенных формах, и Сын подобным же образом [действовал] в каких то формах, как, например при совершении таинств в алтаре, при крещении и в других случаях Как тогда пали узаконенные формы с первым же приходом Христа, так теперь падут все формы, в которых творил Сын, и прекратятся таинства» (Caesarius von Heisterbach, Illustrium miraculorum et historiarum memorabilium libri XII, Antwerpen, 1604, p 292)

[2] M Grabmann, I Papi del Duececto e l Aristotelismo, I dieveti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo IIIe Gregorio IX, в «Misellanea Historia Pontificiae», vol V, Rom, 1941, p 12, 13 В этой работе Грабман пишет «Другой текст находится в «Speculum ecclesia», написанном после 1216 года английским писателем и государственным деятелем Джиральдом Камбрийским (Giraldus de Barri), который был в Париже учеником Пьетро Коместора, а также изучал там дисциплину тривиума Этот текст, весьма трудный и плохо сохранившийся, гласит «Какие то книги под именем Аристотеля были недавно найдены в Толедо в Испании и переведены Они посвящены логике, и излагают своеобразное учение, и уже на первом листе как будто опове щают об этом, но гораздо более они посвящены философским изысканиям естествознания и тонким исследованиям и недавно в пределах Франции их запретили читать в школах»»

живают два факта. Амальрик считался в Париже искусным логиком, прежде занимавшимся преимущественно «низшими» («profanes») науками. Лишь позднее он обратился к теологии и преподавал ее на свой лад, не боясь излагать собственные концепции [1]. Он добился доверия французского короля, стал воспитателем его наследника. Первые нападки на Амальрика исходили из самого Парижского университета. Бóльшая часть коллегии преподавателей в 1204 году отвергла его учение. Амальрика постигло отлучение от церкви папой, вскоре после чего он умер. Причиной этому была не скорбь, хотя Жерсон (Герсон) (род. 1363—ум. 1429), один из первых его биографов, полагал так.

Французский король не проявил никакой враждебности к учению Амальрика. Преследование начали церковь и ее представители — теологи Парижского университета. Они защищали интересы господствующих классов феодального общества в период партикуляризма и старались уничтожить всякого, кто противился партикуляристским тенденциям. Об этом можно судить, например, по высказываниям Вильгельма Ювелира, ученика Амальрика, не признававшего папу и Рим центральной церковной властью. Верховная власть должна, учил он, перейти от папы к королю Франции, причем с политической властью должно быть связано и право утверждать религиозное учение. Относительно взглядов Вильгельма Парижский синод располагал документом, представленным ему магистром Рудольфом, постепенно завоевавшим доверие амальрикан. Цезарий Гейстербахский свидетельствует, что именно непризнание папы амальриканами и их приверженность французскому королю побудили шпиона Рудольфа сообщить об их взглядах своим начальникам [2].

На основании таких доносов десять самых энергичных распространителей этого учения были в 1209 году сожжены (среди них и Вильгельм Ювелир), а четверо приговорены к пожизненному заключению. Главой организации был, без всякого сомнения, Вильгельм (вероятно, ремесленник). Все прочие осужденные принадлежали к низшему духовенству; некоторые из них учились в Парижском университете: в источниках они именуются «субдьякон, пресвитер, клирик» [1]. Все требования Вильгельма, в том виде, в каком они были переданы, соответствовали потребностям и желаниям большинства людей из низших классов.

Рудольф доносил, что Вильгельм предсказывал великие события, которые должны свершиться в ближайшие пять лет. Первым ударом будет поражен народ — голод унесет много жизней; второй удар нанесет меч, которым будут друг друга губить владетельные феодалы [2]; затем разверзнется земля и поглотит бюргеров; наконец, огонь падет на прелатов, семя антихристово [3]. Язык этих пророчеств звучит еще конкретнее, когда мы сопоставляем их с действительными общественными проблемами, актуальными тогда в северо-западных французских областях. Города завоевали себе свободы, зависимые крестьяне требовали освобождения от обременений, связанных с их трудом земледельцев. Представители церкви поддерживали поместную аристократию в ее борьбе против городов, защищая тем самым свое право на господство, ибо они сами стали крупными феодальными землевладельцами. В этих условиях предсказания Вильгельма отражали реальную общественную борьбу. В них не было квиетизма. Они не призывали народные массы к кротости, а, наоборот, указывали их классового врага, а во французском короле учили видеть союзника городов, потому что на той стадии классовых боев он действительно был им. Правда, к восстанию Вильгельм не призывал: квиетизм не был им преодолен до конца.

Так же как Иоахим Флорский [4], свое предсказание Вильгельм заканчивает предсказанием века «духа святого». Но его наступление относится не к отдаленному будущему, он «уже начинает

---

[1] B. Haureau, Histoire de la philosophie scolastique, part. II, v. I, p. 83: «Хотя он был опытным в логике и долго руководил школами, где изучали и эту и другие свободные науки, однако он посвятил себя изучению священного писания. Всегда имел он свой собственный способ обучения и изучения и свое личное мнение и суждение, очень отличающееся от суждения других».

[2] Caesarius von Heisterbach, Illustrium miraculorum et historiarum memorabilium libri XII, p. 293: «Он говорил, что папа подобен антихристу, а Рим — Вавилону. Он сам сидит на горе, усаженной маслинами, и жиреет в своей власти Вот уже 13 лет прошло, и ничего не осуществилось из того, что, как он ложно предвещал, должно было произойти в течение 15 лет. И чтобы снискать себе покровительство Филиппа, короля Франции, он даже прибавил следующее: да подчинятся королю Франции все королевства, и сыну его, который будет во времена духа святого, и да не умрет он, и даны будут королю Франции 12 хлебов, то есть познание священного писания и власть».

[1] «Chartularium», цит. изд., ч. I, стр 70, № 11.

[2] Цезарий Гейстербахский (Caesarius von Heisterbach. Illustium miraculorum et historiarum memoralilium libri XII, p. 293) говорит о князьях (principes); он противопоставляет им французского короля, поэтому мы имеем право переводить по смыслу: «владетельные феодалы».

[3] Там же, стр. 292—293: «Сам он возвещал, что в течение пяти лет должны разразиться четыре великих бедствия: первое бедствие постигнет народ, который будет истреблен голодом; второе — это меч, которым князья будут убивать друг друга; третье — разверзнется земля и поглотит бюргеров; во время четвертого бедствия обрушится огонь на прелатов церкви, которые суть члены тела антихристова».

[4] Капелле оставляет под сомнением, действительно ли Амальрик испытывал влияние Иоахима. Амальрик умер в 1204 году, и вряд ли учение калабрийского аббата могло в столь короткое время достигнуть Шартра. С равным правом можно предположить, что они пользовались одними и теми же

проявляться»[1] В связи с конкретными надеждами на будущее становится понятным, что́ именно предстояло совершить новой эпохе Амальрикане видели меч, висящий над головами владетельных господ, упадок их городов, колеблющуюся власть прелатов. Они возлагали большие надежды на усиление центральной власти, которое отчасти гарантировало сохранение добытых свобод Надежды бедняков на улучшение жизненного положения связывались тем самым с принципами общего учения

Нетрудно убедиться, что речь Иоахима Флорского утратила здесь свое мистифицированное содержание Она обрела новый смысл и тон благодаря открытому провозглашению задач, поставленных историей перед той эпохой Церковь поняла всю опасность амальриканства, когда оно получило широкое распространение. Парижским декретом 1210 года приказано было вытащить тело Амальрика из могилы, его вновь закопали так, как принято было хоронить преступников

Вслед за осуждением амальрикан был издан еще ряд постановлений против более поздней еретической литературы. Подверглись сожжению некоторые работы Давида Динанского.

Книги Аристотеля о естественной философии и комментарии к ним запрещено было, как мы уже упоминали, читать открыто или тайно под страхом лишения причастия Тех, кто хранил сочинения Давида, обвиняли в ереси. Под запрет попали также теологические книги, написанные на французском языке. На язык, которым пользовался народ, строже всего запрещалось переводить «Верую» и «Отче наш» Остается спорным, что́ именно разумелось под «книгами Аристотеля о естественной философии» Ясно, во всяком случае, что при этом метили и во вновь входящие в научное обращение труды Аристотеля, и в те, что были известны ранее В узком смысле под «естественной философией» понимали «Физику» и «О небе» Сюда же присоединяли и «Метафизику» Аристотеля К комментариям, бесспорно, причисляли переводы с арабского, распространение которых началось столетием раньше в Толедо, а потом (частично) в Шартре[2].

источниками (G C Capelle, Autour du decrèt de 1210, III — «Amaury de Bêne» в «Bibliotheque Thomiste», vol 16, Paris 1932, p 81) К этому надо добавить, что различие между двумя данными учениями важнее, чем их общность которая сводится преимущественно к присущей времени религиозной окраске

[1] «Chartularium», ч 1, цит изд, стр 72, № 12 «Сын до нынешнего времени свершал деяния, а Дух святой начинает свершать деяния отныне и вплоть до окончания мира» (из осужденных тезисов приверженца Амальрика)

[2] Там же, стр 70, № 11 «„Quaternuli“ магистра Давида Динанского пусть будут принесены ко дню рождения Парижского епископа и пусть будут сожжены, а книги Аристотеля о естественной философии и комментарии к ним нельзя читать ни явно, ни тайно, и запрещаем мы это под страхом отлучения А у кого найдут «Quaternuli» магистра Давида, те от рождества Христова и на все будущие времена будут считаться еретиками»

Недавние исследования показали, что в начале XIII века из Византии получено было несколько работ Аристотеля, но гораздо большее распространение имела литература, написанная на арабском языке[1] Помимо уже упомянутых нами математических, астрономических, медицинских и других естественнонаучных трудов, переведенных в XI и XII веках, толедские переводчики издали ряд важных философских произведений В них содержится, без разбора, все, что только ни появлялось в различных течениях внутри исламской культуры Аристотель и Прокл представлены здесь так же, как аль-Кинди и Кюста Ибн-Лука, Фараби и Авицеброн и его «Fons vitae» («Источник жизни»). Значительные части из обширной энциклопедии Авиценны и его «Книги исцеления» здесь также налицо[2] Сведения о быстром проникновении литературы, комментирующей Аристотеля, дает запрет 1210 года[3] Все еще не закончен спор, был ли Аверроэс известен в первые десятилетия XIII века Материалистические сочинения еще мирно уживались рядом с

---

[1] После завоевания Византии крестоносцами в 1204 году были переведены с греческого на латынь «Физика», «О душе» и «Фрагменты» Ван Стеенберген не раз повторяет выражение «революция XIII века» понимая под этим «массовое проникновение сочинений Аристотеля его греческих и арабских комментаторов, а также многих других произведении языческой науки» Он пишет затем «Известно, что приблизительно в середине XII века началась целая полоса арабо латинских, потом греко латинских переводов, длившаяся почти до конца XIII века» (F Van Steenberghen, L'organisation des études au moyen âge et ses repercussions sur le mouvement philosoph que, в «Revue philosophique de Louvain», vol 52, Louvain, 1954, p 586)

[2] См у Грабмана, Бедорэ Сальмана и Ван Стеенбергена

[3] Ван Стеенберген приводит перечень первых обнаруженных им цитат из Аверроэса Он нашел их в 1231 и 1236 годах у Гильома Овернского, который уже цитирует «Метафизику» и «О душе», в «Summa de creaturis» Альберта, написанной в 1240 году, содержится 80 упоминаний об Аверроэсе Из этого видно, что упоминания и ссылки встречаются лишь у авторов, которые не могли быть заподозрены в аверроизме Гильом Овернский — епископ Парижа, его замечания показывают, что он с Комментатором едва знаком, «ибо он не подозревает, какая опасность для христианской мысли заключена в труде арабского философа» (F Van Steenberghen, Siger de Brabant, vol II, 1941, p 410), в противоположность ему, Альберт опровергает Аверроэса Борьба против тех или иных взглядов служит показателем их влиятельности Карра де Во считает, что в это время Авиценна был известен гораздо шире, чем Аверроэс, Гильом Овернский также обращается значительно чаще к Ибн Сине, чем к Ибн Рошду Биркенмайер полагает, что началом широкого распространения взглядов Авиценны можно считать 1220 год, Аверроэса — 1230 год (A Birkenmajer, Le rôle joué par les medecins, цит изд, стр 9) Не скрывается ли под «Mauritius hispanus» — «Испанским мавром», осужденным заодно с Амальриком и Давидом Динанским, Аверроэс — неизвестно, хотя это подозревал еще Ренан Предположение д Альверни, будто «mauritius» — это некий епископ Бургосский, я считаю не вероятным

идеалистическими [1] Неоплатонизм имел тогда большую притягательную силу Однако все больше выдвигались произведения, тяготеющие к философскому материализму

Новый запрет 1225 года, направленный против амальриканских воззрений, связывал с ними взгляды Скота Эриугены [2], и прежде всего — первую книгу его «О разделении природы», начинающуюся словами «Id est de divisione naturae» [3] В одном старинном пояснении к этому декрету названы три главные ошибки Скота Эриугены, якобы идентичные заблуждениям Амальрика

Следует сразу же отметить, что Скот Эриугена никак не может быть причислен к зачинателям амальриканства В позднейшем осуждающем его документе предпринята попытка фальсифицировать идеологические истоки его взглядов В качестве первого и главного его заблуждения указан пантеистический тезис все есть бог Далее ему вменяется в вину выдвижение платоновской «идеи» как первопричины, которая названа в качестве равнозначных понятий словами «форма» и «образец», определяющих творение и сотворенность Третьим ошибочным воззрением сочтено учение о том, что с наступлением новых времен не будет различия между полами [4] Известная часть положений Амальрика, несомненно, идет от первой книги «О разделении природы» Три главных пункта, на основании которых был осужден Скот Эриугена, отвечают приведенным взглядам амильрикан Но наиболее существенная сторона учения Амальрика заключается как раз в тех тезисах, которые принципиально отличают его от Скота Эриугены Запрет 1210 года гораздо вернее характеризует его действительное значение, чем более поздний, ставящий себе целью задним числом устранить новые источники опасности, которые стали актуальны

[1] Фернан Брюннер видит проявление борющихся тенденций в противопоставлении платонизма аристотелизму Он пишет что перевод «Метафизики» до 1200 года и авторитет Аверроэса после 1230 года сразу обеспечили преобладание влиянию аристотелизма Альберт еще пытается найти компромисс в неоплатонизме У Сигера Брабантского и Фомы Аквинского противоречивые факторы вступают между собой в борьбу Фому выдвинуло аристотелистское движение, но, как теолог, он оказывается отброшенным назад к Платону (F Brunner, Le conflit des tendances platoniciennes au moyen âge, в «Revue de theologie et de philosophie», Lausanne, 1955, III, p 189, 190

[2] «Chartularium», цит изд, ч I p 106—107 № 50 «Недавно как сообщает нам достопочтенный брат наш епископ Парижский нашли какую то книгу, озаглавленную «О природе», и она вся изобилует отвратительными еретическими извращениями В силу этих обстоятельств досточтимый брат наш архиепископ Сенонский и суфраганы его собрались на местном церковном совете и справедливым постановлением запретили ее»

[3] «Johannis Scoti Eriugenae de divisione naturae» Oxonii 1681, p 1 См также Migne, Patrologiae Cursus Completus, «Johannis Scoti Eriugenae de divisione naturae» CXXII 1853, p 440

[4] «Chartularium», цит изд, т I, стр 107, прим 1

Согласно комментарию кардинала Остии, написанному к сборнику грегорианских декретов, учение Амальрика содержит нижеследующий тезис подобно тому как свет не может быть воспринят сам в себе, так бог может быть понят только в своих творениях [1] Сходное положение высказано и Эриугеной по поводу интерпретации одного отрывка из сочинения Августина «О граде божьем» Его формулировка означает, что бог познаваем лишь в телах и через посредство тел, а божественная сущность постигается лишь в разуме и через посредство разума Однако тела у Эриугены имеют бытие не в материальном мире Бытием обладают лишь сам бог, херувимы, серафимы, способности, возможности, вообще высшие силы и ангелы различных рангов [2]

По учению псевдо-Дионисия, на которого Эриугена часто ссылается, частично его переводя, бытие всех вещей заключается в некотором божественном сверхбытии [3] Превращение человека в божественную сущность происходит лишь в грядущей жизни [4] Скот Эриугена цитирует (перед замечанием о будущей жизни) места из рукописи, которые кажутся пантеистическими [5], но благодаря его комментарию относительно «будущей жизни» приближаются к Плотину Когда Скот Эриугена говорит «И будет бог все во всем», или «Один бог будет

[1] A Jundt Histoire du panthéisme populaire au moyen âge et au seizième siecle Paris, 1875, p 27

[2] «Johannes Scotus Eriugena de divisione naturae», цит изд, стр 44/C «Существует три вида чинов, которые мы называем ομοταγεις, из которых на первом месте херувимы, серафимы троны, на втором месте добродетели, власть, господство, на третьем месте первенство, архангелы, ангелы Последний ряд этих существ отрицает только, что он является высшим и утверждает, что ниже его ничего нет, что бы он мог или уничтожить, или установить и что его превосходят высшие (ряды), но за ним нет никакого низшего На этом основании можно сказать, что всякий ряд существ, обладающих разумом и интеллектом, и существует и не существует Следовательно, он существует, поскольку он познается высшими и самим собой, но он не существует, поскольку он не позволяет, чтобы его воспринимали низшие»

[3] Там же, стр 443, абз 3 «Бытие всего, говорит он, и есть сверхбытие божества»

[4] Там же, стр 451 «Подобно тому как ничто в этой [жизни] сейчас не проявляется, кроме смерти и разрушения, и в будущей жизни для меня будет ясен один только бог, который действительно и жизнь, и бессмертие, и нетленность»

[5] Янсен («Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius' De Trinitate», цит изд, стр 81) вместе с Э К Рандом полагает, что Эриугена признает вечность материи Но это противоречит нижеследующему утверждению, где материя трактуется как сотворенная В сочинении «О разделении природы» сказано « что же удивительного, что мы верим в то, что материя без форм каким то образом находится в числе того, что создано после первоначальных причин, и мы это подтверждаем определенными доводами и признаем, что она создана первоначальными причинами («Johannes Scotus Eriugena», цит изд, стр 548 A)

проявлять себя во всем», или же «И в плоти моей узрю я бога» [1], — то эти места не относятся к земному, реальному миру, а ведут в потусторонний мир, существование которого опирается на веру

Понятие «природа» у Скота Эриугены не означает действительной природы, действительной материи, независимого существования и причинной обусловленности, которые защищали Авиценна и Аверроэс [2]. Правда, и псевдо-Дионисий, и Скот Эриугена проповедовали учения, которые в той или иной мере вошли в мировоззрение представителей различных течений, выступавших против феодализма на очень ранней ступени их развития. Но только проникновение в Западную Европу положений, усвоенных из арабской литературы, обозначило собой новую фазу истории.

Третье из осужденных декретом 1210 года положений амальриканского учения показывает его существенное отличие от учения Скота Эриугены. Оно направлено против церковного догмата, гласящего, что все в мире, все, что ни есть под солнцем, — суета сует Амальрикане утверждали в противоположность этому: все в мире едино, ибо то, что есть, есть бог [3]. Уже из противопоставления, приведенного в декрете, ясно, как воспринимал амальриканскую точку зрения Парижский синод. Синод выражал идеалистическую философскую позицию Плотина. Амальрикане исходили из того, «что есть», то есть из земного мира. Это резко отличало их идеологию от катаров, почитавших этот мир «проклятым». Для последователей Амальрика земной мир есть единство в пантеистическом понимании

---

[1] «Johannes Scotus Erigena», цит изд, стр 450D

[2] Когда возникают новые теории, на них воздействуют как родственные, так и враждебные учения, поэтому и здесь всегда можно найти связь со взглядами Скота Эриугены Это соображение Капелле выдвигает против Жильсона Исходя из тезиса «si peperit ergo concubuit», Жильсон указывает на неоспоримый идеализм Эриугены Скот пустил в обращение множество формулировок «плюралистических по сути, монистических по буквальному смыслу слов», поэтому Жильсон не считает тезисы Эриугены «формальным принципом», участвующим в конституировании пантеизма в духе Амальрика Он указывает, однако, что одним из оснований может быть названо также посредствующее влияние Фомы Жильсон проходит здесь мимо решающе важного вопроса, это видно из того, что, по его мнению, совершенно такими же были и отношения между Амальриком и Шартрской школой Связь с Эриугеной существует лишь в той мере, в какой полученные от него импульсы перерабатывались с прямо противоположной философской точки зрения (см. предисловие Э Жильсона к книге G C Capelle, Amaury de Bène, цит изд, стр 7—11) Однако ведь именно из Шартра получено было знание тех написанных на арабском языке материалистических произведений, на которые опирается учение Амальрика

[3] «Chartularium», цит изд, ч I, стр 71, № 12 «Существует мнение Все под солнцем — суета А другие считают наоборот Все едино, так как все, что существует, есть бог».

Концепция амальрикан нашла себе парадоксальное выражение в учении о святом причастии. Они уже называли хлеб телом Христовым и насмехались над жертвоприношением, совершаемым на тайной вечере, как над разрушающей божественное начало дерзкой выдумкой Отрицали они также в любом понимании продолжение жизни после смерти Дух божий, с их точки зрения, был в тех людях, которые обладают знаниями В них они видели возрождение жизни и никакого другого воскресения из мертвых не признавали [1]. В нефилософской, религиозной форме они выступали против главных церковных догм — против учения об искуплении грехов и о бессмертии души Занятия светской наукой дали Амальрику возможность связывать понятные народу положения религии с важнейшими положениями науки, враждебными вероучению, с результатами научного прогресса С этой точки зрения некоторые науки приобретали особенно большое значение, о чем упоминает клерикский аббат Гарнерий в написанном около 1210 года сочинении «Contra Amaurianos» («Против амальрикан») [2] Невежество они считали адом [3], а полученную здесь, на земле, образованность — раем Потусторонний мир не существует. Лишь в земной жизни человек может стать совершенным [4] Несмотря на религиозный язык, рассчитанный на то, чтобы сделать проповедь доступной народному сознанию, здесь содержатся выводы из учения об активном интеллекте, выражающие убеждение в единстве материального мира [5]

Из этих высказываний нельзя вычитать «отрицания всякого

---

[1] «Chartularium», цит изд ч I, стр 71, № 12 «Дух святой, воплощенный в них, как они говорили открыл им все, и это откровение есть не что иное, как воскрешение из мертвых И поэтому они самих себя считали воскрешенными, изгоняли из сердец веру и надежду, ложно утверждая, что только они одни обладают знаниями»

[2] C Baeumker, Contra Amaurianos, в «Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», Bd XXIV, Munster, 1906, S XXV, LVII Кажется, не подлежит сомнению, что инициатором написания этого труда был Гарнерий

[3] См там же, стр 13

[4] Обращение к земной жизни, пробуждающее активность, мы вновь найдем в сочинениях Сигера Брабантского и Боэция Дакийского Это главная мысль открытого Грабманом и исследованного Готье комментария к «Никомаховой этике», написанного по поводу запретов, изданных Тампье в 1270 и 1277 годах (R A Gauthier, Trois commentaires «averroistes» sur l'Etique à Nicomaque См «Archives d'histoire doctrinales et littéraire du moyen âge, années 1947—1948», Paris, 1948, p 242, 248 и далее Термин «humanisme de cette terre» («гуманизм нашей земли») имеет отношение не столько к Аристотелю, сколько к латинским аверроистам, так как именно они составили главу о «Никомаховой этике», следуя Аверроэсу

[5] «Chartularium», цит изд, ч I, прим к стр 72 « Против третьей [ереси], где они говорят, что преисподняя есть не что иное, как невежество Против четвертой, в которой они говорят, что рай есть не что иное, как познание истины, которым, как они говорят, они владеют Против пятой, где они говорят, что если еврей обладает познанием истины, которым обладаем

нравственного закона»; это обвинение было клеветой, которую возвела феодальная церковь. Знание и невежество служат мерой для оценки человеческого характера. Знание и забота о делах мира сего служат критерием морали.

Один из аббатов монастыря Сен-Виктора в дошедшей до нас проповеди к своим собратьям называет амальрикан «учениками Эпикура» (род. 342/41 — ум. 271/70 до н. э.). Таким образом, он намекает на их моральную распущенность, которую приписывали этому греческому философу, потому что он был материалистом. Но проповедь аббата из Сен-Виктора содержит также описание характеров людей, следовавших учению Амальрика. Он воздает должное их благочестию в поступках и речах [1]. Однако он утверждает, что в душе и в своих «темных махинациях» они отрицают добродетель. Они настолько бесстыдны, что приравнивают себя самому богу. Значит, они не верят, что есть бог. Город Париж, кладезь премудрости и краса науки, заключает аббат, должен быть очищен от этой заразы [2]. Нечего удивляться этой характеристике: мораль плебеев, сторонников Амальрика, конечно, была совсем другой, чем мораль господствующего класса феодалов. И, уж конечно, мораль амальрикан соответствовала общественному положению плебеев и была враждебна моральным концепциям господствующих слоев. Боевая мораль ремесленников, крестьян, плебеев, низшего духовенства была диаметрально противоположна морали феодальных епископов, рыцарей, князей, которые благочестиво поднимали глаза к небу и сочетали веру в вечную жизнь на том свете с пытками, колесованием, кострами на этом свете. Гуго из Сен-Виктора и Жерсон передают тезисы амальриканского учения,

---

мы, то крестить его не должно... Против шестой, где они утверждают, что если священник наложил бы на кого-либо покаяние на долгий срок и если бы тот познал их [то есть истины, известные им самим], то не следовало бы ему нести покаяние».

[1] B. Hauréau, Histoire de la philosophie scolastique, p. II, vol. I, Paris, 1880, p. 93.

[2] Там же, стр. 93—94: «Существуют безбожные новые учения, которые проповедуют некоторые ученики скорее Эпикура, нежели Христа. Они с опаснейшим коварством пытаются уверить тайно в безнаказанности за прегрешения, убеждая, что и грех — это ничто и за совершение греха никто не должен быть наказан богом; по виду и разговору они благочестивы, но в помыслях и тайных деяниях своих они отвергают могущество его. Но что является верхом безумия и нечестивой лжи, это то, что, будучи таковыми, они ничего не боятся и, не краснея, приравнивают себя богу. О безграничное высокомерие и отвратительная дерзость! Человек развращенный, наложник мужчин, со скрытыми пороками, сосуд всех преступлений называет себя богом! Это превышает все заблуждения язычников, которые со скромным видом лгут, говоря, что предки обожествляли умерших правителей. Без сомнения, безумец произнес в сердце своем: бога нет.. Еще более безумный сказал в сердце своем: я — бог... Пусть исчезнет этот источник знаний, пусть этот город, красота которого в его мудрости, будет очищен от этой нечисти»,

выражающие твердое убеждение в равенстве всех людей [1]. Вполне логично, что они не делали также различия между христианами и язычниками [2]: и тем и другим, и иудеям тоже, доступно познание [3]. При этом амальрикане не впадали и в легко возможную у них ошибку: за равенством они не забывали о существующих различиях. Их социальная позиция вела к проповеди равенства всех людей из народа.

Всякий, кто занимает низкое положение в феодальном государстве, может найти в себе самом и в своем сословии те силы, которые его возвысят. Языческий поэт Овидий такой же человек, как отец церкви Августин. Высокие качества человеку дает знание; Амальрик, уважаемый преподаватель светских наук в Парижском университете, разумел под этим научное знание. Народ же, среди которого развивали свою деятельность приверженцы Амальрика, черпал в этом тезисе надежду пробиться к истинному знанию вопреки классовому гнету. Никто не имеет права приносить другого в жертву, подобно тому как Авраам хотел принести в жертву Исаака. Теологический по форме и с виду непритязательный тезис служил амальриканам для подкрепления их требования установления общественного равенства, основанного на праве, и звучал как призыв к уничтожению поборников неравенства.

Как мы уже говорили, учение Давида Динанского не имело такого большого общественного отклика.

Хотя Давид до некоторой степени знал арабскую философию [4], он не воспринял тех ее тезисов, которые побуждали к массовой борьбе. В нерасчлененном единстве Давид выделяет лишь неизменное как действительное и движение как обман чувств. Лишь в глазах необразованного человека, по Давиду, существует различие; формы — это случайности бытия, разум от них отвлекается [5].

---

[1] B. Hauréau, Histoire de la philosophie scolastique, p. II, vol. I, p. 85. «И подобно тому как природа Авраама одна, а Исаака другая, но она едина и того же рода, так и все едино и все есть бог, как сказал [Амальрик]».

[2] A. Jundt, Histoire du panthéisme populaire au moyen âge et au seizième siècle, p. 29.

[3] См. «Chartularium», цит. изд, ч. I («Tractatus contra Amaurianos»).

[4] Альберт Великий пишет: «Это же мнение разделяли философ Александр, Ценофан и Давид Динанский, который, опираясь на многочисленные доводы, одобряет это заблуждение в книге под названием «Деление» или «Подразделение» (Albert, Sum theol. II, Qu 72, m. 4 a. 2, в «Opera omnia», Lugduni, 1651, p. 362).

[5] G. Théry, David de Dinant, в «Bibliothèque Tomiste», vol VI, Kain, 1925, p. 31. См. также Albert, Sum. theolog, II t 1, qu 4, m. 3 (цит. изд., стр. 62): «Давид Динанский истолковывает, что это одно и есть материя, на том основании, что в соответствии с этим истинна только материя: формы же, говорит он, существуют лишь в соответствии с чувством».

Джиральд Камбрийский, современник амальриканских дискуссий, понимал значение арабоязычной литературы лучше, чем многие медиевисты XIX и XX веков [1].

Идеалистическая литература приложила немало стараний, чтобы собрать отдельные данные об Амальрике Бенском, но не смогла свести их воедино и дать ясную картину его деятельности и учения. Ренан выражает даже удивление, почему так называемый арабский аристотелизм всегда связывается в различных постановлениях синода с учениями Амальрика Бенского и Давида Динанского. По его мнению, в отклоняющихся от ортодоксии учениях, существовавших на рубеже столетий, еще рано усматривать арабское влияние. Ренан пишет об идеалистическом реализме Амальрика, признает, что Давид Динанский был несколько знаком с арабскими перипатетиками, и характеризует Амальрика и Давида как мыслителей, отразивших взгляды, близкие к секте катаров [2].

В. Прегер был одним из первых, кто занялся более тщательным изучением Амальрика. Он утверждает, что влияние Плотина привело амальрикан к полному отрицанию бытия материи [3]. Прегер не понимает, что положения, кажущиеся родственными учению Скота Эриугены, имеют здесь принципиально иной смысл.

А. Штёкль раньше, чем Прегер, указал на пантеизм Амальрика, видя источник его в учении Скота Эриугены. Он находит, что у Амальрика конечный вывод эриугеновой системы повторен без изменений. Важнее указание Штёкля на самого выдающегося из учеников Амальрика — на Вильгельма Ювелира. Однако Штёкль полагает, что выводом из амальриканских взглядов приходится считать пассивное отношение к бытию. Жюн-

[1] Ф. К. Хитти, в противовес широко принятому мнению, относит, правда без доказательств, начало аверроизма к концу XII века. Он, конечно, здесь ближе к истине, чем большинство идеалистических писателей. Хитти обращает внимание на чрезвычайно большое влияние сочинений Ибн-Рошда: «Аверроизм был господствующей школой с конца XII до конца XVI века. Он возник, преодолевая сопротивление реакции правоверных, сперва в мусульманской Испании, затем у талмудистов и наконец в среде христианского духовенства» (Ph. K. Hitti, History of the Arabs, London, 1953, p. 583). Своей собственной оценки Ибн-Рошда Хитти не дает. Признавая его ученым истолкователем философии Аристотеля, он указывает при этом на зависимость его от господствующих взглядов. Ибн-Рошд требовал, чтобы религиозные догматы подлежали суждению разума, но не был ни free-thinker, ни unbeliever, то есть ни свободомыслящим, ни неверующим (там же, стр. 584).

[2] Э. Ренан, Собр. соч., т. VIII, Киев, 1902, стр. 173: «Авиценна и Аль-Газали часто цитируется в его «Сумме» как философские авторитеты; Аверроэс же упоминается там лишь между прочим». Первый, у кого Ренан отмечает очевидное влияние арабской философии, — это Александр Гэльский (род. 1170/80 в Гэле, Глостер, — ум. 1245), на которого Авиценна и Газали оказали большее влияние, чем Аверроэс.

[3] W. Preger, Geschichte der deutsche Mystik in Mittelalter, t. I, Leipzig, 1874, S. 176.

подчеркивает тождественность учений Амальрика и его последователей и утверждает, что все их положения можно найти еще у Скота Эриугены [1].

Орео больше, чем Штёкль, считается с влиянием Аверроэса, указывая также и на влияние на Амальрика Александра Афродизийского [2], однако он не исследует, в чем именно сказалось воздействие их учений. Он обращает внимание на важное значение связи Амальрика с Шартрской школой. По мнению Орео, «нет ничего удивительного в том, что такой отважный главарь секты, как Амальрик Шартрский, прибыл в Париж в последние годы XII века» [3]. Но выводов из этого замечания автор не делает. Для него как будто не существует связи между новыми мыслями, прозвучавшими в Шартре, и общественным движением, распространившимся в то время по всей стране. Ройтер называет Амальрика «абсолютно разрушительным умом, но гордой, аристократической натурой» [4]. Амальрик «потрясал основы, на которых только и могла быть утверждена подлинно церковная религиозность» [5]. Он «внушал» своему слушателю «знание, отвергающее все сверхъестественные предпосылки» [6]. Амальрик говорил «словами, приспособляющимися к языку церкви, о происхождении Христа... но эзотерической мыслью было божественное единство рода человеческого» [7]. «Даже двусмысленность языка, употребляемого в обычной жизни, не служит верным средством защиты от инквизиции» [8], поэтому амальрикане, по мнению Ройтера, преднамеренно укрывались во мраке тайны [9]. Ройтер, вопреки мнению Бараха и Вробеля [10], считает неустановимой связь учения Амальрика с учением Бернара Шартрского [11]. Деятельность Амальрика началась с научной школы, которая, подозревает Ройтер, была задумана как центр тайного союза, ставящего перед собой не только теоретические, но и практические цели. Заслуживает внимания характеристика, данная Ройтером последующему поколению, воспринявшему учение Амальрика после его смерти: «Ученые и неученые, духовные и светские люди, священники и женщины выступали повсеместно

[1] A Jundt, Histoire du panthéisme populaire au moyen âge et au seizieme siècle, p. 27.

[2] B. Hauréau, Histoire de la philosophie scolastique, vol. I, part II, p. 106.

[3] Там же, стр. 83.

[4] H Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung in Mittelalter, Bd II, Berlin, 1877, S. 218.

[5] Там же, стр. 219

[6] Там же, стр. 220

[7] Там же

[8] Там же, стр. 222

[9] Там же

[10] «Bernardi Silvestris de mundi universitate libri duo», hrsg. v. S Barach und J Wrobel, Insbruck, 1876, S. XX.

[11] H Reuter, Geschichte der religiösen Aufklarung in Mittelalter, Bd. II, S 222.

большими группами, и не только во французской столице, но также во многих других местах парижской епархии, в городах и селах округов Труа, Лангр, церковной провинции Санс»[1]

В одной из последних работ Капелле[2] приходит к выводу, противоречащему взглядам всех его предшественников Он не находит у Амальрика ни следа «формального пантеизма», считает «арабское влияние слабым» и полагает, что мы имеем дело попросту с оригинальным философским построением, в котором более ранние учения, идеи составляют лишь отдельные моменты Общественной связи между философией и историческими событиями Капелле не признает Он выступает как типичный идеолог империализма, отрицающий всякую закономерность в историческом процессе Принадлежащий к более раннему поколению Жильсон не совсем согласен с таким произвольным обращением с историей В одном из своих предисловий он подводит итог всему, что было сделано буржуазными исследователями в доимпериалистический период Амальрика он называет вышедшим из Шартрской школы монистом, использовавшим отрывки учения Эриугены, и заключает· «При современном состоянии наших знаний мы ставим Амори рядом с Давидом Динанским и Мейстером Эккартом»[3] Об «арабских» влияниях он и не упоминает В этом отношении он придерживается точки зрения Капелле, который больше всего хотел бы исключить такого рода влияния[4], ибо, как империалистический идеолог, он защищает расовую «чистоту» культурного наследия европейцев Жильсон правильно подмечает связь Амальрика с Давидом Динанским и Эккартом Томист Жильсон — разумеется, непреднамеренно — подчеркивает важнейшую сторону этой связи Он пишет, что Амальрик придал самую действенную и определенную для своего времени форму элементам материалистического мировоззрения

Р де Во не опровергает этот тезис, хотя и видит в осужденном декретом 1210 года Комментаторе не Аверроэса, а Авиценну[5]. Де Вульф также полагает, хотя и не утверждает этого окончательно, что Комментатором, о котором идет речь в тексте запрещения, является не Аверроэс, а, вероятно, Фараби или Авиценна[6] Влияние арабской философии очевидно и практически более не оспаривается

[1] H Reuter, Geschichte der religiosen Aufklarung im Mittelalter, Bd II, S 223

[2] G C Capelle, Amaury de Bène, в «Bibliothèque Thomiste», vol 16, Paris, 1932, p 23, 68, 88

[3] Там же, стр 11

[4] Там же, стр 68

[5] R de Vaux, Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII[e]—XIII[e] siécles, цит изд, стр 29 В доказательстве приводится замечание Гильома Овернского, в котором об Авиценне говорится как о философе, осужденном церковью

[6] M de Wulf, Histoire de la philosophie mediévale, vol II, Paris — Louvain, 1936, p 53

Форе повторяет общепринятое мнение, не сопровождая его собственными комментариями Он считает, что произведения Ибн-Рошда стали известны между 1230 и 1240 годами[1]

Ганс Мейер из Вюрцбурга соглашается, что если сведения об источниках верны, то «Амальрик уже превратил учение Эриугены в настоящую пантеистическую систему»[2] Вместе с Дюгемом он допускает возможность, что Амальрик, говоря о божественности реальной природы, разумел под этим нечто иное, чем Скот Эриугена[3] Поворот от идеалистического пантеизма к материализму действительно является отличительной чертой амальриканства С другой стороны, пантеистическая тенденция обусловливает известную преемственность по отношению к Скоту Эриугене Мейер называет учение Амальрика «ересью, обладающей революционной наступательной силой»[4] и «нехристианским пантеизмом»[5] В согласии с Грабманом Мейер, упоминая о натурфилософских трудах Аристотеля, признает «влияние их арабских комментаторов»[6], но в то же время он стремится придать вопросу о значении амальрикан, ошибочно усматривая в учении амальрикан желаемое направление, «весьма положительную религиозную окраску» Однако более верно другое его утверждение что их атеизм, материализм, натурализм, пантеизм, по существу, несоединимы с христианским миросозерцанием[7] Конечно, Мейер не будет всерьез утверждать, что, по существу, они соединимы с «положительной религиозной окраской»

Морис де Вульф видит в Амальрике пантеиста, ибо, констатирует он, все современные Амальрику свидетели, от Гильома Бретонца, Цезария Гейстербахского, Мартина Поляка до Фомы Аквинского, пишут об этом единогласно[8] Источником пантеизма Амальрика Морис де Вульф считает просто-напросто «злоупотребление» с его стороны учениями Скота Эриугены и Шартрской школы Скот Эриугена соблазнил Амальрика «растяжимостью формулировок» Злоупотребление шартрскими учениями состоит, в основном, в том, что Амальрик покидает «почву

[1] A Forest, F Van Steenberghen, M de Gandillac, Le mouvement doctrinal du IX[e] au XIV[e] siècle, в «Histoire de l'église», 13, Paris, 1951, p 184

[2] H Meyer, Geschichte der abendlandischen Weltanschauung, Bd III, Wurzburg, 1948, S 68

[3] Там же

[4] Там же, стр 70

[5] Там же, стр 71

[6] Там же, стр 70

[7] Там же стр 71

[8] M de Wulf, Histoire de la philosophie médiévale, vol I, 1934, p 240.

спокойной спекуляции» ради «религиозной агитации» [1], — мнение, которое, конечно, не может быть признано научным доказательством. Шеню совсем уж облегчил себе решение проблемы: он считает, что учение Эриугены оказалось слишком трудным для Амальрика, он его не осилил и рухнул под его бременем [2]

Ибн-Рошд развил теорию, начала которой заложил Ибн-Сина, и углубил ее Политическая сторона амальриканства убеждает, что в Комментаторе, обвиненном и осужденном церковью, правильнее видеть Аверроэса, хотя Михаил Скот начал переводить новые комментарии к Аристотелю только в 1217 году. Этот факт подтверждается нижеследующим [3]. Филологический анализ сам по себе очень важен, но недостаточен для решения проблемы. Работы Жильсона об «авиценнизирующем августинизме» доказывают, что для ее обсуждения и решения необходимо привлечь данные о социальном содержании еретических движений Жильсон, между прочим, называет имена нескольких писателей, у которых почерпнул свидетельства о связи учений Авиценны и Августина [4]. Это Гильом Овернский (ум. 1249), Адам де Мориско (Adam de Maurisco), Жан Пека (Jean Peckam), Роджер Марстон (Roger Marston), Виталь дю Фур (Vital du Four) и самый выдающийся — Роджер Бэкон [1] Доменико Гундисалинус (Dominicus Gundisalinus), хороший переводчик и автор нескольких самостоятельных сочинений, не может приниматься в расчет в связи с авиценнизирующим августинизмом, как этого хотел бы Жильсон [2] Бэкон же не может быть причислен к писателям, названным Жильсоном, потому что принадлежал к оппозиции Собственно говоря, систематической трактовки Авиценны или Аверроэса вообще ни у кого из них нет Но Бэкон почти совсем не использовал Ибн-Рошда, и это отличает его от радикальных аверроистов-еретиков

Гундисалинус своими переводами подобно многим другим писателям, обладавшим силой красноречия, объективно способствовал разрушению феодальной идеологии, и это перевешивает другой результат его деятельности — то, что она облегчала и представителям идеалистической схоластики возможность украшать свои сочинения заимствованиями из прогрессивной, но при этом фальсифицируемой арабской идеологии [3] Шартрская школа в XII веке оказывала воздействие, сходное с этим, разлагая и в то же время обогащая феодальную идеологию То, что Жильсон именует авиценнизирующим августинизмом, состоит из явлений разнородных и принадлежащих к враждующим направлениям [4] Этот термин действительно покрывает некое соответствующее ему содержание лишь там, где речь идет о переработке новой литературы с точки зрения консервативных классовых

---

[1] M de Wulf, Histoire de la philosophie médiévale, vol I, p 242 «Не добавить ли нам еще, что он злоупотреблял взглядами шартрских философов? Шартрский ученик, он не мог не знать взглядов Тьерри или Кларенбальда на божественное единство, от них же он узнал теорию Боэция о божественном бытии, и он переложил чисто статические доктрины в духе учения о будущем универсальном обожествлении мира Но Амори не возносился мыслью в сферы спокойной спекуляции, как это делалось в Шартре, а поставил себя на службу религиозной агитации, поэтому он мог не слишком упрекать себя в злоупотреблении доктринами своих учителей»

[2] M-D Chenu, Le dernier avatar de la théologie orientale, цит изд, стр 169

[3] Сальман доходит до утверждения, что латинский еретический аверроизм возникает лишь в высокоразвитой в идеологическом отношении ситуации, и поэтому до 1265 года нельзя найти и следа его (D H Salman, Jean de la Rochelle et les débuts de l'averroisme latin, в «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, annees 1947—1948», Paris, 1949, p 133) По мнению Сальмана, христианские теоретики относились с полным уважением к авторитету Аверроэса, не помышляя о критике Поначалу они занимались исключительно тем, чтобы усвоить содержание его трудов и измерить их значение Сальман писал (в «Sur la lutte «Contra gentiles» de Saint Thomas Divus Thomas, 1937, p 488—509), что по крайней мере до 1256—1258 годов латинский аверроизм не существовал Это не мешало тому, что новая литература быстрее распространялась через еретические учения, чем стараниями ортодоксальных теологов, пытавшихся передать ее по-своему

[4] Нарди еще до жильсоновской интерпретации назвал «августинизм» философией, которая сформировалась ко времени первой антиперипатетической реакции на основе патристической традиции (B Nardi, Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante, в «Rivista di filosofia neo scolastica», 1911, p 529.

[1] E Gilson, Roger Marston Un cas d'augustinisme avisennisant, в «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, année 1933», Paris, 1933, p 42

[2] Предисловие Жильсона к работе J T Muckle, The Treatise Da Anima of Dominicus Gundissalinus, в «Mediaeval Studies», v II, New York — London, 1940, p 26

[3] Якоб Тейхлер критикует Жильсона, зачислившего Гундисалинуса в ряд авиценнизирующих августинианцев Тейхлер замечает, что свои склонявшиеся к мистике взгляды Гундисалинус также почерпнул из арабской философии. Гейхлер прав в том, что левый мистицизм XIII и XIV веков действительно, как мы покажем, оплодотворял свою мысль идеями, идущими с Востока Тейхлер указывает на заимствования Гундисалинуса у Газали В этом случае переработка имела прогрессивный смысл, как это делалось и в XIII веке (J Teichler, Gundissalino e l'Agostinismo avicennizzante, в «Rivista di filosofia neo-scolastica», No 28, fasc III, Milano, 1934, p 254, 257, 258)

[4] Следует упомянуть, что Манзер говорит об августино арабском направлении, желая, таким образом, точнее и полнее охарактеризовать августинианскую группу При этом он различает учение иллюминатов, восходящее к Августину, и рациональный аристотелизм, возникший среди августинианцев преимущественно под влиянием Авиценны По разъяснению Манзера, с Авиценной августинианцев связывала сохранившаяся у него вера в бессмертие индивидуальной души Этот исследователь логикой своих рассуждений выступает против недооценки арабского влияния Но и сам он также не всегда верно разбирается в действительном содержании фактов, так, например, вряд ли можно утверждать, что на Гильберта Порретанского влияли только Плотин, Максим Исповедник и псевдо Дионисий (см G M Manser, цит соч, 1934, стр 126—129, и 1949, стр 149—151)

сил, которой противостоит прогрессивное истолкование арабской литературы, достигшее наибольшей высоты в XIII веке, с развитием латинского аверроизма. Амальрик жил в начале того периода, когда мощь поместных феодалов была поколеблена и идеология прогрессивных классов стала приобретать явно партийную окраску Этим подтверждается, что Амальрик, усваивая новые философские сокровища, перерабатывал их в прогрессивном духе Несомненно, что влияние Амальрика продолжило то направление, которое вело свое начало от Ибн-Сины и Ибн-Рошда и отчетливо выявилось в учениях Сигера Брабантского и Боэция Дакийского

Вначале Амальрик представлял только поднимающийся бюргерский класс французских городов, затем он обратился к плебейским слоям Если верно, что Аверроэс был тогда неизвестен, то это значит, что для нового формирования антифеодальной идеологии единственной теоретической основой были истолкования Авиценны Очень осторожный в выводах, Грабман считает, что «и в наши дни» остается непоколебленным, хотя и не доказанным, предположение, высказанное Манси еще в 1747 году, — предположение, что слово «commenta» означает комментарии Ибн-Рошда Они ближе к Амальрику и Давиду, чем к Аристотелю [1].

3 АМАЛЬРИК И СИГЕР

За постановлением 1210 года последовала целая цепь запретов, которые должны были предупредить возникновение ересей в будущем В 1213 году духовным лицам было запрещено покидать монастыри, для того чтобы изучать в университетах юриспруденцию и физику Аристотеля То же постановление запрещало священникам заниматься светскими науками, ибо отсюда может возникнуть опасность для дела спасения души Люди идут в монастыри ради веры — значит, они не должны из них уходить ради учения, а получать науку можно в стенах монастыря Кто позволял себе учиться вне монастыря, тот подвергался заключению в монастырской тюремной келье на два месяца Так как ведущие представители амальриканской ереси находились главным образом в духовной среде, эта мера должна была послужить их исправлению Если держать духовенство в отдалении от университета, думали составители запрета, будет много меньше возможностей, чтобы заразиться учением, отклоняющимся от теологии. В некоторых списках этого запрета к юриспруденции и физике добавлена еще медицина

[1] M Grabmann, I papi del Duecento e l'Aristotelismo, в «Miscellanea Historiae Pontificiae», Rom, 1941

Запрет 1213 года, наложенный на изучение естественных наук, издавался повторно в последующие годы В 1215, 1219, 1225, 1228, 1231, 1241 годах церковь опять предприняла такие же попытки защитить себя от развивающегося объективного знания

С той же целью кардинал-легат при Парижском университете Роберт утвердил уже упомянутый нами общий статут Он препятствовал всем лицам «низкого звания» [1] выступать с кафедры

Церковь обрушивала свои удары без всякого различия на всех, чьи взгляды, в тех или иных условиях, могли бы принести ей вред Фридрих Энгельс высказал по поводу Пьера Абеляра важную мысль, которую надо помнить во всех случаях, когда дело идет о ересях «Не теория сама по себе, но сопротивление авторитету церкви было здесь главным» [2] Этим объясняется широта запретительной акции.

В ноябре 1219 года было вновь подтверждено прежнее постановление, воспрещающее изучать в монастырях право и естественные науки Решение распространялось на всех клириков и пресвитеров От ознакомления с новыми областями знания обязаны были воздерживаться не только обитатели монастырей, но также и духовные лица, живущие в миру Неподчинение каралось лишением причастия Студенты-теологи получили точное предписание, где и в какой форме должны проходить их занятия, ибо много есть кабатчиков, примешивающих воду к вину, не только дающих поддельное вместо подлинного, но еще и превращающих день в ночь [3]

Особый раздел посвящен был запрещению изучать правовую науку Духовным лицам не дозволялось учиться ins civile, гражданскому праву, и обучать ему Церковь начала отстранять своих сынов от изучения права, как это было еще раньше сделано в отношении прочих светских наук. Защищаясь от наступления новой идеологии, она сама нарушила существовавшее до этого времени единство системы обучения и поступилась своей монополией в области образования, лишь бы охранить, насколько возможно, духовенство от классового влияния со стороны города Недопущение клира к определенным отраслям знания усиливало у неклириков побуждение предаваться их изучению [4].

[1] «Chartularium», цит изд , ч. 1, стр 73, № 20.

[2] «Архив Маркса — Энгельса», т X, стр 300

[3] «Chartularium», цит изд , ч I, стр 92, № 32 «Существует много содержателей трактиров, которые примешивают воду к вину, и не только смешивают ложное с истинным, но даже пытаются обратить день в ночь, поэтому мы прилагаем большие усилия, чтобы возжечь в тверди неба светильники, отделяющие день от ночи»

[4] Там же «Без сомнения, хотя святая церковь не отвергает служения согласно со светскими законами, которые в достаточной мере следуют велениям равенства и праведности, однако во Франции и в некоторых провинциях миряне не пользуются законами римских императоров и редко идут

Обмирщение науки было необходимым следствием классовой борьбы. Разумеется, церковь пыталась вопреки всему удержать за собой безусловное влияние на формирование взглядов интеллигенции. В 1225 году запретили читать Скота Эриугену. Были точно указаны пять глав его сочинения, чтобы можно было «распознать книгу» [1] и выбросить ее из библиотек. В 1228 году доминиканский орден запретил дополнять теологическое образование светскими науками. К последним причислялись и «свободные искусства»; исключение составляли лишь такие, на которые было дано специальное указание генерального капитула. Угрозы недопущения к причастию и повторные запреты показывают, однако, что тягу к светским наукам остановить не удалось, по всей вероятности, она даже усилилась. Вскоре папой было выпущено послание, содержащее новые нападки на светские науки и увещевания не искажать слово божие измышлениями философов. Послание весьма красноречиво требовало от ведущих магистров Парижского университета, чтобы они «вернулись в домы своя» и избегали зла, отчуждающего их от Христа. Григорий IX печалился по поводу возросшей склонности к светскому образованию. Вместо того чтобы целиком отдаться изучению святых отцов церкви, преподаватели высшей школы обнаруживают тенденцию к занятиям натурфилософией, побуждая к тому же своих слушателей. Не только люди, не получившие воспитания в духе религиозной науки, но сами теологи признаются, что и они поддались такому искушению. Лучше бы им продолжать традиции святых отцов и обратить разум свой к послушанию Христу; но на деле истинное положение вещей извращается и теологию, которая должна быть королевой наук, заставляют прислуживать натурфилософии, ее служанке [2].

навстречу делам церковным, а они [законы] таковы, что не могут соответствовать каноническим установлениям, чтобы полнее придерживаться священного писания и чтобы ученики Элизия могли свободно восседать возле полноводных рек, подобно голубкам; и пока они находятся в преддверии школы, к которой они в состоянии понемножку двигаться, мы неукоснительно и строжайшим образом запрещаем, чтобы в Париже или в других городах или окрестных местах кто-либо пытался обучать гражданскому праву или слушать о нем, и тот, кто сделает противоположное, будет не только отрешен от покровительства церкви, но даже епископ данной местности, отклонив апелляцию, наложит на него оковы отлучения».

[1] «Chartularium», ч I, стр. 107, № 50, 23 января 1225 года. В декрете Гонория III не названо имя автора «Perifisis» (M. T. d'Alverny, Le cosmos symbolique du XIIe siècle, в «Archives d'histoire doctrinal et littéraire du moyen âge, année 1953», Paris, 1954, p. 37.

[2] Там же, стр. 114—115, № 59: «...ограничьте изучение священного писания определенными пределами толкования святых отцов, преступать которые не только безрассудно, но и невежественно, склоняя какого-либо слушателя, еще несведущего, к изучению натурфилософов, к проповедованию [их] науки; и, таким образом, они выглядят не как теодокты и не как теологи, но скорее как теофанты. В то время как они должны излагать теологию согласно одобренным учениям святых [отцов] и не с помощью телесного оружия, но с помощью божественного могущества, разрушать всякое высокомерие, ставящее себя выше божественного учения, и всякий разум склонять к покорности Христу, они сами под влиянием различных чужеземных учений спрятали голову под хвост и побуждают царицу прислуживать служанке, то есть небесное — земным учениям, что является [излишним] воздаянием благодарности природе».

В этот период, отмеченный возродившимся стремлением к познанию реального мира, произошло одно событие, чреватое последствиями. Поводом было нападение полиции на студентов во время карнавала 1229 года. Это насилие, в результате которого были раненые и убитые, Парижский университет счел тяжким оскорблением. Действия полиции истолковали, как новую форму притеснений, доселе заключавшихся в ограничении доступа к современной науке. Университет начал бороться за право свободного преподавания. Он потребовал удовлетворения. Когда ему в этом было отказано, преподаватели и студенты ответили шестилетней забастовкой. В мае 1229 года Парижский университет был официально распущен: Гильом Овернский, епископ Парижа и схоласт-идеалист, «пожелал дать бунтовщикам урок» [1].

Следствием было то, что преподаватели и студенты перекочевали в другие научные центры, возникшие в первых десятилетиях XIII века. К Болонье и Оксфорду присоединились Кембридж (1209), Падуя (1222), Неаполь (1224), Саламанка (1227—1228), Верчелли (1228). Тулузская школа обратилась ко всем студентам с циркулярным письмом, извещая, что в подведомственных ей учреждениях можно вопреки парижскому запрету читать все книги Аристотеля [2]. Множество парижских студентов приняли заграничные приглашения. Бертола считает, что забастовка в Парижском университете произошла по трем причинам: 1) расцвет новых учебных центров, 2) запрещение читать Аристотеля и его комментаторов, 3) стремление университета освободиться от гнета со стороны канцлера, всесильного, по существующему статуту, во всех внутриуниверситетских делах [3]. В том, что светские преподаватели выражали недовольство, в значительной степени был виноват Гильом Овернский.

Церковь не оставляла попыток подчинить себе новое движение. Папа римский посланием 1231 года обязал канцлера Парижского университета проверить учение Аристотеля — насколько оно правильно во взглядах на природу и на предметы свободных наук. Допущенным к изучению должно было быть лишь то, что он найдет достойным, остальное же, как недостойное, должно быть устранено. Прежде чем пользоваться книгами Аристотеля о философии природы, предписывалось определить

[1] E. Bertola, La sciopero parigino del 1229 e inuovi centri culturali, в «Rivista di filosofia neo-scolastica», II, Milano, 1951, p. 149.

[2] Там же, стр. 154.

[3] Там же, стр. 149.

заключающиеся в них заблуждения. Следующие один за другим запреты не могли, конечно, воспрепятствовать проникновению в науку по-новому комментированного Аристотеля. Поэтому началось «очищение» его, и касалось оно именно тех принципов, которые развивал Аверроэс. Шире всего церковью использовалась идеалистическая сторона учения Аристотеля, с которой боролись Авиценна и Аверроэс. Так подготовлялась та идеологическая контрреволюция, которую пытались провести в последующий период Альберт и Фома; их задача состояла в том, чтобы в изменившихся общественных условиях с помощью новых знаний утвердить старую доктрину. Характерно, что в той же связи запрещено было вести научные дискуссии на народном языке [1]. Парижский синод на примере Сорбонны убедился, какие трудности связаны с преподаванием «обновленного» Аристотеля; но, вопреки его мнению, папа Григорий IX повелел, чтобы учение этого философа в «очищенном» виде было включено в учебный план теологических занятий [2].

Из самых различных источников, дающих сведения об умственной жизни Парижского университета, следует, что, несмотря на все прежние запреты, знакомство с физикой и метафизикой Аристотеля непрерывно расширялось и в 1230 году его сочинения читались и комментировались повсеместно [3]. Ничем другим нельзя объяснить, почему Гильом Овернский, изучив, как видно, основательно арабскую литературу [4], обратился к специальной теме учения Ибн-Рошда — к критике самых основ аристотелевского идеализма. Речь идет о соотношении материи и формы [1]. Исследование Сальмана о Жане де ля Рошеле (1246), одном из основателей Францисканской школы, также дает возможность измерить силу аверроистского влияния: «Tractatus de anima» и «Summa de anima» Рошеля должны, по намерению автора, излагать взгляды Августина, но содержат изложение взглядов Ибн-Рошда. Комментатор цитируется, можно сказать, даже недвусмысленно [2].

Жан де ля Рошель подчеркивает связь мышления с деятельностью мозга и разъясняет его локальные функции, подобно тому как это делалось в Шартрской школе. Различение вечной и преходящей части души соответствует учению Ибн-Рошда об активном разуме. Однако де ля Рошель, по крайней мере частично, как доказывает Сальман, заимствовал эти положения не из оригинала. Когда Сальман ссылается на широкую распространенность и всестороннее комментирование именно этого учения для доказательства того, что тексты Аверроэса использовались лишь как материал, он забывает о запретах, изданных в 30-х годах и показывающих напряжение классовой борьбы в идеологических спорах. Таким образом, о «слепом» усвоении здесь не может быть и речи [3]. Дэниел А. Коллас нашел указание на то что Жан де ля Рошель заимствовал аверроистские тезисы об интеллекте непосредственно из относящейся к 1230 году книги «De potentiis animae et objectis». Сущность дела заключается в следующем. Жан де ля Рошель часто сопоставляет взгляды Авиценны на интеллект с тезисами других авторов, которых не называет по имени. В этих других воззрениях различаются разум, связанный с телом, и отделимый от тела всеобщий разум. Это аверроистское учение о смертности индивидуальной души и о едином всем людям общем разуме. Коллас доказал, что в формулировках сочинения, относящегося приблизительно к 1230 году, использованы латинские переводы греческих и арабских текстов Аристотеля. Тем самым он сделал чрезвычайно важное открытие. Писатели первой половины XIII века имели в своем распоряжении гораздо больше греческих и арабских текстов Аристотеля, чем это принято думать. Они все больше черпали из философии Ибн-Рошда, развившего концепцию Ибн-Сины. На различных фронтах философской войны «новое учение» [4], как называет его Коллас, все шире опиралось на прогрессивную арабскую философию. Она влияла также на теоретиков официальной теологии, и настолько, что по прошествии

---

[1] «Chartularium», цит. изд., ч. I, стр. 138, № 79: «...пусть не показывают себя философами, но считают, что им достаточно быть теодоктами и не разговаривать на языке народа».

[2] Через несколько дней после того, как издано было предписание от 13 апреля, папа Григорий IX в письме к аббату монастыря Сен-Виктора разъяснил более точно, как следует относиться к вновь появляющейся литературе: «Поелику все прочие науки должны служить науке святого писания, человек, верный Христу, да посвятит себя им лишь в той мере, в какой доказано будет, что сие отвечает господней воле. Если же заметит в них нечто ложное, что может замутить чистоту веры, да будет отвергнуто. Ведь и женщину небывалой красоты, найденную среди множества взятых на войне пленных, не введут в дворец властелина, пока не остригут ей волосы и ногти... Итак, предоставляем всецело вашей мудрости, которой сие доверяем настоящим письмом, скрепленным печатью папы, дабы, памятуя о дне страшного суда, рассмотрели вы такие книги с должной строгостью и вниманием и со всем тщанием изъяли из них всякое заблуждение» («Chartularium», цит. изд., ч. I, стр. 143, 23 апреля 1231 года). См. также B. Hauréau, Histoire de la philosophie scolastique, p. II, v. 1, p. 115—116; notices et extr., des manuscript, XXI, 2, p. 222.

[3] По данным де Бюлея, Кревье, Жана де Лонуа (du Bulay, Crévier, Jean de Launoy).

[4] Гильом Овернский цитирует работы многих астрономов, врачей и др., относящиеся к арабской культуре (см. R. de Vaux, Notes et textes sur l'avicennisme latin, цит. изд., стр. 19—22).

[1] R. de Vaux, Notes et textes sur l'avicemmisme latin, цит. изд., стр. 22.

[2] D. H. Salman, Jean de la Rochelle et les débuts de l'averroisme latin, цит. изд, стр. 135—136

[3] Там же, стр. 144.

[4] D. A. Callus, The power of the soul, в «Recherches de théologie ancienne et médiévale, v. XIX, Louvain, 1952, p. 132, 143, 145, 146.

некоторого времени интересы феодального государства потребовали широких очистительных мероприятий, чтобы освободить ортодоксальную теологию от проникших в нее передовых идей.

Брэдли издал два трактата, которые он относит к первому периоду преподавания Альберта Великого в Париже — непосредственно после 1240 года. Там цитируется восходящее, по-видимому, к Фараби сочинение, принадлежащее, однако, Ибн-Рошду. Речь идет о комментарии к «De memoria et reminescentia». Часто встречаются ссылки на Авиценну и Газали, фигурирующего в качестве авиценниста. Предмет рассуждения тот же, что и у Жана де ля Рошеля, — локализация мышления в мозгу.

Даже experientia, опыт, приводится, между прочим, в доказательство правильности функционирования чувств. Однако преобладает мысль, что для того, чтобы признать суждение достоверным, нужно всеобщее единомыслие.

Григорий IX понимал различие между Аристотелем и его великим комментатором, он понимал, также, что сочинениям ортодоксальных теологов, защищающих церковь, не хватает формальной последовательности. Согласно его предписанию, Фома Аквинский создал основы новой доктрины, в которой Аристотель был исправлен с помощью Платона и Плотина.

Тем временем философия, отмеченная печатью авиценнизма и аверроизма, приобретала все больший вес в различных лагерях. Тезисы, осужденные в 1241 году, свидетельствовали о дальнейшем усилении ереси. Даже сквозь маскирующую их богословскую форму видно могучее влияние Комментатора. Эти тезисы, написанные, вероятно[1], преподавателем Парижского университета Стефаном Ваннезийским, церковь заклеймила как покушение на теологические истины. Они были менее глубоки, чем тезисы Амальрика, и продолжали направление, родоначальником которого был Давид Динанский. Скептицизму пришел конец. Вместе с материальностью мира провозглашена была и его познаваемость. Таким образом, учение Стефана имело значение как подготовительная ступень к большой дискуссии об аверроизме 1270 года. В первую голову Парижский синод осудил уклонение от учения о божественном созерцании. Стефан доказывал автономность человеческого мышления, не зависящего от потусторонних сил и недоступного их влиянию. Его взгляд на эту проблему характеризуется тем, что он даже ангелам отказал в божественном созерцании, которое со времен Плотина считалось серьезнейшим предметом исследования, все больше вытесняющим из наук, возникших еще в древности, их материальное содержание. В духе Авиценны и Аверроэса Стефан начинает ограничивать область научной работы материальным миром[1]. В соответствии с этим из теологического учения о троице выделяется дух; толкование сближает его с учением Аверроэса об активном разуме. «Проявлением сущности божией» Стефан не интересуется совсем; разум человека сам обладает этой формой. Стефан выступает против всех теологических взглядов того времени, отводящих интеллекту подчиненное положение. При этом он утверждает, что «многие истины, не исходящие от бога, происходят из вечности» (седьмое и восьмое «заблуждения»). В этих формулировках влияние Авиценны и Аверроэса видно яснее всего. Что вечно, но не тождественно богу, то не сотворено. Учением о вечности мира опровергается история его сотворения. В мире не остается места ни для дьявола, ни для первородного греха (десятое «заблуждение») [2].

Эзотерической форме соответствовало эзотерическое содержание. Спор о сущности материи Стефан вел, пользуясь понятиями, приспособленными к теологическому характеру господ*ствующего типа образованности и помогающими его мыслям* проникать повсюду. Поэтому через несколько лет тезисы 1241 года подверглись вторичному осуждению. 5 января 1244 года их защитники были лишены причастия[3].

В следующем десятилетии только казалось, будто аверроистские учения вынуждены отступить.

Приблизительно между 1248 и 1256 годами написал свои комментарии Бонавентура (род. 1221 — ум. 1274). Аверроизм он именовал греховным, еретическим и безбожным заблуждением[4]. Внутренние изменения в экономике Европы выразились в

[1] См. «Chartularium», цит. изд., ч. 1, стр. 172, № 128, прим 1, и P. H. Denifle, Quellen zur Gelertengeschichte des Predigerordens in 13 и 14 Jahrhundert, в «Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters», Bd. III, H. 2, Berlin 1886, S. 171, 205. Личность автора осужденных тезисов еще точно не установлена. Дусэ излагает различные мнения издателей «Chartularium» Мандоннэ, Глорье, Каллебо и Пельцера (см. Doucet, La date des comdamnations parisiennes dites de 1241. Faut il corriger le cartulaire de l'Université? в «Mélanges Auguste Pelzer», цит. изд., стр. 193), *но сам склоняется к мнению* Денифле.

[1] Провозгласив познаваемость материального мира, Стефан и представляемая им группа противопоставляют свои воззрения ортодоксальному направлению. М. Д. Шеню желает видеть в основе тезисов 1241 года греческие источники и происходящую из них, направленную против неоплатонизма тенденцию (M.-D. Chenu, Le dernier avatar de la théologie orientale, в «Mélanges Auguste Pelzer, Recueil de travaux d'histoire et de philologie», Louvain, 1947, особенно стр. 170, 171.

[2] M.-D. Chenu, Le dernier avatar de la théologie orientale, цит. изд., прим. к стр. 170: «*Седьмая* [ошибка]: многие истины существуют извечно, и они — не бог. *Восьмая:* и что теперь страсти господни не могут быть сотворены. *Девятая:* тот, кто теперь имеет лучшие естественные качества, по необходимости будет иметь больше благодати и славы. *Десятая*: злой ангел никогда не имел места, откуда он мог появиться, и даже Адам никогда не был в состоянии невинности».

[3] См. V. Doucet, La date des condamnations parisiennes dites de 1241, цит. изд., стр. 184.

[4] P. B. A. Luyckx, Die Erkentnislehre Bonnaventuras, в «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», Bd. XXIII, H. 3—4, Münster, 1923, в частности см. стр. 60—63 с указанием источников.

социальных противоречиях, с которыми надеялись справиться, возобновив крестовые походы Публичные бичевания и жестокие преследования евреев, массовые казни происходили непрестанно.

Несколько раз издавались документы, запрещающие использование талмуда. В 1254 году и вскоре после 1263 года[1] вновь стало предметом дискуссии учение Иоахима Флорского, о чем подробно пишет Смирин Повод — предсказание Иоахима о конце второго царства — не был здесь главной темой спора. Замешательство и неурядицы были вызваны внутренними раздорами между мирским духовенством и нищенствующими монахами-францисканцами. Спор между мирским духовенством и нищенствующими монахами имел отчасти и финансовые причины Они спорили о доле доходов, которые притекали в их карманы из народного достояния[2]. Прекрасная иллюстрация к тому, что «честность убеждений» была на стороне чуждых ересям нищенствующих монахов! Но уже к 1243 году почти все написанное Ибн-Рошдом было переведено на латынь Комментарии становились известны все более широкому кругу. Они получили распространение и в Англии. Приблизительно в

[1] P H Denifle, Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni, в «Archiv fur Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters», Bd I, Berlin, 1885, S 90

[2] J Koch, Der Prozes gegen den Magister Johannes de Polliaco und seine Vorgeschichte (1312 bis 1322), в «Recherches de théologie ancienne et médiévale», v V, Louvaine, 1933, p 391—422 Правда, Кох пишет о времени, на несколько десятилетий более позднем, чем то, о котором говорим мы Но позиции в борьбе остались те же В булле «Super cathedram» (18 II 1300) священникам, получающим доходы со своих приходов, предоставлялось 25% суммы, получаемой нищенствующими монахами, имеющими разрешение принимать исповедь Кох пишет «Из дохода, который они получали от верующих любого церковного прихода, нищенствующие должны были уступать одну четверть священнику» (там же, стр 392) Постановлением «Inter cunctas» от 13 февраля 1304 года у приходских священников отнято было право на отпущение грехов, что нанесло им значительный денежный ущерб Их протест привел к тому, что 6 февраля 1312 года булла «Super cathedram» была восстановлена в силе посредством постановления «Dudum» (там же) Иоанн Поляк старался доказать папе, пользуясь не всегда уместными ссылками на всевозможные места из сочинений парижских и лондонских докторов, а также Фомы Аквинского, что действительно лишь отпущение грехов, данное приходским священником, — другими словами, что плата за исповедь должна принадлежать только ему (там же, стр 417). Кох полагает, несмотря на им самим раскрытую финансовую сторону спора, что Поляк выступал против «первохристианской бедности церкви», защищаемой францисканцами от имени демократии общины (там же, стр 418—419) Мне кажется ошибочным вести историю реформаторских, а позднее революционных требований самоопределения общин от Иоанна Поляка Если бы даже, как полагает Кох, папа попытался выяснить «основной вопрос, исходя из происхождения и природы юрисдикционной власти приходских священников» (там же, стр 413), все равно «спор между светским духовенством и орденом нищенствующих» разгорелся бы снова Нерешительная позиция папы по отношению к Поляку, несомненно, имеет меньше всего связи с «усилением демократического движения в церкви» (там же, стр 418—419)

1245 году Роджер Бэкон читал лекции об Аристотеле и Прокле в Сорбонне Из цитируемых авторов у него на первом месте после Аристотеля стоят Авиценна, Аверроэс и Боэций Авиценна преобладал. Учение Аристотеля о вечности материи казалось Бэкону недостаточно ясным, и он приписывал это тому, что Аверроэс «испортил Аристотеля» Учением об активном разуме Бэкон занимался весьма тщательно. Кроули, прекрасный знаток рукописи, изданной значительно позже, считает влияние Августина на Бэкона практически равным нулю, влияние Аристотеля — главным, а «арабское» влияние Авиценны, Газали и Аверроэса — значительным[1] Материалистическое направление влияло на Бэкона сильнее, чем неоплатоническое, идеалистическое, и через его посредство[2] вызвало в Англии движение, сходное с движением во Франции, но более отсталое в аверроистском смысле. Иоанн Брешианский (1247) создает учение о двойственности истины Знание отделилось от веры. От теологии требовали, чтобы отныне она занималась только своим ремеслом В сущности, это было следствием того факта, что священникам запрещено было изучать науки Иоанн Брешианский утверждал, что некоторые положения, опороченные как ересь, он трактует не в теологическом, а в философском смысле Даже Петр Ломбардский, чьи сентенции были главной опорой в изучении теологии, вынужден был пойти в это время на то, чтобы внести в них исправления Петр Ломбардский писал о *несотворенном* милосердии (Charitas), об *извечном* добре. В условиях распространения аверроизма эти немудрящие, обычные в устах теолога выражения показались чем-то напоминающим учение о несотворенном разуме, исключающем вечную жизнь отдельного человека Аверроизм достиг такого влияния, что одно лишь кажущееся, чисто внешнее сходство с ним вызывало панику.

Гильом Овернский епископ Парижа, рассматривает в своем трактате «О бессмертии души» вопрос, откуда происходит

[1] См сообщение о диссертации Th Crowley, The «Quaestionnes» of Roger Bacon and the Problem of the Soul in the 13th century, в «Revue néoscolastique de philosophie», v 42, Louvain, 1939, p 648—650 («Chronique de l'Institut superieur de philosophie»)

[2] Кроули указывает, что Бэкон находился под сильным влиянием Авиценны Он полемизирует с Жильсоном, утверждая, что по крайней мере в парижский период Бэкон был чужд августинианству, поэтому приверженность к Авиценне не могла принять у него форму авиценнизирующего августинианства В учении Бэкона об интеллекте, согласно Кроули, нашли отражение одновременно взгляды Аристотеля, Фараби и Авиценны Кроули указывает на появившуюся у Бэкона после парижского периода склонность к естественнонаучным экспериментам и на его оппозицию некоторым теологам (Th Crowley, Roger Bacon, The Problem of the Soul in his Philosophical Commentaries, Louvain — Dublin, 1950, p 91, 122, 163 и далее, а также стр 196 и далее, особенно см стр 198, 199, 204, 205, 207).

боязливость, побуждающая обвинять столь почтенных и заслуженных перед церковью теологов в ереси. Он говорит о недовольных, которые видят, что их обошли в том, что относится к благам земным, и уже не ждут для себя награды и на том свете. Их никоим образом нельзя убедить, что учение о бессмертии души не есть мошенническая уловка господствующих [1].

Примерно в то же время из Рима в Парижский университет были присланы «десять студентов восточного происхождения» [2]. Вокруг них образовалось, как пишет Журдэн, нечто вроде восточного коллежа [3]. Какой бы ни была цель их приезда, это мероприятие облегчило на будущее время еще более основательное изучение арабской литературы. После почти столетней подготовки в 1250 году развернулось широкое философское движение, ставшее, по существу, аверроистским. Де Вульф называет его «чисто философским» [4], ибо не понимает его социального характера. Он решается даже утверждать, будто главные положения аверроизма были противоположны устремлениям времени. По его мнению, аверроизм отрицал человеческую индивидуальность и приходил в столкновение с поднимающейся буржуазией Частичная отмена крепостного права усиливала внутри движения тягу к человеческой свободе, также идущую вразрез с аверроизмом [5]. В действительности происходило обратное. Изменения в общественной жизни вели к изменениям и в области сознания. Поэтому аверроизм не был философией меньшинства, горсточки диссидентов [6], как ошибочно полагает де Вульф. Аверроизм выражал классовые интересы низов, вступивших в борьбу за свое освобождение. Совершенно прав де Вульф, упоминая крестьян и городских бюргеров, хотя он и пытается при этом извратить их позицию Несомненным фактом является то, что крестьяне и бюргеры противостояли господствующему феодальному строю и его идеологии. Довод, что в то время было написано немало антиаверроистских памфлетов [1], не выдерживает критики Он показывает скорее силы борющихся сторон

[1] E. Renan, Averroès et l'averroisme, Paris, 1852, p 183 «Поскольку они видят, что их обманули, обещав им наслаждения в настоящей [жизни], они не ожидают их и в другом месте, и их никоим образом нельзя убедить в том, что призыв к честной жизни есть не что иное, как обман со стороны правителей»

[2] «Chartularium», цит. изд., ч I, стр 212 и далее, № 181, 1248, Junii 22, Lugduni

[3] Ch Jourdain, Un collège oriental à Paris du treizième siècle, «Revue des societés savantes des départements», 2, Serie, v. VI, Paris, 1861, p 66

[4] De Wulf, Courants doctrinaux, цит изд., стр 14

[5] Там же, стр 17: «Яростное сопротивление, которое встречает монопсихизм аверроистов, объясняется только тем, что он оскорбляет священное чувство личности В течение нескольких веков это чувство оформилось и укрепилось в сокровенных глубинах сознания Отмена крепостного права, совершившаяся под влиянием клюнийцев в X—XI веках, полная противоречий борьба Абеляра, выходца из дворян, феодальные нравы, подъем буржуазии, — все эти события, которые показывают, как формировался характер средневекового человека, способствовали, каждый по-своему, возникновению на социальной, экономической и метафизической основе учения о том, что человеческая личность обладает своими собственными законами, ибо человек — творец своих мыслей и хозяин своей моральной жизни».

[6] Там же, стр 18.

4 ФИЛОСОФСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ В УЧЕНИИ СИГЕРА БРАБАНТСКОГО

Во второй половине XIII века война между феодальной и антифеодальной идеологией достигла первого из решающих рубежей Запреты 1270 и 1277 годов позволяют нам судить о степени разложения идеологии господствующего класса и величине его мощи Города боролись за демократические свободы; в это время в латинском аверроизме, отражая эту социально-политическую борьбу, развилась философия, опирающаяся на материалистические положения Ибн-Рошда. Она почти совсем сбросила с себя религиозные одежды, стала открыто нападать на основы церковного учения [2], но теперь она могла воздействовать на народные массы даже в этой форме [3].

Целые столетия историки знали о ней лишь по некоторым замечаниям Данте и по запретам парижского епископа Стефана Тампье, которыми в 1270 году по списку были осуждены 13, а в 1277 году — 219 «заблуждений». В последнем из запретов названы два философа, особенно сильно провинившиеся в распространении указанных «заблуждений»: это Сигер Брабантский и Боэций Дакийский. Лишь несколько десятилетий тому назад для нас рассеялся мрак, в который мстительные преследователи со стороны феодальной церковной реакции погрузили книги обоих мыслителей и сведения об их жизни.

[1] Там же, стр. 16 О значении этого слова см ниже, в анализе спора между Сигером и Фомой.

[2] П Глорье называет возглавляемое Сигером Брабантским направление «аверроистской агитацией» (P Glorieux, Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siecle, в «Etudes de philosophie médiévale», XVII, Paris, 1933, p. 362).

[3] Ср F W Muller, Der Rosenroman und der lateinische Averroismus des XIII Jahrhunderts, Frankfurt a M, 1947, 12, S 37, прим 12. Мюллер отвергает переработку Сигера, предпринятую Ван-Стеенбергеном Он с достаточным правом обвиняет этого исследователя в том, что тот «продирается сквозь немецкий язык текстов, мелочно копаясь в словах», развивает «чисто теологическую точку зрения» и пытается втиснуть Сигера в «томистский интегральный аристотелизм» с помощью «искусственной изоляции Сигера от реального политического положения в его время» Из «небывало яростного нападения св Фомы на Сигера» Мюллер делает вывод, что последний энергично «популяризовал (свое учение) вне собственно учебных залов», и при этом правильно ссылается на Мандоннэ (там же, стр 38, прим 14) Свод критических замечаний Ван-Стеенбергена против Мандоннэ см в работе F Van Steenberghen, The Philocophical Movement in the Thirteenth Century, Edinburg, 1955, p 73—74, и его же, Aristotle in the West, Louvain, 1955.

О жизни Сигера Брабантского известно очень мало О его личности больше говорят его произведения [1]

Невелик материал, которым мы располагаем и относительно Боэция Дакийского [2] По Грабману, ему принадлежали обширные комментарии философского характера Доказано, что среди них были комментарий к «Топике» Аристотеля, «Вопросы» к обеим «Аналитикам», трактат «De modis significandi» (Грабман называет его самым выдающимся исследованием логики речи в средневековой схоластике), краткий фрагмент комментария к «О метеорологических вопросах» и мелкие произведения [3], из которых наиболее значительное — рассуждение о вечности мира. Грабман утверждает, что Боэций «хорошо знал естественные науки и медицину своего времени» [1] Мандоннэ считает, что сочинение «De summo bono» следует признать радикальнейшим манифестом и программой естествоиспытателя От него веет чистейшим «рационализмом», ясностью и решительностью

Всем, кому трудно решить вопрос об отношении латинского аверроизма к христианству, Мандоннэ советует «поразмыслить» о нескольких страницах рукописи «De summo bono» [2] И это верно В своем манифесте Боэций документально подтверждает политическую суть латинского аверроизма и узаконивает связь с «Защитником мира» Марсилия Падуанского и Жана Жандена Высшее благо, с церковной точки зрения, — это счастье потусторонней жизни Боэций Дакийский понимает счастье как добродетельную жизнь на земле Рассудок и интеллект должны руководить человеком в его мышлении и деятельности («tam in speculando quam in operando») Если в человеке есть нечто божественное, говорит Боэций, то это интеллект В нем заключены спекулятивные и практические способности [3]. Интеллект проявляет себя в справедливых поступках и подлинно нравственных деяниях Лишь они составляют благоденствие человека (beatitudo humana). Поэтому военное искусство должно служить законодателю, поступающему в соответствии с истинной гуманностью и правосудием Оно служит уничтожению враждебных сил и дает возможность содружеству людей жить и действовать в духе интеллектуальных добродетелей [4] Добродетель приобретается в борьбе Надо предоставить квиетизм церкви, которая проповедует его народу, чтобы господствовать над ним Неслучайно Боэций излагает свой взгляд на проблему вечности

---

[1] Насколько сейчас известно, имеются следующие его работы (см F Van Steenberghen, Siger de Brabant, II, Siger dans l'histoire de l'Aristotelisme, в «Les Philosophes Belges», v XIII, Louvain, 1942, p 564), причем данная классификация еще не может считаться окончательной и подлежит обсуждению

Логические работы — «Вопросы к „Физике“», кн I—IV, ч I,
«Вопросы к „О возникновении и уничтожении“»,
очерк «О возникновении и уничтожении» (1265—1270), утраченный комментарий к «О душе»,
«Вопросы к „О небе“» (1269—1273),
«Impositiha» (1271—1272),
«О вечности мира»,
«О причинах необходимых и случайных»,
«Вопросы к „Физике“», кн I—IV, ч II (1273),
«Вопросы к „Метафизике“» (1272),
«О познающей душе» (1272—1273),
«Естественнонаучные вопросы» (Париж),
«Моральные и естественнонаучные исследования» (Лиссабон) (1273—1275),
«Вопросы к „Физике“», кн VIII,
«Вопросы к „О душе“»,
«Вопросы к „О сне“» (1275—1277),
«Вопросы к „О юности и старости“»

См также ценные данные в книге J J Duin, La doctrine de la providence dans les ecrits de Siger de Brabant, Philosophes médiévaux, v III, Louvain, 1954, p 256—300

[2] Ван Стеенберген отмечает, что до сего времени ни происхождение его (датчанин или швед), ни год смерти не установлены (F Van Steenberghen, Quelques contributions recentes aux études médiévales, в «Revue philosophique de Louvain», v 52, Louvain, 1954, p 298

[3] M Grabmann, Die opuscula de summo bono sive de vita philosophi u de somphis des Boetius von Dacien, в «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, année 1931, Paris, 1932, p 288 К двум работам, упоминаемым Грабманом, следует добавить рукопись, найденную в Будапештском национальном музее (см Géza Sajó, Un traité récement découvert de Boece de Dacie De Mundi Aeternitate Texte inédit, Budapest, 1954) К изданию приложен ранее неизвестный «Quaestio super VI° Metaphysicae» Сигера Брабантского На основе этого издания М Т Альверни смогла установить авторство еще двух рукописей «De Aeternitate», позволяющих внести уточнения в текст. Она надеется, что подготовка к большому изданию сочинений Фомы Аквинского приведет к новым находкам, что было бы весьма желательно (M T d'Alverny, Note sur deux manuscrits du «De aeternitate mundi», в «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, annee 1955», Paris, 1956, p 101 и далее) Речь идет о записях или о переписанных текстах, явственно носящих признаки устной речи Боэция и, очевидно, подвергшихся цензуре

[1] M Grabmann, Die opuscula de summo bono, p 289

[2] M Grabmann, Studien uber den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterischen Theorien uber das Verhaltnis von Kirsche und Staat, в «Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Phil hist Abtl», H 2, Munchen, 1934, S 47—48 Здесь Грабман приводит цитату из работы Мандоннэ (P Mandonnet, Notes complementaires sur Boece de Dacie, в «Revue des sciences philosophiques et théologiques», vol 22, Paris, 1933, p 250)

[3] M Grabmann, Die opuscula de summo bono sive de vita philosophi und de somphis des Boetius von Dacien, цит изд, стр 298

[4] «И так как величайшее благо, возможное для человека, состоит в его блаженстве, следует из этого, что познание истины, творение добра и наслаждение, получаемое от того и другого, и есть человеческое счастье Вследствие этого и военное искусство установлено в государстве законодателем, для того чтобы, изгнав врагов, граждане могли иметь время для умственных занятий, созерцая истину и творя посредством нравственных поступков благо, и жить счастливой жизнью В этих двух положениях и состоит счастливая жизнь»

мира в специальном труде: этим сильнее подчеркивается важность учения о вечности материи Д'Альверни в одной из открытых ею рукописей нашла записанные рукой слушателя основные положения, характерные для воззрений того времени на природу Мы видим, как трудно было связать чистую, отвлеченную от действительности теорию с подлинным изучением природы, и видим также усилия, которые делались в этом направлении В рукописи сказано: натуралист отличается от других ученых мужей факультета свободных искусств способом выведения дефиниций Он отличается от логика, ибо тот строит свои определения на видах и понятиях Натуралист же включает в свои определения материю определяемого. Кратко очерчиваются отличия натуралиста от механика, математика и метафизика. Затем мы читаем также о том, что натуралист рассматривает вещи так, как они существуют, — в материи и движении [1].

Боэций не забывал при этом приводить аргументы, которые затруднили бы нападение на чуждый ортодоксальной теологии аверроизм В работе «О вечности» он разграничивает веру и знание, чтобы избавить науку от вмешательства богословия. Между ними, полагает Боэций, не должно быть противоречий, ибо они исходят из совершенно различных принципов Философии и наукам свойственно исходить из выяснения причинных связей и аргументировать земными, от природы происходящими основаниями; а вере нет до них дела, ибо она допускает лишь высшие, неземные основания; вера иррациональна и не имеет соприкосновения с наукой Что обладает значимостью в одной из этих областей, то недействительно в другой. Таким образом, Боэций, по-видимому, на самом деле предложил метод двойственной истины [2]. Во всяком случае, в 1277 году цензура изъяла из упомянутого сочинения соответствующий (145-й) параграф. Жильсон сомневается, верно ли то, что в открытой Шайо рукописи трактовалась проблема двойственной истины. Он предполагает, что скорее Боэций признавал откровение и веру источником «чистой, простой истины» [1], с чем не может вполне согласиться д'Альверни [2]. Жильсон отлично понимает, что такое толкование, даже если оно опирается на текст, все же остается формальным Он пишет: «Теологи XIII века видели ясно, что, исходя из позиции, которую занимал Боэций, можно прийти к одному лишь следствию — *к невозможности какой бы то ни было теологии*» [3] Он пользуется случаем и совершенно серьезно благодарит Фому Аквинского за то, что тот не допустил, чтобы и ныне оставался выбор лишь между направлениями Авиценны, Аверроэса и Александра Афродизийского В ходе этих рассуждений Жильсон пользуется выражением «современный исторический аверроизм» [4], несомненно, понимая под этим философию Маркса и Ленина. Ван-Стеенберген доходит до утверждения, что у Боэция будто бы нет ни рационализма, ни натурализма, ни релятивизма, ни идеи двойственности истины; сам Ван-Стеенберген не во всем соглашается с концепцией вечности мира у Боэция, но считает ее все же строго ортодоксальной и сходной с концепцией Фомы [5]. Другими словами, Боэций более ортодоксальный томист, чем сам Ван-Стеенберген Мы можем лишь спросить вместе с Нарди: почему же сторонники Боэция не смогли прийти к этой мысли? Мы знаем, что Фома никогда не подвергался преследованиям, хотя Тампье и выступал против некоторых его положений в духе августинианства и борьбы против любой, пусть самой ортодоксальной формы аристотелизма. Тогда умели легко различать аристотелизм ортодоксальный и неортодоксальный Ортодоксальный аристотелизм использовался против ересей, Фома был канонизирован и объявлен святым.

Сигер Брабантский был выдающимся представителем латинского аверроизма Время его рождения точно не установлено; вероятно, он родился незадолго до 1240 года [6]. Его сочинения

---

[1] M T d'Alverny, Note sur deux manuscrits, в «Archives d'histoire, doctrinale et litteraire du moyen âge, année 1953», Paris, 1954, p 103, 104 «Натуралист при выведении дефиниций отличается от других ученых от логика, ибо тот выводит дефиницию согласно виду и смыслу, натуралист же принимает в своей функции материю дефиниции Отличается и от механика, так как натуралист рассматривает страсти, свойственные естественному телу, согласно его [сущности], механик же рассматривает страсти искусственного тела, поскольку они такого рода От математика, так как математик рассматривает его страсти, абстрагируя их от движения и от материи, согласно своему методу исследования и, однако, не в соответствии с действительностью бытия Натуралист же ни тем, ни другим способом не абстрагирует Он отличается и от метафизика, так как метафизик абстрагирует вещи в соответствии с характером исследования и характером бытия, натуралист же рассматривает предметы как бы в движении и в материи»

[2] Sajo, в «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, année 1953», Paris, 1954, p 50, 96, 97, 119

[1] E Gilson, Boèce de Dacie, в «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, année 1955», Paris, 1956, p 96

[2] M. T d'Alverny, Note sur deux manuscrits, цит изд, стр 103 Она пишет о «Рассуждении» Боэция, что дает ему возможность «сталкивать два различных порядка — естественнонаучное познание и христианскую веру, представляющие, очевидно, противоречивые понятия uterque dicit verum. Однако в другой связи это не мешает д'Альверни ставить в один ряд «дидактические принципы» (что в данном случае означает. основные вопросы теории познания) Боэция и Фомы Аквинского

[3] E Gilson, Boéce de Dacie, цит изд, стр 97

[4] Там же, стр 99

[5] F Van Steenberghen, Nouvelles recherches sur Siger de Brabant et son école, в «Revue philosophique de Louvain», Louvain, 1956, p 144

[6] Августин Нифский утверждает, будто Сигер был учеником Альберта Великого Нарди считает это сообщение Августина вполне вероятным и думает, что можно признать установленным тот факт, что Альберт, в противоположность Фоме Аквинскому, занимал гораздо более сочувственную аверроизму позицию (B Nardi, Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano, Rom, 1945, p 34) Он даже уверен, что следует при-

относятся к периоду между 1266 и 1277 годами Около 1260 года он начал преподавать на светском отделении факультета свободных искусств в Парижском университете Именно в этом 1266 году, 27 августа, впервые встречается его имя — в рескрипте против группы прогрессивных деятелей этого факультета Ван-Стеенберген называет Сигера этого периода «молодым, бесстрашным вождем, решительно пользующимся всеми средствами, чтобы провести свои взгляды»[1] В начале своей преподавательской деятельности Сигер объявил себя приверженцем «вносящего беспокойство аристотелизма, не принимающего во внимание теологию и христианскую ортодоксию»[2] Свои главные сочинения он написал в промежутке между первым и вторым осуждениями, между 1270 и 1277 годами Угроза новых преследований, возникшая в 1276 и 1277 годах, заставила его покинуть Париж вместе с Госвином и Боэцием Дакийским[3], однако он попал в руки курии и был приговорен к пожизненному заключению, его убили в тюрьме при папском дворце в Орвието[4] В Орвието был убит и его соратник Госвин[5] О судьбе Боэция еще нет надежных сведений По некоторым данным можно предположить, что он нашел убежище в одном из доминиканских монастырей Сигера убил сумасшедший монах, приставленный к нему папским двором для услуг, или, как предполагает Ван-Стеенберген, в качестве секретаря[6]. Мандоннэ доказал[7], что Сигер Брабантский был убит между 1281 и 1284 годами, то есть в то время, когда папа Мартин IV жил в своей резиденции Орвието В этот период явственно приближающихся грозных событий Ван-Стеенберген отмечает «умеряющее влияние святого Фомы»[1].

Что делали в то время с независимой от церкви наукой, это нам показала д'Альверни Она исследовала сильно попорченную латинскую рукопись, хранящуюся в парижской Национальной библиотеке под номером 6286, и закончила свой отчет словами «Сколько еще текстов могло исчезнуть таким образом, не оставив по себе и следа или хоть каких-нибудь указаний, по которым мы могли бы по крайней мере узнать об их существовании»[2] В рукописи № 6286 некоторые страницы вырезаны, целые полосы замазаны черными чернилами Д'Альверни относит и написание и порчу текста к последней трети XIII века Тексты принадлежат различным авторам Манускрипт включает работу псевдо-Аристотеля «О причинах свойств элементов», перевод с арабского, выполненный Герардом Кремонским (Gerhard von Cremona); трактат о музыке, тексты Апулея, Асклепия, Фараби, а также рукописи о боге сократической философии, о Платоне и его учении, книгу о 24 философах, которой пользовался Экарт, книгу упражнений для достижения счастья, книгу «О душе» Авиценны, переведенную с арабского Гундисалинусом и Ибн-Даутом, «Вопросы о природе» Сенеки Права д'Альверни, когда пишет «Подвергшиеся искалечению сочинения, по-видимому, не были предметом официального осуждения Но они свидетельствуют о проникновении на христианский Запад новых философских тенденций»[3] Д'Альверни не заблуждается относительно подлинного характера учения Авиценны, считает его несовместимым со взглядами церковников, а его учение об активном разуме понимает как враждебное ортодоксальной теологии[4], даже если не принимать во внимание позднейшего углубления той же тенденции Аверроэсом Основанием для уничтожения рукописей, о которых мы говорим, было подозрение, что они могут способствовать «вторжению арабского мировоззрения» в духовный мир европейских народов Кроме того, победа исламистских военных сил над крестоносцами усилила опасность «влияния

знать тождественность учения об интеллекте у Сигера, Аверроэса и Альберта (что, однако, не может быть точно доказано)

[1] A Forest, F Van Steenberghen, M de Gandillac, Le mouvement doctrinal du IX^e au XIV^e siècle, в «Histoire de l'eglise 13», Paris, 1951, p 266

[2] Там же

[3] Dondaine, Le manuel d'inquisiteur (1230—1330), в «Archivum fratrum praedicatorum», v XVI, 1946 Новое преследование началось по приказу инквизитора Франции 23 ноября 1276 года Госвин, вероятно, был голландцем по происхождению

[4] Э Векслер говорит, что Сигеру был нанесен предательский удар кинжалом, когда он находился у папы в Орвието (E Wechssler, Mittelalter und Renaissance in Dantes Commedia, в «Deutsches Dante-Jahrbuch», Bd 16, No F, Bd 7, Weimar, 1934, S 213)

[5] Dondaine, Le manuel d'inquisiteur, цит изд Возможно, что ученые, о которых идет речь, жили в то время не в Париже, а в своих приходах в Льеже (Сигер — в церкви св Павла, Боэций и Госвин — в церкви св Мартина), которые, так сказать, выплачивали им жалованье за их работу в высшей школе

[6] A Forest, F Van Steenberghen, M de Gandillac, Le mouvement doctrinal du IX^e au XIV^e siècle, цит изд, стр 268

[7] P Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroisme latin aus XIIIme siècle, v I, Louvain, 1911, p 258 Ван-Стеенберген находит этому оправдание «В действительности, средневековые интеллигенты, если не говорить о весьма недолгих, обычно кризисных временах, пользовались поразительной свободой мысли, и теологи позволяли себе высказывать критические суждения даже по адресу высших церковных авторитетов, провозглашать с кафедры и писать такие вещи, которые не осмелились бы сейчас публиковать ни один теолог» (см рецензию Ван Стеенбергена на книгу G G Coulton, Studies in Medieval Thought, London, 1945, в «Revue philosophique de Louvain», t 45, Louvain, 1947, p 376)

[1] A Forest, F Van Steenberghen, M de Gandillac, Le mouvement doctrinal du IX^e au XIV^e siècle, цит изд, стр 267

[2] M T d'Alverny, Un temoin muet des luttes doctrinales du XIII^e siècle, в «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, année 1949», Paris, 1949, p 248

[3] Там же, стр 224

[4] Там же, стр 245

восточных естественнонаучных и даже оккультистских учений»[1]

Первые тексты Сигера нашел Виктор Леклер в 1847 году Он обнаружил три сочинения, и это были «Quaestiones naturales», «Quaestiones de anima intellectiva» и «Quaestiones logicales» «Вопросы» — это произведения, в которых в начале каждого раздела формулируются вопросы, подвергающиеся в дальнейшем обсуждению с помощью положительных и отрицательных ответов Это была особая, созданная схоластикой форма исследования философских проблем

Сообщение Леклерка было предано забвению В 1852 году Кокс отметил в своем каталоге «оксфордских рукописей» «Quaestiones in librum tertium de anima», приписав эту работу Сигеру В 1878 и 1889 годах Потвэн (Potvin) и Денифле нашли и частично опубликовали фрагменты Орео в 1892 году опубликовал извлечения из рукописи Сигера со своим анализом, не предприняв, однако, труда дать более широкий обзор его творчества Исследование творчества Сигера подвинулось вперед в 1898 и 1899 годах Шимек (Schimek) нашел «Compendium magistri Sugeri super librum de generatione et corruptione» — комментарий к одному из сочинений Аристотеля, но он не понял значения своей находки, не установил, что имя «Suger» идентично имени «Sigér», поэтому и его сообщение не привлекло к себе внимания

В том же году Клеменс Боймкер опубликовал «Impossibilia» Сигера В следующем году Мандоннэ дал первый широкий обзор произведений выдающегося аверроиста и впервые указал на его значение Второе издание этой книги (1908) содержало, как выяснилось позднее, почти все небольшие сочинения Сигера Лишь в 1923 году Грабман открыл обширный комментарий к Аристотелю, вдесятеро больший, чем все до тех под известные работы, вместе взятые[2]

Штегмюллер нашел в Лиссабоне пять «Вопросов» о морали, шесть — о природе и подтвердил принадлежность

[1] M T d'Alverny, Un témoin muet des luttes doctrinales du XIII^e siècle, цит изд, p 247 «Не в меру усердное изучение Аристотеля — философа в подлинном смысле слова — могло, конечно, стать опасным с точки зрения строгой ортодоксии, и то, что папы в первой трети столетия ему противились, свидетельствует, что они это понимали Но Аристотель, Платон и Апулей умерли давно Мир арабской культуры был жив, и христианство, которое находилось под угрозой, должно было воздвигать против него интеллектуальные преграды в то время, когда христианские войска вынуждены были покинуть святую землю»

[2] M Grabmann, Neuaufgefundene «Quaestionen» Sigers von Brabant zu den Werken des Aristotels (Clm 9559), в «Miscelanea Francesco Ehrle», Rom, 1924, p 106.

Сигеру трактата «De necessitate et contingentia causarum»[1], авторство которого Мандоннэ устанавливал на основании содержания и стиля

Ван-Стеенберген, Дэле[2] и Грэфф[3] начали работу над этими новыми рукописями, но опубликован из них пока лишь один фрагмент[4] В открытии Сигера главная заслуга принадлежит Мандоннэ и Грабману Мандоннэ первый выяснил сущность философской концепции Сигера, и Мандоннэ тем более достоин уважения, что именно он, томист и философский идеалист, создал прочную основу для изучения философа-материалиста Сигера

Аннелиза Майер правильно подчеркнула вслед за Мандоннэ единство во взглядах Сигера, оспаривая мнение Ван-Стеенбергена и Дэле[5] При этом она сомневается в подлинности комментария к «Физике» Аристотеля[6], на основании которого Ван-Стеенберген и Дэле хотели бы заставить нас поверить, что Сигер шел к томизму В настоящее время в вопросе об аутентичности комментария ученые разделились на две группы[7] Мнение

[1] F Stegmuller, Neuaufgefundene Quaestionen des Siger von Brabant, в «Recherches de théologie ancienne et médiévale, 3^e année», Louvain, 1931, p 158—182

[2] Ph Delhaye, Siger de Brabant Quaestiones sur la Physique d'Aristote в «Les philosophes Belges», v XV Louvain, 1941

[3] C A Graiff, Sigeri de Brabantia Quaestiones in Metaphysicam (написано, вероятно, между 1272 и 1274 гг), Louvain, 1943 См также C A Graiff, Siger de Brabant Questions zur la Metaphysique, в «Philosophe Médievaux», v I, Louvain, 1948, p XXVI

[4] Ван Стеенберген публиковал главным образом лишь весьма сжатые изложения Изданные под его редакцией и с его примечаниями переводы, выполненные Дэле, должны были служить поддержкой истолкованию Сигера в духе томизма

[5] A Maier, Nouvelles Questions de Siger de Brabant sur la Physique d'Aristote, в «Revue Philosophique de Louvain», т 44, Louvain, 1946, p 497 и далее Следует обратить внимание на книгу A Zimmermann, Die Quaestiones des Siger von Brabant zur Physik des Aristoteles, Diss, 1956 Циммерман считает подлинными лишь «Вопросы к „Физике“», составляющие содержание 117—130 листов из рукописи № 16297 латинского фонда Национальной библиотеки в Париже В противоположность Дэле он отвергает «Вопросы к „Физике“» из Clm 9559

[6] Уильям Данфи полагает, что ему удалось доказать на основании содержания идентичность комментария Петра Овернского к «Метафизике» Аристотеля со спорным в отношении авторства комментарием к «Физике» Он пытается провести сравнение между ними, исследуя проблему причинности и исходя в своей интерпретации из наличия томизма у Сигера В согласии с Птолемеем Луккским (Tolomeo di Lucca) он называет Петра Овернского «вернейшим учеником св Фомы» (W Dunphy, The similarity between certain questions of Peter of Auvergnés commentary on the metaphysions в «Mediaeval Studies», vol XV, Toronto, Canada, 1953, p 159 и далее

[7] Ph Delhaye, Siger de Brabant, цит изд, стр 8 «Ван-Стеенберген взялся доказать благотворность этого мнения, основываясь на сходстве учения, времени и стиля, который их объединяет с комментариями Clm 9559 и сближает их с уже известными сочинениями Сигера Брабантского» См также работу Ван Стеенбергена в книге A Forest, F Van Steenberghen,

Аннелизы Майер о цельности мировоззрения Сигера получает перевес Нет ничего удивительного в том, что в последних трудах Сигера или в записях его лекций, о которых чаще всего идет речь, появились менее острые формулировки — преследование становилось все более ожесточенным Но и второе осуждение, изданное Тампье, показывает, что Сигер продолжал высказывать противные церкви взгляды. Мы постараемся доказать, что утверждение о единстве творчества Сигера остается верным, если из него и не исключать отдельные сочинения, приписываемые ему сейчас

Грэфф признает, что Сигер интересен не только для ученых и специалистов: Данте был прав, причислив его к двенадцати мудрецам, «украшающим небо своим сиянием»[1] Но в остальном Грэфф доверяется анализу Ван-Стеенбергена Он полагает, что самым характерным из всего, что писал Сигер, можно считать его рассуждение о знании и вере[2] Арманд Маурер, после выхода работы Грэффа, изучил одну из найденных в Кембридже рукописей (о «Метафизике»), представляющую интерес с этой точки зрения. Аверроистские идеи в ней проявляются гораздо сильнее, чем в мюнхенских и парижских рукописях, легших в основу издания Грэффа Так, например, одно из вычеркнутых цензурой в мюнхенской рукописи мест в кембриджском экземпляре с точки зрения человеческого разума дает доказательства вечности материи и невозможности ее сотворения[3] Противоположность знания и веры здесь показана с полной ясностью[4] Но Маурер сопровождает публикацию рядом ослабляющих это впечатление примечаний, относящихся к проблеме причинной связи и детерминированности В первой своей обработке патерхаузской рукописи Маурер склонен был демонстрировать идентичность отдельных ее положений с осужденными тезисами 1277 года Несколькими годами позже он уже был готов в какой-то мере согласиться с мнением Ван-Стеенбергена о том, что Сигер «исправился». Однако Маурер продолжает считать, что речь идет скорее о выборе «менее воинствующих» формулировок[5]

M de Gandillac, Le mouvement doctrinale du IX^{e} j au XIV^{e} siècle, цит изд, стр 270 Нарди и Жильсон, сомневающиеся в подлинности комментария, в остальном противостоят Сальману, де Вульфу, Лоттэну, Пуйону, Пельстеру и Дюэну Об Аннелизе Майер упомянуто лишь в одном примечании

[1] C A Graiff, Siger de Brabant, Questions sur la Métaphysique, цит. изд, стр 7

[2] Там же, стр XXX

[3] A Maurer, Siger of Brabant and an Averroistic Commentary on the Metaphysics in Cambridge, Peterhouse Ms 152, в «Mediaeval Studies», vol XII, Toronto (Canada), 1950, p 234

[4] Там же

[5] A Maurer, Siger of Brabant's, De Necessitate et Contingentia Causarum and Ms Peterhouse 152, в «Mediaeval Studies», vol. XIV, Toronto (Canada), p 54

Издавая «Impossibilia» в 1899 году, Клеменс Боймкер не заметил «каких-либо особенно ярких признаков специфического аверроизма у Сигера»[1] Он нашел «в большом количестве мысли, от которых нить ведет к неоплатонической литературе, вроде «Liber de causis»[2] Все же он не закрывает глаза на «присущую ему самому аверроистскую по духу зависимость от Аристотеля . которая побуждает придерживаться мыслей Аристотеля и там, где они вступают в противоречие с религиозными убеждениями»[3]. О Сигере Боймкер судит довольно снисходительно; все же он согласен не считать его просто переписчиком, «хотя у него много точек соприкосновения с современной ему литературой, в особенности с Альбертом Великим и Фомой Аквинским»[4]. После этого подчинения Сигера Альберту и Фоме мы воспринимаем как полную неожиданность утверждение Боймкера, что он видит резкую противоположность Сигера Альберту, и это — противоположность между арабским и христианским аристотелизмом[5] Этим Боймкер сделал шаг вперед по сравнению с Леклером, Орео и Ибервегом[6], а также с большей частью своего собственного исследования, где он трактовал Сигера, как безусловного томиста Мандоннэ, стоя на идеалистической точке зрения, высказал о Сигере много ошибочных суждений, однако ему удалось вновь открыть материализм Сигера. Заключение Мандоннэ· «Его [Сигера. — *Ред*] формулировки и выводы математически ясны Как ни точен и чист стиль Фомы Аквинского, он кажется литературно-описательным и неэкономным, когда переходишь от чтения одного из этих учителей к чтению другого»[7]

Руководящий государственный деятель Франции начала XIV века, Пьер Дюбуа, называл в одном ряду[8] — на что ссылается Мандоннэ — Сигера, Альберта, Фому и Роджера Бэкона Легенда о Сигере как приверженце Фомы Аквинского восходит к замечанию, брошенному Данте (род. 1265 — ум 1321)[9],

---

[1] C Baeumker, Die Impossibilia des Siger von Brabant, в «Beitràge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», Bd II, H VI, Munster, 1898, S 193

[2] Там же

[3] Там же, стр 193—194

[4] Там же, стр 194

[5] Там же

[6] F Ueberweg, Grundriß des Geschichte der Philosophie, Bd II, 4 verb Aufl, Berlin, 1873, S 215, V Le Clerc, Siger de Brabant, в «Histoire littéraire de France», vol XXI, Paris, 1847, p 102, 112, 126, B Hauréau, Histoire de la philosophie scolastique, part II, v 2, Paris, 1880, p 132

[7] P Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroisme latin aus XIII^{e} siècle, part I, Louvain, 1911, p 189 (строки 20—11 снизу).

[8] Там же, стр 188 (строка 8 снизу)

[9] Данте Алигьери, Божественная комедия. Рай, X, V, Чистилище, XXV, V

который причислял Сигера и Аверроэса к величайшим людям своего времени, но не проводил границы между их учениями и учениями других названных мыслителей Карл Фосслер и Мартин Грабман привели солидные доказательства того, что Данте иногда даже использовал учение Аверроэса об интеллекте, Фриц Керн, Эрколе, Баумгартнер и Нарди подтверждают, что Данте испытывал влияние аверроизма Грабман открыл полемическое сочинение доминиканца Гвидо Вернани, направленное против I книги «Monarchia» Данте Он приписывает средневековой идее мировой империи ту мысль, что intellectus possibilis может себя осуществить не в одном человеке, но лишь во всем роде человеческом[1] Вернани называет учение о едином разуме тяжким заблуждением Так же как Фома Аквинский в «De unitate intellectus contra Averroistas», он пытается использовать ссылку на то, что такой тезис противоречит Аристотелю[2] Вернани, опираясь, подобно Фоме Аквинскому, на фальсифицированные тексты, отстаивает главенство папы над императором[3] Данте не мыслил себе иной защиты от папского владычества, кроме обращения в своей полемике к авторитету «Комментария» Аверроэса к трактату «О душе» Он, как показал Баумгартнер, старался примирить аверроистские мысли с господствующей верой, искажая этим подлинную концепцию Ибн-Рошда и латинского аверроизма В Италии времен Данте представлялось достаточно возможностей познакомиться с учениями аверроистов В 300 цитатах из Аристотеля, содержащихся в произведениях Данте, отразилось интенсивное изучение Аристотеля, начатое в Сицилии, в Неаполе при Фридрихе II, в Болонье и Салерно и потом воплотившееся в сочинениях Таддео Альдеротского, Таддео Пармского, Анджело из Ареццо и в анонимном комментарии к «Этике»[4] В этих условиях понятно, что Данте, политически убежденный противник иерархии[5], намеренно наказал Фому Аквинского в аду остроумной карой· он должен прославлять Сигера Брабантского, которого при жизни преследовал как лжеучителя[6] Это толкование тем правдоподобнее, что Карл Фосслер в одной из юношеских работ Данте обнаружил тот же критический метод, что был у Абеляра и Авиценны[1] Но Данте не был решительным аверроистом, он обращался к этому учению лишь от случая к случаю и нигде не писал более конкретно и детально ни об Аверроэсе, ни о Сигере

Нельзя отказать Данте в знании их философского направления[2] Позднейшие истолкователи воспользовались кажущимся уравнением, которое постарались выискать у Данте, чтобы сконструировать мнимое, несуществующее тождество между Сигером и Фомой Мандоннэ исследует различные философские принципы двух враждующих течений Аверроэс, Сигер и Александр Афродизийский противостоят Альберту и Фоме, ортодоксальным схоластам, Мандоннэ ошибочно причисляет к последним и Авиценну[3] Фальсификацию Аверроэса у Мерена (A F. Mehren) и Асина Паласиоса (Асин-и-Паласио) Мандоннэ называет «построенной на песке»[4] Он отвергает также мнение Мунка, что отдельные мысли Аверроэса имеют неоплатоническое происхождение[5].

Для Мандоннэ аверроизм XIII века — это не что иное, как «интегральное наследие Аристотеля, непосредственно комментированное Аверроэсом и принятое некоторыми латинскими фи-

---

[1] M Grabmann, Studien цит изд, стр 83—86

[2] Там же, стр 87

[3] Там же, стр 90

[4] M Grabmann, Das Aristotelesstudium in Italien zur Zeit Dantes, в «Deutsches Dante Jahrbuch», 23 Bd, новая серия — т 14, Веймар, 1941, стр 60 и далее

[5] Гандильяк называет Данте «псевдотомистом» (A Forest, F Van Steenberghen, M de Gandillac, Le mouvement doctrinal du IXe au XIVe siècle, цит изд, стр 403), а Данте и Петрарку изображает как две явно антагонистические тенденции (там же, стр 409)

[6] E Wechssler, Mittelalter und Renaissance in Dantes Commedia, цит изд, стр 213

---

[1] K Voßler, Die göttliche Komodie, Bd I, t I, Heidelberg, 1907, S 157 У Фосслера нет ясного понимания философского направления Абеляра и Авиценны Материалистическое отражение объекта в понятии, находимое им у этих философов, он считает нужным противопоставлять номинализму под названием «концептуализм» (там же, стр 156) Такое обычное в идеалистической истории философии различение приводит к тому, что противополагаются взгляды на деле единые

[2] Нарди (B Nardi, Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano, 4, 1912, p 239) указывает на одно место, относящееся к Сигеру («Рай», песнь X, 136—138) и обнаруживающее более точное знание его учения

То вечныи свет Сигера, что читал
В Соломенном проулке в оны лета
И неугодным правдам поучал

Нарди в основном верно показывает влияние аверроизма и неоплатонизма на Данте, хотя и недостаточно различает сущность этих влияний

[3] P Mandonnet, Siger de Brabant, vol I, p 144, строки 12 и далее «По эту сторону находятся, в частности и особенности, Александр Афродизийский, Аверроэс и Сигер Брабантский Другую категорию представляют Иоанн Филипон, Симплиций, Авиценна, Альберт Великий и Фома Аквинский»

[4] Там же, стр 149, прим 1 «Асин-и-Паласио признает, что этот тезис кажется парадоксальным, и это наименьшее, что о нем можно сказать по моему, он лишен всякого основания»

[5] Там же, стр 155—156, прим 2 « и когда Мунк выдает за „неоплатонические теории' гипотезу о разуме сфер, находящихся между первым двигателем и миром, или об „универсальной эманации, посредством которой движение непосредственно сообщается со всеми частями мироздания, вплоть до высшего мира ', — он заблуждается относительно теории, несомненно принадлежащих Аристотелю» «Аверроэс извлек из принципов Аристотеля те выводы, которые в них содержатся»

лософами без изменений»[1]. Мандоннэ недостает понимания, что еще Аверроэс пошел дальше в решении тех проблем, решить которые не дала Аристотелю его идеалистическая концепция. Кроме того, он не понимает связи между аверроизмом и классовой борьбой, между историческим развитием и отношением Аверроэса к народным движениям, о которых он трактует уже в своем сочинении «Рассуждение, выносящее решение »

Грабман[2], открывший комментарий Сигера к Аристотелю, отдает себе отчет в том, что там берется под защиту аверроизм: «После Аристотеля автор чаще всего цитировал Аверроэса; комментатор, занимающий во всех этих «Вопросах» определенную позицию, отмечает данную обработку учения Аристотеля печатью аверроизма. Он цитирует также других арабских философов, больше всего Авиценну. Но взгляды Авиценны во многих случаях им отвергаются»[3]. Леа Перуджини принимает трактовку Ван-Стеенбергена. Перуджини заявляет, что на основании новых (мнимо новых) документов следовало бы установить, будто Сигер переходил от чистого аверроизма к аверроизму весьма умеренному. Он якобы усвоил даже некоторые основные принципы чистого томизма По мнению Леа Перуджини, латинский аверроизм надо рассматривать, как синтез учений Ибн-Рошда и Фомы Аквинского Все же она приводит мнение Фомы, что Сигер «подвергался великой опасности впасть в рационализм, разрушающий веру»[4]. Она спрашивает при этом, какому же принципу следовал Ван-Стеенберген в своих переводах и изложениях[5]. Манзер понимает, что Фома вел борьбу против *нехристианских* положений Сигера На его взгляд, латинский аверроизм Сигера «продолжал двигаться по пути Аверроэса»[6].

Де Вульф далек от позднейших сомнений Жильсона и Ван-Стеенбергена в том, действительно ли «латинский аверроизм» следует Аверроэсу Он правильно видит отличие аверроизма от томизма в применении учения о вечности движения и мира, включая интеллигенции и виды материального мира, чем, помимо прочего, обусловливается общий детерминизм. В учении о морали счастье получило земной, природный смысл Для латинского аверроизма типично учение о единстве человеческого интеллекта в понимании Ибн-Рошда, то есть как форма монизма, ведущего к отрицанию бессмертия души Другое влияние исходит от Авиценны и охватывает часть учения об интеллигенциях, «чуждую философии Аверроэса»[1] и содержащую больше следов неоплатонизма

В противоположность Мандоннэ и Грабману[2] первый издатель рукописей Сигера, Ван-Стеенберген, пытается включить Сигера Брабантского в ряд верных церкви средневековых католических теоретиков вместе с Альбертом и Фомой[3].

В его интерпретации[4] Сигер становится томистом. Ван-Стеенберген утверждает, будто уже современные Сигеру свидетельства были «неблагоприятны» для гипотезы о его радикальном аверроизме[5] Ввиду того что для Ван-Стеенбергена история философии не имеет ничего общего с историей

---

[1] P Mandonnet, Siger de Brabant, vol I, p 160, строки 5—8 Понятие «интегральности» Ван-Стеенберген употребляет в ином значении У Мандоннэ оно вполне определенно означает использование Аристотеля, не согласующееся с церковным учением, Ван-Стеенберген отрицает элементы гетеродоксии в сочинениях Аристотеля

[2] Грабману чуждо дешевое самодовольство, с которым Этьен Жильсон при случае празднует шумную победу задним числом Жильсон вспоминает картины некоторых средневековых художников, изображающие Аверроэса у ног Фомы Аквинского (описание произведений средневекового искусства, связанных с Аверроэсом, см у Ренана) Он «отдал бы все триумфы св Фомы за этот знак глубочайшего отклика, в котором вместе с радостью освобождения выражается братское сострадание христианской души» (E Gilson, L'esprit de la philosophie médiévale, II, Paris, 1932, p 237)

[3] M Grabmann, Neu aufgefundene «Quaestionen» Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles, цит изд, стр 114

[4] L Perugini, Il tomismo di Sigeri di Brabante e l'elogio dantesco, в «Il Giornale dantesco», Fiorenza, 1933, p 107, 120, 137

[5] Там же, стр 139

[6] G M Manser, Das Wesen des Thomismus, Freiburg (Schweiz), 1935, S 9, 624

[1] M de Wulf, Histoire de la philosophie médiévale, part II, 1936, p 360—361

[2] Отмар Диттрих не подвергает сомнению аверроизм Сигера (O Dittrich, Geschichte der Ethik, Bd 3, Leipzig, 1926, S 238)

[3] Декорт, напротив, полагает, что влияние аверроизма приняло в то время такие огромные размеры, что еще и поныне интерпретаторы Аристотеля (например, его учения об интеллекте) искажают его на аверроистский лад (M De Corte, La doctrine de l'intelligence chez Aristote, в Bibliotheque d'histoire de la philosophie», Paris, 1934 Рецензию на нее см в «Recherches de la théologie ancienne et médiévale», 7 année, Louvain, 1935, p 437). Декорт советует вернуться к интерпретации Аристотеля, данной Фомой Аквинским, чтобы избавиться от современного, так сказать, «аверроизма»

[4] Одна из наиболее известных работ Ван-Стеенбергена — F Van Steenberghen, Les études médiévales, в «Revue neoscolastique de philosophie», part 42, Louvain, 1939 (p 272—273) — не примыкает к такой интерпретации, совершенно извращающей факты

П Виньо (P Vignaux, La pensée au moyen-âge, 2 éd, Paris, 1948, в «Collection Armand Colin, Section de Philos», No 207, p 80) ставит вопрос как могли Сигер Брабантский и его сторонники «в условиях засилия христианства, в век всеобщей религиозности проповедовать осужденные в 1270 году тезисы»? Он не рассматривает причин, которые привели к этому, и, подводя итоги, говорит, что их философия — «это концепция мира и человека, противоречащая откровению» (там же)

[5] F Van Steenberghen, Erkenntnislehre, Philosophia Lovaniensis, Bd. II, S 728, и его же, Les etudes médiévales, p 269 В последней работе он утверждает, что суждение Данте о Сигере происходит не из его незнания, а, напротив, из точного знания — знания о том, что св Фома имел большое влияние на Сигера В доказательство приводится в первую очередь комментарий к аристотелевои «Метафизике» Однако выборочно данные Ван Стеенбергеном тексты Сигера не подтверждают этих выводов Эти отрывки из сочинений Сигера подчеркивают его аверроизм едва ли не сильнее, чем даже те работы, опубликованче которых является большой заслугой Мандоннэ

общественных отношений, он основывается на поверхностном истолковании Данте Таким способом Ван-Стеенберген конструирует «историю развития» Сигера Оно происходило якобы под влиянием Фомы Аквинского и его яростной полемики против теории активного разума, заставившей Сигера «сдать свои самые решающие позиции»[1] Ван-Стеенберген даже говорит «Начав аверроистскими тезисами, он кончает позициеи, близкой к Фоме Аквинскому»[2]

Вместо наименования, которое Мандоннэ дал всему направлению, отстаиваемому также Сигером — «латинский аверроизм», — Ван Стеенберген предлагает более неопределенное выражение «интегральный аристотелизм» К нему присоединяется Готье[3]. Сущность этого обозначения сводится у Готье к преуменьшению важности того развития достижений аристотелевой мысли, которым наука обязана Авиценне и Аверроэсу[4] Позднее Ван-Стеенберген, по-видимому, захотел внести сюда уточнение, называя антицерковное направление (которое он все-таки признал у Сигера хотя бы в какой то его период) *радикальным* аристотелизмом[5] Ван Стеенберген намерен был подчеркнуть этим, что еще до того, как стали известны комменгарии Аверроэса, существовал «языческий рационализм» Но невозможно относить этот рационализм к началу XIII века и недопустимо закрывать глаза на значение Ибн-Рошда для извлечения радикальной философской тенденции из учения Аристотеля

Бруно Нарди выдвинул весомый исторический аргумент против толкования, которое дает Сигеру Ван-Стеенберген, этот аргумент Ван-Стеенберген обходит молчанием даже в последних своих работах, хотя и знает о его существовании Нарди исследовал несколько сочинений Августина Нифского — итальянского философа, бывшего в молодости последователем Сигера Под давлением все новых нападений на взгляды Сигера Августин Нифский в конце концов от него отступился Нарди высказывает самое простое соображение как был бы счастлив нифский учитель, если бы он мог заявить, что Сигер, как это считает Ван-Стеенберген, освободился от груза своих прежних еретических взглядов и обратился к томизму Однако, замечает Нарди, Августину Нифскому ничего не известно об этой предполагаемой перемене в убеждениях брабантского учителя Зато он говорит о multi tuti sequates, о многочисленных приверженцах Сигера Чтобы отделить себя от них, он пытается отойти от их осуждаемых как еретические взглядов, от «вечного учения Аверроэса»[1]

Грэфф выделяет в «Вопросах к „Метафизике“» ценный материал, нуждающийся в разъяснении Ввиду того что он ставит себе целью подкрепить тезис Ван-Стеенбергена, его материал, ведущий к противоположным заключениям, приобретает особо доказательную силу Грэфф предпринимает обозрение источников, привлеченных для истолкования Аристотеля Прокл цитирован шесть раз, «Книга о причинах» («Liber de causis») упомянута четыре раза Двадцать раз Сигер дословно использует выдержки из Авиценны В первых шести «вопросах» введения имя Ибн-Сины не упомянуто, но его влияние несомненно Об Ибн-Рошде Грэфф пишет следующее Аверроэс — «комментатор par excellence» (по преимуществу — *Перев*) — цитирован 43 раза, часто автор испытывает его влияние или по крайней мере приводит его в свидетели[2] Воздействие Альберта и Фомы должно было быть умеренным В седьмом «вопросе» введения имя Фомы действительно упомянуто и есть несколько ссылок на него Однако заключительный вывод Сигера отвергает томистский дуализм Порядок, закономерность, ratio бытия, по Сигеру, «созвучны» всему сущему[3]

Отброшено принижение материального бытия, отвечающее томистской концепции об аналогии[4] Именно с этои точки зрения при неоднократных ссылках на Аверроэса отвергаются также Альберт и «Liber de causis» Сам Авиценна подвергается критике, ибо и у него не всегда последовательно проведена идея тождественности понятия и вещи[5] Дословно приведен дуалистический тезис теологической «Summa» Сигер тут же опровергает ясно выраженное в этом тезисе идеалистическое содержание

---

[1] F Van Steenberghen, Erkenntnislehre, Philosophia Lovaniensis, Bd II, S 732

[2] Там же стр 702

[3] R A Gauthier, Trois commentaires «averroistes» sur l'Ethique a Nicomaque, цит изд, стр 187, 269

[4] Ф Ван Стеенберген, оценивая работу D J B Hawkins, A Sketch of Mediaeval Philosophie, London, 1946, не соглашается с тем, что аверроисты XIII века названы там скрытыми рационалистами, по его мнению, этот взгляд «ныне всеми отброшен» (F Van Steenberghen, Comptes rendus, в «Revue philosophique de Louvain», part 45, Louvain, 1947, p 377

[5] См A Forest, F Van Steenberghen M de Gandillac, Le mouvement doctrinal du IX[e] au XIV[e] siècle, цит изд, стр 282, 283

[1] B Nardi, Sigieri di Brabante, цит изд, стр 31

[2] C A Graiff, Siger de Brabant, Quaestions sur la Metaphysique, p XXVIII

[3] Там же, стр 22 «Точно так же смысл бытия не может быть смыслом привнесенным ибо всякий смысл есть смысл бытия, так что смысл сущего созвучен всем смыслам бытия»

[4] A K Specht, Der Analogienbegriff bei Kant und Hegel, Koln, 1952, S 10

[5] C A Graiff, Siger de Brabant, Quaestions, p 14, 20 «Некоторые утверждают, что вещь существует вследствие расположения [в пространстве], приданного ее сущности, так что, по их мнению, вещь и сущее — не одного и того же порядка бытие есть нечто приданное сущности Таково мнение Альберта комментатора В «Книге о причинах» этот вопрос решается иначе, а именно что вещь имеет бытие от своего первичного начала, это самое первичное есть то, что происходит от самого себя, а то, что происходит от са-

По-видимому, «Вопросы о „Метафизике“» написаны *после* осуждения 1270 года, поэтому Сигер иногда прячется за перетолковыванием текстов, ставя на голову их безупречно томистский смысл Вот что такое это «приближение к Фоме», которому Ван-Стеенберген придает столько значения.

В своих более поздних высказываниях по поводу возражений, которые были выдвинуты против него, Ван-Стеенберген старательно затушевывает мнимое сближение Сигера с Фомой, хотя это было одним из главных антиаверроистских положений исследователя Он сводит влияние Аверроэса исключительно к влиянию его учения о разуме, к «монопсихизму»; все остальное исходит от Аристотеля; но к участию в формировании взглядов Сигера допускается также «неоплатонизм» Прокла и Авиценны. Чтобы упрочить свою позицию, Ван-Стеенберген приписывает Аверроэсу оспариваемое большинством исследователей безверие. Зато Сигер превращен в «глубоко верующего». Самостоятельного значения Аверроэс не имеет: Комментатор лишь помог Сигеру понять Аристотеля, своих же мыслей отнюдь не передал. Однако верующего Сигера Ван-Стеенберген противопоставляет как сторонника антицерковного, радикального аристотелизма христиански-ортодоксальному или умеренному аристотелизму Бонавентуры, Альберта и Фомы [1]; это уже прямое противоречие даже в формально-логическом смысле Даже обычно весьма вдумчивый Бурже упоминает о связи между Аристотелем и Александром Афродизийским, Аристотелем и Аверроэсом (рядом с которыми, по его мнению, можно поставить Фому) лишь по поводу аристотелевской концепции активного разума [2].

Наконец, высказываются такие мнения, от которых вынужден отмежеваться и Ван-Стеенберген. Дюэн отыскивает у Сигера пламенную приверженность к ортодоксально церковному пониманию божественного провидения Аверроэс у Сигера, «так сказать», никогда не цитируется Хотя у него и встречаются черты

мого себя, имея бытие, это и есть то, что происходит от себя, точно так же и сущность вещи идет от самой себя, и именно этим вещь и отличается от бытия»

«По этому поводу должно сказать Авиценне, что он заблуждался, думая, что бытие и вещь обозначают различные сущности из-за того, что они обозначают их различным способом»

[1] F. Van Steenberghen, The philosophical Movement, цит изд, стр 88, 89, 91: «По моему мнению, в отличие от ортодоксального или умеренно аристотелизирующего христианства Бонавентуры, Альберта здесь приходится говорить о гетеродоксальном аристотелизме, находящемся в оппозиции к Фоме»

[2] Бурже доказывает неотделимость платонического Аристотеля от неплатонического, причем его занимает по преимуществу развитие в сторону неплатонического сенсуализма (см L Bourgey, Observation et expérience chez Aristote, в «Bibliotheque d'histoire de la philosophie», Paris, 1955, p 11, 17, 65, 78).

аверроизма, которые Дюэн превращает в неоплатонические, но следует сказать, что это не собственные взгляды Сигера, а только «лояльные усилия интерпретировать философию Аристотеля». Вечность мира и другие антицерковные положения «интегрального аристотелизма» в соответствии с этим получают вполне христианскую окраску Дюэн уверяет, что осуждения 1270 и 1277 годов были направлены не против убеждений Сигера, а исключительно против «Аристотеля и его арабских комментаторов» [1] Ван-Стеенберген предоставляет другим критиковать эти утверждения. Он лишь отмечает, что эти «оптимистические выводы» [2] не проверены На самом же деле утверждения Дюэна — всего лишь гротескно преувеличенные претензии самого Ван-Стеенбергена Мэри Мак-Лауглин не поддалась в такой степени этому влиянию С ее точки зрения, Сигер защищал в 1270—1277 годах прежде всего свободу мысли; философия вступила в борьбу против упорствующей теологии и начала свой путь, исполненный самоотверженности и жертв [3]. Исследовательница признает противоположность взглядов Сигера церковному правоверию и отвергает метод Ван-Стеенбергена, считая эти вопросы бесспорными По поводу проблемы двойственной истины Мэри Мак-Лауглин замечает, что такой упрек выдвигали против Сигера его враги. Уже давно стало обычным отделять теологию от естественных наук; так поступали и Аделярд Батский, и Альберт; Сигер лишь сделал из этого разделения более последовательные выводы Мэри Мак-Лауглин отстаивает независимость философских дисциплин от какого бы то ни было вмешательства со стороны теологии и признает, что в дело освобождения мысли от церковных пут XIII век внес значительный вклад [4].

Даже сам Грабман отступил в конце концов перед агрессией неотомистов В многочисленных более ранних научных работах этого ученого мы не находим ничего, что говорило бы о его согласии с Ван-Стеенбергеном. Но позднее, в статье по поводу чествования Пельцера, Грабман назвал доказательства Ван-Стеенбергена убедительными [5] Он по-прежнему указывает на существование различных философских партий внутри

[1] I I Duin, La doctrine de la providence, в «Philosophes médiévaux, part III, Louvain 1954, p 460

[2] F Van Steenberghen, Nouvelles recherches sur Siger de Brabant et son école, p 135 136

[3] Mary M McLaughlin, Paris masters of the thirteenth and fourteenth centuries and ideas of intellectual freedom, в «Church History», v. XXIV, 1955, p 196

[4] Там же, стр 198, 200 Хотя здесь и не хватает критики Ван Стеенбергена, следует отметить, что все же автор указывает на различие антифеодального светского и феодального теологического мировоззрения Подчеркнуто также противоречие между рациональным мышлением и верой в чудеса.

[5] M Grabmann, Jacob von Douai, ein Aristotelskommentator zur Zeit des hl Thomas von Aquin und des Siger von Brabant, в «Mélanges Auguste Pelzer», цит изд, стр 389

факультета свободных искусств [1], но без всяких комментариев излагает мнение Ван-Стеенбергена, будто личные взаимоотношения между Петром Альвернийским и Сигером Брабантским привели «к изменению научных взглядов последнего в томистском духе» [2] Таким образом, на склоне лет Сигер якобы капитулировал перед направлением, борьбе с которым посвятил большую часть своей деятельности Грабман показал отличие основного принципа аверроизма от христианства Его концепция способствует верной оценке Сигера «Школа» Ван-Стеенбергена превращает материалиста Сигера в томиста Глубокий научный ум Грабмана проявляется даже в «Mélanges Auguste Pelzer». В открытых им «Вопросах» Жакоба из Дуэ цитируются «Авиценна и особенно часто Аверроэс-комментатор и Фемистий» [3] В одном из «вопросов» спрашивается, вечен ли спекулятивный разум; это «несколько напоминает по характеру мышления гетеродоксальный, находящийся под аверроистским влиянием аристотелизм» [4]: « уже при допущении, что род человеческий вечен, можно говорить о вечности intellectus speculativus» [5]. Подчеркивается интеллект единичного, отдельного человека смертен. И все-таки Грабман называет систему взглядов Жакоба из Дуэ томистской Зависимость знания от phantasmata, от явлений, он толкует как зависимость от внутреннего опыта Раньше это было бы невозможно у Грабмана, зато это согласуется с Ван-Стеенбергеном

Доказывая аверроизм Сигера, Мандоннэ привлекает, помимо известных ему тогда сочинений, важный документ — осужденные в 1277 году тезисы его учения; Ван-Стеенберген почти не уделил им внимания. Но как раз учет исторической ситуации показывает всю ненаучность утверждений Ван-Стеенбергена. Верное церкви духовенство в 70-х годах XIII века выставило против Сигера Брабантского обоих крупнейших теоретиков, находящихся в ее распоряжении. В 1269 году вопреки университетским правилам Фому дважды вызывали в Париж, чтобы укрепить пошатнувшийся антиаверроистский фронт В это время он написал «De unitate intellectus», род памфлета, на который Сигер ответил своими «Quaestiones de anima intellectiva» Этот спор Сигера и Фомы Мандоннэ называет самым выдающимся событием в духовной жизни XIII века Между 1273 и 1276 годами Альберт получил присланные ему в Кельн тезисы Сигера, осужденные в 1270 году Тампье, к этому времени их число возросло еще на два Альберт должен был возобновить поход против аверроизма (Фома Аквинский умер в 1274 году) и ответил Сигеру сочинением «De quindecim problematibus» Поистине, борьба между латинским аверроизмом и идеалистической схоластикой была столкновением двух антагонистических культур в европейском средневековом обществе Сигер представлял своей материалистической философией основы мировоззрения всех антифеодальных направлений Со времен Фараби это был путь социального и культурного прогресса Альберт и Фома отстаивали по преимуществу враждебную науке идеологию средневековых господствующих классов Несомненно, что на стороне теоретиков антифеодальной оппозиции было духовное (идейное) превосходство, ибо за ними было будущее Несколько столетий Сигер оставался забытым, но его литературное наследие, которое изучается все глубже, свидетельствует, как важен был его вклад в развитие общества и науки

Продолжая дело Аверроэса, Сигер Брабантский возводил стройное здание науки, фундаментом которого были философские материалистические взгляды Важнейшие положения Сигера были направлены против идеалистической схоластики и поэтому были опорой антифеодальной идеологии Насколько можно судить по извлечениям, его высказывания об обществе в комментариях не сохранились, комментарии Сигера к «Политике» Аристотеля, о которых пишет Дюбуа, еще не найдены Но антицерковные, ведущие к атеизму выводы из его учения уже определяют социальное значение латинского аверроизма В тезисах Тампье 1277 года ясно обнаружилась общественная суть всей философии Сигера

Даже в «Вопросах к „Физике“» — принадлежность которых Сигеру, правда, оспаривается — изложено воззрение на единство материи и формы [1] Разделение объективной реальности на материю и форму составляет, как мы уже писали, одну из важных сторон философии Аристотеля, и в этом он продолжает Платона Материализм Ибн-Сины и Ибн-Рошда выражается именно в их попытке преодолеть дуализм в отношении к объективной действительности В указанном же смысле и Сигер исследует положение Аристотеля о том, что все противоречия исключают друг друга, пытаясь раскрыть эту центральную проблему на основании данного положения. Материя и форма не могут находиться в отношении взаимоисключающих противоположностей, *потому что* они являются единством Сигер рассматривает их как нечто противоположное, противоречивое, но друг от друга неотделимое и друг друга взаимопроникающее

[1] M Grabmann, Jacob von Douai, цит изд, стр 392
[2] Там же, стр 393, 394
[3] Там же, стр 401
[4] Там же, стр 402
[5] Там же, стр 403

[1] F Van Steenberghen, Siger de Brabant, premier volume les oeuvres inédites, в «Les Philosophes Belges», part XII, Louvain, 1931, p 184. (I том содержит латинский текст «О душе», фрагменты и краткое изложение других известных комментариев), «faciunt unum per se» Циммерман (цит. соч, стр 141) в согласии с Аннелизои Майер считает этот текст аутентичным текстом Сигера.

Сигер пользуется аристотелевскими понятиями материи, формы и лишенности Отношение между единичным и всеобщим, понятием и объективной реальностью, вечностью материи и возникновением и становлением единичных предметов не может быть понято посредством формальной логики, а лишь с помощью логики диалектической Так как в силу социально-исторических условий весь домарксовый материализм в основе своей был недиалектическим, Сигер мог лишь приближаться к решению этих диалектических проблем То, что Сигер называл материей, имело одновременно два различных значения С одной стороны, это, в аристотелевском смысле, носитель формы, с другой стороны, еще со времени Аверроэса материя стала рассматриваться также и как сущность объективной реальности Путь к этому пониманию лежит через концепцию неразрывной взаимосвязи материи и формы Поэтому Сигер в трактате «De Generatione» исследует вопрос, может ли существовать первоматерия, лишенная всякой формы Так как разрушение одной вещи всегда приводит к возникновению другой, Сигер делает вывод, что существование материи, лишенной какой бы то ни было формы, невозможно Он ссылается на Аристотеля и на комментарий Аверроэса к первой книге «Физики» [1] Форма преходяща, а материя, принимающая все новые и новые образы, вечна, в силу этого ей, по Сигеру, принадлежит примат Сигер отрицает мысль Платона, что формы, или идеи, имеют независимое от материи существование, вследствие этого разделение на материю и форму для него вообще начинает стираться Материя и форма различны как понятия, говорит он в «Вопросах к „О душе“», но не как бытие [2] Сигер хочет этим сказать, что материя и форма могут различаться лишь логически, понятийно Все, что познается, заключает Сигер, опираясь на Аристотеля, познается соответственно своей форме, то есть своим особенностям, как единичный предмет Но превращения происходят в силу качеств, присущих «материи»

Для Сигера материя и форма стали единством, и поэтому аристотелевский отрыв формы от материи теряет значение Отсюда следует, продолжает Сигер свою мысль, уже не ссылаясь на Аристотеля, что материя сама есть всеобщее понятие, ибо оно формулируется сознанием Мы не можем представлять себе материю непосредственно, а приходим к этому представлению обходным путем, через форму Итак, материя, взятая сама по себе, — это универсальная, всеобщая категория Сигер исключает, таким образом, концепцию, по которой природные тела содержат наряду с формами конкретную, осязаемую и, так сказать, отделимую от формы материю [1] По его взглядам, материя есть категория, охватывающая единичные предметы и все их формы в процессе изменения Он опирается при этом (насколько я понимаю) на одно замечание Аверроэса в комментарии к «О душе» (III, 9) [2], где сказано, что ни одна форма вне материи не может иметь субстанции и не может быть мыслима отдельно от материи Взгляд на материю как всеобщее понятие — materia est universalis — сформулирован Сигером

Сигер вполне последователен, не допуская различия между бытием и сущностью (Sein und Wesen) Отрыв бытия от сущности является лишь иным выражением все того же разграничения материи и формы в платоническом смысле — самостоятельного бытия идей вне природы Грабман, открыв комментарии Сигера к Аристотелю, опубликовал отрывок из «Вопросов к „Метафизике“», в котором рассматривается именно эта проблема Сигер спорит здесь с Альбертом и Фомой, называя их «Альбертом-комментатором и братом Фомой» Против дуализма, установленного им у Альберта и Фомы, Сигер выдвигает единство бытия и сущности Грабман понял, что эти «Вопросы» — документ, запечатлевший основные противоположные принципы в среде схоластов, расхождение между материалистами и идеалистами Исследуя проблему, заключается ли сущность материальных вещей в них самих или же она вносится в них извне, Сигер полемизирует с Альбертом и Фомой [3] Альберт утверждает в духе схоластического идеализма, что материя, на основе присущего ей предрасположения, получает свою сущность извне Сигер справедливо видит источник этого мнения в «Liber de causis», то есть в основополагающей для теологов книге Прокла Он возражает, что бытие, существование вещей, составляющих объективный реальный мир, само приводит к их сущности, тогда как нет ничего, что подтверждало бы воззрение, по которому предмет и бытие означали бы два

---

[1] F Van Steenberghen, Siger de Brabant, vol 1, p 275

[2] Там же, стр 50 «Материя и форма различны по смыслу, но не по отношению к бытию»

[1] Вопрос 16 книги I «О душе» гласит «При определении естественных предметов кладется ли в основу материя чувственная?» Самое важное место, где определена материя как категория «В другом случае я говорю, что материя является всеобщей, так как она воспринята, и все воспринятое находится в соответствии с воспринятым смыслом всеобщего отсюда следует, что материя, так как она воспринята через форму, сама по себе всеобща»

[2] Averroes, De anima, III, 9 p 106 D « разум воспринимает эти формы только вместе с материей Плоть не существует вне материи и воспринимается разумом вследствие каких то форм только вместе с материей, что и заставляет сам разум воспринимать ее в различных положениях, и, таким образом, получается, что формы не существуют вне материи»

[3] M Grabmann, Neuaufgefundene «Quaestionen» Siger von Brabant, цит изд, стр 133 «Относится ли сущность или бытие в явлениях, имеющих причину, к сущности явлений имеющих причину, или же они служат каким-то придатком к их сущности? Имеет ли сущность, поскольку она сущность, причину или Судьбу, поскольку существует сущее, имеющее причину в чем нибудь?»

различных принципа [1]. Фома утверждает, что лишь первичное просто, реальные же вещи неспособны к действительному единству. Сигер не принимает этого вывода, ибо мир материальных вещей смешивается в нем с потусторонними понятиями. Он аргументирует свою позицию ссылками на Аристотеля, Цицерона и Комментатора. Со времени Ибн-Рошда латинский аверроизм отстаивал безусловную самостоятельность материи, ее бытие на основе собственных закономерностей, поэтому ссылка на единство вещей по ту сторону реальности не имеет для Сигера цены, и он опровергает Фому очень кратко. В этом решающем вопросе Сигер критически относится и к Авиценне. Сигер упрекает Авиценну в том, что, пользуясь понятиями, тот не отличает те из них, которые относятся к различным вещам разных родов, от тех, которые относятся к различным вещам одного рода [2]. Сигер вменяет ему в вину и то, что он неправильно формулирует существенное единство бытия и вещей. Ибн-Сина не пошел дальше начала пути к познанию единства материи и формы; поэтому, пишет Сигер, Аверроэс, продолживший разработку относящихся к этому вопросу положений, полученных от предшественников, неоднократно полемизировал с ним [1].

О единстве бытия и сущности Сигер пишет также в «Вопросах к „О душе"». Он исследует проблему — в какой мере логики и натуралисты способны воспроизвести сущность материальной действительности. Сигер начинает с натуралистов, ибо у них образование понятий с очевидностью определяется детерминированной объективной реальностью. Термин «детерминированность» — хотя и это понятие претерпевает в дальнейшем изменения и развивается — можно уже для того времени понимать как «закономерность». Детерминированная материя содержит в себе сущность вещей, которую пытается выразить натуралист. Чистый логик, напротив, формулирует понятия без связи с детерминированной материей посредством дефиниций, которые Сигер, в согласии с Аристотелем, называет ничтожной, неправдивой и пустой болтовней. Правильное понятие о материальных вещах, которое обязан дать натуралист, должно нам сказать, почему нечто существует. Чисто логические определения проходят мимо сущности вещей [2]. Сигер не принимает такой логики, которая отходит от материальной действительности. Чтобы представить вещи и их отношения, нужны понятия. Понятия эти одни и те же для естествоиспытателя и логика. Когда натуралист хочет представить единичные вещи, не прибегая к логике, он остается прикованным к единичным вещам, и понятия отношений становятся ему недоступными. Чтобы представить детерминированную материю во всей ее закономерности, надо идти путем естественной науки и путем логики. И та и другая, занимаясь одним и тем же предметом, приведут к одинаковым результатам, если натуралист будет применять средства логики, а логик будет придерживаться материальной действительности [3].

На примере из области медицины Сигер объясняет, что для того, чтобы дать определение телесного состояния в понятиях, надо провести исследование физиологических процессов. Конечно, физиология, как наука, была тогда еще в зачатке, но

---

[1] M Grabmann, Neuaufgefundene «Quaestionen» Sigers von Brabant, цит. изд., стр. 136: «Прежде всего я считаю, что в явлениях, имеющих причину, само бытие относится к сущности явлений, имеющих причину, а не является каким-то придатком к их сущности, так что вещи и сущее не обозначают двух понятий» В сочинениях чрезвычайно плодовитого Фомы Аквинского можно найти по этому вопросу очень много различных и неясных высказываний; тем выше Грабман ценит изложение данного места в «Вопросах» Сигера, чья ясная формулировка представляет собой важнейшее указание на то, как именно обосновывал Фома свой дуализм Грабман опубликовал по этому поводу сравнительно крупную работу в «Miscellanea Historiae Pontificiae» под названием «I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenco IIIe Gregorio IX», которая уже упоминалась нами Арманд Маурер исследовал текст о бытии и сущности, изданный Грабманом, и издал его вновь (A Maurer, Esse and Essentia, см «The Metaphysics of Siger of Brabant» в «Medieval Studies», vol. VIII, Toronto (Canada), 1946, p 68—86). Из своего исследования он сделал вывод, что Сигер «избрал себе в руководители Аристотеля, комментированного и интерпретированного Аверроэсом» (там же, стр. 86), отвергал Альберта как комментатора «Liber de causis» и проповедника взглядов Авиценны» [преодоленных Ибн-Рошдом. — *Г. Л.*] (там же, стр. 85), хорошо знал взгляды Фомы на бытие и сущность, но никак ими не воспользовался (там же, стр 89): «Он знал, что св. Фома идет своим независимым путем, но вклад, скрытый в онтологии ангелического доктора, остался ему неизвестен».

[2] M. Grabmann, Neuaufgefundene «Quaestionen» Siger von Brabant, цит. изд, стр 136. «Поэтому Авиценну подвели, как считает Комментатор в четвертой книге «Метафизики», два обстоятельства Именно, он не провел различия между именами, которые обозначают различные понятия, и между именами, которые обозначают одну и ту же сущность, но различными способами, и поэтому думает, что бытие означает какой-то придаток к сущности. Отсюда он сделал вывод, что при различном способе обозначения имеет место и различная сущность».

---

[1] В одном тексте, который Карра де Во приписывает Фараби, уже говорится, что «с естественнонаучной точки зрения для индивида сущность и бытие тождественны» Они, как переводит Макс Хортен, различны лишь с логической и метафизической точек зрения. См относящиеся сюда замечания из рукописи 425 Британского музея (цит. по рецензии Макса Хортена на книгу Carra de Vaux, Avicenne, Paris, 1900, в «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», Bd. 61, Leipzig, 1907, S. 236—237).

[2] F Van Steenberhen, Siger de Brabant, vol I, p 52

[3] Там же: «В качестве доводов я говорю, что все, что они определяют с помощью этих же самых начал, они определяют одним и тем же способом, истинно то, что не является атрибутом другого; но неистинно то, что связано с другим, поскольку это есть свое собственное бытие. Я говорю, что натуралист, не прибегая к логике, в единичных явлениях воспринимает субъект, что не относится к смыслу единичного явления».

речь идет о *принципе,* который уже в достаточной мере был подготовлен медицинским опытом Авиценны, Аверроэса и Шартрской школы Сигеру удается критиковать дуалистические формулировки Аристотеля о бытии и сущности лучше, чем Аверроэсу он указывает, что в решении вопроса о единстве материального мира Аверроэс допускает непоследовательные суждения, возвращающие к Платону Сигер показывает, каковы действительные отношения аристотелевских категорий субстанции, материи, формы и так называемого «сложно-составного» (das Zusammengesetze) в материальном мире

Не только в средневековом идеализме, но в большой мере также и в позднейшей естественной науке под субстанцией понимались отделенные от материи идеи, которые в естествознании до начала XIX века выделялись в некие особые «силы». Сигер спрашивает что приличествует именовать «субстанциеи» — материю, форму или нечто сложно-составное? Тем самым он ставит одну из основных проблем, связанную с номинализмом как ранней формой материализма С точки зрения номинализма, в противоположность идеалистическому реализму понятий, не понятие, не имя вещи, а сама материальная вещь есть действительность Аверроэс утверждает в своем *комментарии* к «Метафизике» (VIII, 7), что имя означает в первую очередь форму и лишь во вторую — целостность вещи Но у Сигера «субстанция» — уже не фиктивный носитель изменчивости материальной действительности, как у Аристотеля, а объективность и закономерность [1] Поэтому субстанция, в понимании Сигера, может одновременно означать материю, форму и сложносоставное Аверроэс — правда, лишь в некоторых случаях — применяет в процессе исследования понятие «субстанция» только к внешней форме, Сигер считает неверным такое выдвижение формы на первое место, ибо он отстаивает единство материи Сущность материальной действительности не исчерпывается, по Сигеру, внешней формой, но является прежде всего единством трех свойств материи, которые Аристотель отделил друг от друга своими неадекватными понятиями Аверроэс, стоя на номиналистической точке зрения, предлагает начинать познание с внешней формы; Сигер хочет быть более последовательным

Если имя какой-либо вещи действительно передает хотя бы одну сторону сущности какого-либо предмета, оно должно иметь отношение к целостной материи Если форма неотделима от материи, процесс познания также не может ограничиться исключительно *одной* стороной Сигер Брабантский критикует Аверроэса за то, что тот, намереваясь прежде всего передать в понятии форму, в подобных случаях придает еще термину «форма» смысл платоновских идей Сигер считает, что он защищает Аристотеля от Платона и даже от Комментатора Он не замечает при этом, что сам он понимает единство материи лучше, чем Аристотель и Ибн-Рошд, хотя последний уже начал очищать теорию познания Аристотеля от примесей философии Платона [1] В остальном же Сигер хорошо знаком с аверроистской точкой зрения, которую он противопоставляет платонизму В «Вопросах к „Физике“» Сигер показывает принципиальное различие между Аверроэсом и Платоном Комментатор видит причину изменения форм в *самих вещах* Платон переносит эту причину на самодовлеющую, отделенную от материи форму, а это — концепция, совпадающая с ходячими идеалистическими взглядами ортодоксальных теологов Сигер поэтому не может воздержаться от того, чтобы не назвать тезис Платона «заблуждением» [2] — заблуждением по отношению к природе Сигеру не надо было преодолевать какие-либо трудности, когда он, отстаивая материалистическую точку зрения, определял материю как понятие Материя — это понятие, которое охватывает совокупность *единичных предметов Поэтому он не признает идеальной* материи Авицеброна, которую тот находил в «источнике жизни» («fons vitae») Под материей, пишет Сигер в другом трактате — о третьей книге «О душе», понимается объективная реальность Самое понятие «материя» не материально, ибо оно создано интеллектом, отражающим объективную реальность [3]

---

[1] F Van Steenberghen, Siger de Brabant, vol I, p 56 «Нужно понимать, что под субстанцией имеется в виду материя, форма и сложное, материя — это потенция для субстанции, и когда я говорю что что нибудь может быть в пассивном состоянии, я говорю, что это может быть субстанция»

[1] F Van Steenberghen, Siger de Brabant, цит изд, стр 58 «По этому Комментатор делает этот вывод из учения не Аристотеля, а Платона который дает определение идей и учит, что имя обозначает прежде всего формы такого рода Однако он, по видимому больше соглашается с мнением Аристотеля, что имя прежде всего обозначает нечто прибавленное»

[2] C A Graiff, Siger de Brabant Quaestions sur la Metaphysique цит изд, стр 382 «В материи заключено именно то, что непосредственно меняет материю И поэтому Комментатор говорит, что то что видоизменяет материю, и есть тело, имеющее активное качество, или является потенцией, которая действует при помощи такого тела Платон однако, допустил оплошность в двух вопросах когда он посчитал эти идеи причинами, порождающими это материальное и непосредственно его изменяющими, и когда посчитал эти формы отдельными качествами этого материального По Аверроэсу же, должно понимать, что в семени находятся некоторые природные качества, изменяющие материю, в которой они в какой то степени видоизменяются до конечной формы, и эти качества так возникающие в материи в результате действия и изменяющие ее, называются формои которая должна возникнуть в потенции» В рассуждении Сигера видно как он отмежевывается от неоплатонической «формы» доставшейся в философском наследии его поколению Этот вопрос разъясняли уже Ибн Сина и Ибн Рошд

[3] F Van Steenberghen, Siger de Brabant, цит, изд, стр 168, в «De anima», Codex 293, Oxford «Иные отличают материю интеллигибельную от материи чувственной, но это учение противоположно учению Аристотеля для которого интеллигибельная материя есть лишь абстракция чувственной материи Другие говорят о материи, как простой субстанциальной силе

Признание материальности мира является основой для научного исследования действительности Различение между объективной реальностью и ее отражением в понятиях — это одно из главных положений всякого материалистического воззрения Подобно Авиценне и Аверроэсу, Сигер стоит на почве учения о вечности мира, а так как это учение противоречит церковной легенде о сотворении мира, оно представляет собой один из тезисов, в которых расхождение с теологическими догмами выступает особенно характерно и ярко Философские рассуждения о материи, форме, субстанции, о «сложно-составном» и т д — это следствие и предпосылка принципиально антицерковных концепций

Сигер исследует вопрос можно ли утвердить на учении о сотворении мира учение о так называемом предсуществуюшем хаосе? Он исключает такую возможность, ибо не верил, чтобы из хаоса могли образоваться стихии (элементы) Но если и предположить, что хаос действительно предшествовал оформленному миру, то встанет вопрос существовал ли этот хаос извечно или же он был создан? Если, следуя учению церкви, признать, что миру предшествовал так называемый хаос, то Сигер не видит оснований, почему бы не признать вечным мир вообще Новое возникает лишь в материальном мире Если стихии, из которых, по взглядам Аристотеля, состоит мир, признать не вечными, то им должно предшествовать нечто иное, из чего они возникли Это были, следовательно, другие стихии, в которые превратились те, что были прежде, и этот процесс есть процесс становления Для этой концепции Сигера характерно, что он не настаивает на неизменности аристотелевских «стихий», возможность их становления является для него новым доказательством

(материя интеллекта), о материи, которая, кроме того, является принципом телесности (материя небесных тел), и о материи, которая есть принцип изменений, но это различение не затрагивает сущности материи как таковой оно связано с различием форм, которые материя способна принимать Итак, следует признать, что в интеллекте нет никакой материальной силы, ибо материальность и интеллектуальность друг друга исключают»

Оригинальный текст рукописи не переведен Ван-Стеенбергеном, а дан в более или менее пространном изложении Сигер цитирует Аристотеля, Аверроэса, Боэция и Дионисия Ареопагита (см также F Van Steenberghen, Siger de Brabant, v II, цит изд, стр 593) Указав, что Сигер отверг теорию одухотворенной материи, наследие Авицеброна, Ван Стеенберген пытается представить в правдоподобном виде развитие его в сторону томизма Однако и из его собственных рассуждений можно увидеть, что и в поздний свой период — трактат о третьей книге «О душе» принадлежит к раннему периоду — Сигер строго отличает сущность в понятии от сущности в действительности Логическая дефиниция никогда не может быть достаточным основанием для существования вещи Если Сигер иногда и трактует по идеалистически проблему высшей сущности, то это нисколько не затрагивает его материалистической концепции, ибо в своей аргументации он делает различие между системой взглядов, отвечающих вере, и системой взглядов, опирающихся на разум

вечности мира[1] Эту мысль он часто повторяет в своих сочинениях как исключительно важный тезис аверроизма Ван-Стеенберген указывает более тридцати таких мест в просмотренных им комментариях[2]

Несмотря на то что в тезисах 1277 года, о которых пойдет речь дальше, содержится много атеистических принципов, в комментариях и небольших своих работах Сигер сохраняет еще понятие бога При таком допущении мир по крайней мере «совечен» богу Сигер считает вечными материю, движение, время, возникновение и исчезновение и — в противоречии с этим взглядом — виды живых существ Мысль о неизменности видов вытекает у него, как у Аверроэса и Авиценны, из борьбы против теологического мировоззрения Утверждение, что человек вечен, надежнее всего исключает сотворение его, исключает догмат о первом человеке Эволюционные теории «Братьев чистоты» не проникают в средневековое материалистическое воззрение на человека В то время когда научное понимание действительного процесса развития было недоступно, любое допущение изменчивости видов открывало брешь для вторжения ненаучных измышлений Поэтому Аверроэс восставал против теории самозарождения и требовал, чтобы процесс возникновения таких живых существ, которые признавались самозародившимися, был изучен экспериментально Таким образом, учение о неизменности видов отвечало ступени развития науки в те столетия и делало возможным создание фундамента, на котором в дальнейшем могло строиться подлинно научное изучение явлений развития в природе

Ван-Стеенберген упоминает, что Сигера «не пугала» даже «идея циклического возвращения цивилизаций под влиянием вечного движения неба»[3] Следовательно, с учением о вечности видов у Сигера связана прежде всего мысль о возникновении и исчезновении различных цивилизаций То, что она принимает форму теории о циклическом возвращении, определяется неисторической точкой зрения современного ему материализма, которая господствовала еще и во французском и русском материализме XVIII века; лишь марксизм преодолел ее Во времена феодализма допущение возникновения цивилизаций и ухода их в прошлое было равнозначно учению о конце феодального общественного строя Поэтому и это положение было

[1] F Van Steenberghen, Siger de Brabant, vol I, p 272 « результат не может следовать за своей причиной, достаточной в процессе становления, каким образом можно понять, что это достаточная причина, а не результат? Причина, достаточная для (сотворения) мира, существовала извечно, как и первичное начало, следовательно, мир, который является результатом ее, вечен, как и она»

[2] F Van Steenberghen, Siger de Brabant, vol II, p 610 Учение о вечности мира излагается почти во всех сочинениях Ван Стеенбергена.

[3] Там же

прогрессивным Хотя в нем и говорится о влиянии вечного движения неба, но ни Сигер, ни Авиценна не понимали под этим астрологии, ибо в движении созвездий они видели проявление вечного движения вообще Надо отметить, что в споре о возможности возникновения движения Сигер решительно порывает с неоплатонической теорией эманации. У Авиценны и Аверроэса она еще формально сохранялась.

Сигер идет дальше. По его убеждению, Аристотель учил о вечности движения в прошлом и будущем. Сигер утверждал, что вера в начало или конец мира несоединима со взглядами естествознания и противоречит идее материальности мира[1]. Если движение производится первотолчком, который возвращает к представлениям неоплатоников об эманации, то тем самым, оставаясь последовательным, надо принять и учение о конечности мира[2]. Движение как таковое Сигер находит в концепции Аристотеля, и это движение есть «единство возможности и действия»[3].

Уже исследования Сигера о сущности материи показывают, что в понятии он видит отражение объективной действительности. В споре между номиналистами и представителями идеалистического реализма понятий он становится на сторону номиналистов. Для него первоначальное — это единичный материальный предмет. Понятие передает общие качества единичных материальных вещей В своих «Вопросах „О душе“» Сигер исследует вопрос, «находятся ли универсалии в интеллекте», и отвечает: лишь единичное находится в вещах. Вне сознания нет предмета, который мог бы представлять собой нечто общее для многих предметов. Интеллект, как он пишет в согласии с комментарием Аверроэса к XI книге «Метафизики», «собирает» в себе общие понятия из единичных вещей[4]. Понятие — в разуме; единичный предмет — в материальной действительности. Но Сигер не удовлетворяется этим. Он размышляет, как это согласуется с понятием о человеческой природе. Она не принадлежит лишь отдельному человеку, а представляет собой общее свойство всех людей Поэтому совокупность качеств, обозначаемых понятием «человеческая природа», не может находиться только в сознании, хотя это и есть общее понятие; она должна наличествовать и во внешнем мире[1]. Сигер заключает отсюда, что natura humana, поскольку она относится к самому человеку, не может быть ни обобщающим понятием, ни единичной вещью, ибо общее понятие вообще означает одновременно единичное и многое. Понятие существует в объективной реальности, в единичной вещи. В этом его материальное бытие В той мере, в какой сознание схватывает существенное в отдельной вещи, возникает общее понятие. Но как общее качество людей оно имеет все же, подобно всем этим универсалиям, объективное существование[2]. Оно есть поэтому в вещах и после вещей, in re et post rem. В единичных вещах содержится общее существенное качество и, в возможности, общее понятие. Когда это общее качество познано, интеллект усваивает его и формулирует понятие как таковое, содержащееся в возможности в отдельных единичных вещах[3]. Интеллект получает знание посредством отражения[4]. Создаются понятия посредством абстракций, которые в свою очередь служат предметом для дальнейшего процесса мышления, происходящего в сознании. В этом состоит деятельность интеллекта Она, с одной стороны, зависит от способно-

[1] F Van Steenberghen, Siger de Brabant, vol I, p 273, Вопрос 13. «Возникает вопрос, может ли быть какое-нибудь действие не из материи?» Это 2-й пункт решения вопроса В первом рассматривается мнение человека, чуждого естественным наукам, который выдвигает против знания веру и может прийти к принятию учения о сотворении мира

[2] Там же, стр. 215. «В данном случае, однако, мы сказали бы, что движение когда-то имело начало . мы можем даже сказать, что движение может когда-нибудь иметь и конец . и поэтому, так как мы считаем, что движение произошло путем эманации его от какого-то начала, то мы можем также считать, что оно само когда-то было уничтожено путем удаления от первоначала»

[3] Там же, стр 200

[4] Там же, стр 34: «Также Комментатор к XI книге общие понятия находятся в интеллекте, и они составлены из единичного с помощью души, а она делает из этого единое понятие»

[1] C A Graiff, Siger de Brabant, Quaestions sur la Metaphysique, цит изд , стр 380 «Итак, всеобщее, поскольку оно является всеобщим, находится в душе И, таким образом, человек и есть нечто всеобщее, ибо интеллект его является общим не потому, что общность находится в абстрагированной вещи, но потому, что она существует повсюду» Сигер разъясняет здесь понятие общего для единичных вещей, отношение вещи к communitas (общности) свойств

[2] F Van Steenberghen, Siger de Brabant, vol I, p 35 «Нужно сказать, что универсалии в соответствии с тем, что они являются универсалиями в действии, заключаются не в вещах, но в интеллекте Первое доказательство этого состоит в том, что человеческая природа, или человек в своей человеческой сущности, не представляет собой ни всеобщего, ни единичного, так как в понятии всеобщего заключается и единое и многое; человек же в своей человеческой сущности не является ни единым, ни многим, именно, если бы человеческая природа была многообразна, нельзя было бы отыскать человеческую природу в едином, равным образом, если бы по своей природе он был един, то ее нельзя было бы найти во многом И тогда всеобщее существует благодаря другому, что и является его проявлением Человек может существовать в единичном вне души и в душе, и, следовательно, он есть нечто всеобщее в соответствии с бытием, заключенным в единичном, а это несообразно, ибо его природа в частных случаях разделена в действии, всеобщее же едино; и поэтому необходимо, чтобы существовало всеобщее в соответствии с интеллектом»

[3] Там же· «И я говорю, что универсалии находятся в действии, так как то, благодаря чему что-нибудь, как, например, человек, является всеобщим в действии, есть всеобщее в интеллекте, а это и есть познание человека, которое находится в интеллекте Однако всеобщее в потенции, как, например, человеческая натура, не заключается в интеллекте, но понятие, благодаря которому происходит познание, находится в интеллекте, и это понятие является всеобщим»

[4] Там же, стр 172, Вопросы 13 и 14

стей материального тела, с другой — от человечества как вида, которому в целом присущ интеллект, а также форма образования понятий. Способ функционирования интеллекта одинаков, и образы, которыми интеллект пользуется, тоже одинаковы [1]. Из этого следует, что общие понятия в интеллекте правильно передают качества отдельных вещей. Но они суть сама природа вещей, и поэтому обобщающие понятия — это то же, что и единичные вещи [2]. Идентичность понятия и единичной вещи ничего не изменяет в том факте, что объективно существуют лишь единичные вещи [3]. Говоря о понятии, заключающемся в единичных вещах, мы имеем в виду их закономерность.

Об этом Сигер подробно говорит в «Quaestiones logicales» («Логических вопросах»). Он исследует этот вопрос и с другой стороны: какие, собственно, представления дают нам универсалии, понятия? Он отвечает: понятия имеют двойное значение. Это природа в том виде. как она существует в материальном мире, и в то же время — особенная форма и способ, посредством которых человеческая интеллигенция постигает эту природу. Единственная функция слов — выражать мысль. Таким образом, предмет, обозначаемый общим понятием, есть не что иное, как конкретная реальность. Понятие, заключающееся в разуме, — явление вторичное. Но абстрактный характер понятий позволяет им все же возвыситься над движениями, совершающимися в конкретном мире. Понятие, независимо от последующих изменений, обозначает качества предмета [4].

В каждой из своих работ Сигер вновь подчеркивает ту мысль, что понятие передает объективную реальность и ее сущность. Оно отражает природу реальности. В часто употребляемом Сигером термине «природа» уже нет ничего общего с платоническими «идеями», в которых понятие «природы» обесценивалось идеалистической трактовкой. Нет ни понятий, ни какой-либо «природы», которые существовали бы прежде интеллектуального процесса познания [5]. Природа, заканчивает формулировку своей мысли Сигер, осуществляет себя в единичных вещах. Ван-Стеенберген замечает, что опровержение платоновского идеализма и учения о предсуществовании идей и «натур» направлено против Альберта, хотя его имя и не называется. [1] Альберт приписывал универсальному понятию, существующему *до* вещей, участие в возникновении мыслей. Сигер отбрасывает эту концепцию и утверждает, что мышление вполне достаточно объясняется деятельностью интеллекта и проявляющими себя в нем образами-отражениями. Путь к возникновению понятий лежит через органы чувств. В «Вопросах к „Метафизике"», а также в рассуждении о воззрениях логиков и естествоиспытателей Сигер настойчиво указывает, что происхождение понятий надо искать не в логическом суждении, а в чувствах. Благодаря тому что единичные вещи материальны и доступны чувствам, возможно познание различий и закономерностей. Так как они находятся вне сознания, в материи, они могут быть восприняты сознанием через посредство чувств [2]. Материальное бытие, независимое от сознания, есть причина объективного познания [3]. Сигер упоминает о собирании образов, ведущем к зарождению понятий. Единичное впечатление, полученное чувствами, передает лишь свойства единичной вещи, обобщение же производится интеллектом посредством сравнения с другими единичными предметами. Сигер категорически отвергает, так сказать, психологически обосновываемое сомнение в объективности разума, ведущее свое начало еще от древних скептиков. Скептик ссылается на состояние грезящего человека, на обман чувств, на разноречивые суждения различных людей об одном и том же явлении и т. п. Такой скептицизм, утверждает Сигер, необоснован. Всякое частичное познание можно проверять другими знаниями. Если то или иное наше впечатление не опровергается более основательными впечатлениями, доставляемыми чувствами, мы получаем законную уверенность в существовании внешних объектов, о которых свидетельствуют

---

[1] F Van Steenberghen, Siger de Brabant, vol I, p 173

[2] Там же, стр 37 «В другом случае следует сказать то, что говорит Комментатор о всеобщем в потенции, когда говорит, что универсалии обладают качеством хорошего смещения, и поэтому он там же говорит, что прежде воспринимаются формы всеобщие, нежели единичные; всеобщее же находится в потенции и является не чем иным, как природой самой вещи, и оно обладает свойством хорошо смешиваться, ибо оно является тем же самым, что и единичное»

[3] Там же, стр 38, Вопрос 9 «Понятия идут своим путем».

[4] F Van Steenberghen, Siger de Brabant, vol II, p 577. См также P. Mandonnet, Siger de Brabant, vol II, p 55—61. особенно стр 57.

[5] P Mandonnet, Siger de Brabant, vol II, p 137, строки 6—14: «Но это истолкование состоит в том, что природа обусловливает действие, заключающееся в способности быть воспринятым разумом и способности воспринимать разумом, которое и есть интеллект в действии Это и есть деятельный интеллект и представления, которые по природе предшествуют этому действию И ответ на то, каким образом то и другое обусловливает действие восприятия, надо искать в III книге «О душе» Но здесь должно сказать, что всеобщее не является всеобщим до понятия и до воспринимания разумом, но этот процесс свойствен деятельно [интеллекту] Именно интеллигенция вещи, которая заключена в возможном, ибо она возможна и у субъекта, обладает свойством активного и деятельного [интеллекта]. И поэтому всеобщее не имеет по форме того, что всеобще от природы, которая обусловливает процесс восприятия»

[1] F Van Steenberghen, Siger de Brabant, vol II, p 577—578.

[2] M Grabmann, Neuaufgefundene «Quaestionen» Siger von Brabant, цит изд, стр 144. «И это нельзя получить посредством всеобщего и интеллектуального суждения, но посредством чувства, так как частное есть чувственное».

[3] Там же, стр. 577. «И опять-таки всеобщее, как и формы, имело бы бытие не только в процессе познания, но и в процессе существования вне души, помимо интеллекта»

чувства. Другими словами, вопрос о правильности, истинности нашего познания — это проблема различения разнородных впечатлений и понятий, воспринятых и сформированных интеллектом. Суждение, противостоящее найденному понятию, воспринимается как «сверхъестественное». Высшее свидетельство для уверенности в существовании вещественного объекта дает нам зрение, правильность которого следует проверять свидетельством других чувств [1]. Таким способом исключаются впечатления и мнения, оказывающиеся фантастическими. Контроль необходим для того, чтобы избежать ошибок, на которые указывал Зенон (род. 490 — ум. 430 до н э.) [2]. Предпосылкой является правильное функционирование чувств. Свидетельства, доставляемые чувствами больного человека, заранее сомнительны и должны быть проверены [3]. Над абсурдными противоречиями, опираясь на которые скептик бросает тень подозрения на разум, вершат свой суд познание закономерностей и способность суждения.

В «Impossibilia» Сигер приводит пример из Аристотеля; в этом примере скептик посредством логических заключений пытается определить, «начнется или не начнется завтра морская война». В данном случае, в данное время ни одно, ни другое утверждение неверно, ибо рассматриваемые в общей связи оба случая вероятны и потому не подлежат логическому суждению. Рассматривая вопрос о многостороннем взаимоотношении материи и формы, Сигер отстаивал единство противоречий и строил на этом тезисе свое опровержение платоновского идеализма; против скептиков он выдвинул как необходимое условие действительность тезиса, заключенного в противоречии. Эти позиции не противоречат друг другу. Опровержение скептицизма основывается на утверждении об объективности всего свершающегося в мире, объективности, которую не могут отменить никакие логические ухищрения. Сигер признает наличие противоречий, если они заключаются в самой материальной действительности, как признает он и реальность их взаимосвязи. Единство материи не приводит у Сигера к отождествлению двух сторон объективной реальности, находящих себе выражение, по принятой в средние века терминологии, в понятиях материи и формы; он материалистически уточняет эти понятия. Они дают возможность выразить мысль о вечности мира, претерпевающего процесс непрерывного изменения.

Лишь то противоречие истинно, которое соответствует познанным действительным явлениям; не удовлетворяя этому условию, оно попадает в число «невозможностей», ведущих, как показано в «Impossibilia», к абсурду. Вот почему в первом вопросе первой книги «Вопросов к „Физике“» Сигер обрушивается на скептицизм, ставящий под сомнение познаваемость материального мира. Без всяких оговорок Сигер утвердительно отвечает на вопрос, существует ли наука о природных вещах. Он в равной мере не приемлет ни логизирования в духе скептицизма, которое идеалисты обосновывают учением Гераклита, фальсифицированным Платоном, ни учения об идеях самого Платона.

У Аристотеля абстракция, утверждает Сигер, позволяет рассматривать единичные и изменчивые объекты с обобщающей их свойства точки зрения, благодаря которой они становятся предметом изучения [1]. Следует подчеркнуть, что при этом Сигер не выступает против учения Гераклита о движении.

Он считает в первую очередь заслуживающей исследования проблему отражения движущегося. Сигер приходит к выводу, что абстракция, фиксируя в понятии изменчивое, дает возможность выразить его верно и объективно. Он с непоколебимой уверенностью утверждает в «Вопросах к „Физике“», что все в природе доступно для науки. Так как все в природе, без исключения, есть материя и движение, то все вещи и явления подлежат единой науке [2]. Движущийся предмет представляет собой главный предмет естествознания [3]. Противоречие между объективным движением материального мира и неподвижным отражением его в сознании — это, в теории Сигера, один из основных принципов науки вообще. Математика — одно из средств, которыми можно выразить движение. Ее функция состоит в абстрагировании движения как явления. На вопрос идеалистов: есть ли нечто доброе в математике, — он отвечает: математика есть доброе, ибо она существует [4]. Занимаясь движением, она не имеет ничего общего с вопросами морального порядка. Именно в этом заключается ограниченность математики. Она не отражает в своих понятиях ни морали, ни принадлежащих к ней качеств, которые не могут быть представлены в объективной реальности ни движением, ни количеством [5].

---

[1] P Mandonne, Siger de Brabant, vol. II, p 78 (*строки 20—18 снизу*): «Мы уверены в существовании вещей, раскрывающихся для нас в чувстве, если этому чувству не противоречит чувство более достоверное или интеллигенция, воспринятая на основании более достоверного чувства».

[2] Там же, стр 78

[3] Там же, стр. 79 (строки 8—12) «Не все чувства в одинаковой мере достоверны, чтобы им верить Что касается вкуса, то имеющему здоровый вкус можно больше верить, нежели имеющему вкус испорченный Человеку бодрствующему можно больше верить, чем спящему, находящемуся близко — больше, чем находящемуся далеко, собственным чувствам — больше, чем общим, чувственно воспринимаемому по своей сущности — больше, чем чувственно воспринимаемому во внешних проявлениях. И так во многом другом».

[1] F Van Steenberghen, Siger de Brabant, vol. I, p. 177.

[2] Там же, стр 178

[3] Там же

[4] Там же, стр. 307.

[5] Там же, стр. 192.

После того как Аристотель определил особое место математики, ее отношение к материальным вещам стало постоянным предметом исследования. Сигер тоже подробно рассматривает вопрос, как следует понимать ее отношение к осязаемой материи. Он подчеркивает, что математика может охватить лишь то, что можно изобразить в количественных величинах. Тем не менее она передает сущность природных вещей с доступной ей стороны, то есть определенные количественные стороны их закономерности Поскольку математика относится к естественным вещам, она не упускает качеств осязаемой материи, ибо эти два понятия нераздельны и, следовательно, в известной мере идентичны Таким образом, математические понятия принципиально не отличаются от иных понятий, извлеченных из объективной реальности путем абстракции Для них всех верно, что наш интеллект не обладает врожденными идеями[1]. Знания приходится добывать абстрагированием Интеллект не обладает также какими-либо лежащими в его природе понятиями, благодаря которым он может действовать; лишь в процессе отражения вырабатываются орудия активного интеллекта

Материалистическая теория отражения связана у Сигера Брабантского с доверием к человеческому разуму, способному познавать материальную действительность Со времени Аверроэса связь между этими основными тезисами философского материализма находила выражение в учении об активном разуме. Наличие этого учения у Сигера указывает на его принадлежность к аверроизму

Сигер остается верен образцу. Он различает разум в возможности и активный Интеллект in potentia — это всеобщая способность человеческого сознания воспринимать свидетельства чувств Активный интеллект — это деятельность мысли, посредством которой сознание перерабатывает воспринятые чувствами впечатления Сигер не считает познаваемость мира в какой бы то ни было мере ограниченной; точно так же, согласно его учению, нет каких-либо пределов, принципиально ограничивающих мыслительную способность Это не значит, что каждый из отдельных индивидов может пользоваться разумом в равном объеме Здесь важна связь с родом человеческим в целом, ибо благодаря ей способность к познанию материальной действительности становится независимой от отдельного индивида Она рождается из общего всем людям качества, в котором каждый может иметь свою долю, если он здоров и дисциплинировал свою способность суждения Лишь в том случае, если он от рождения болен, его интеллектуальная способность к восприятию навсегда ограничена. Сигер советует исследовать состояние здоровья детей, прежде чем посылать их в школу[1]. Физическое строение человека дает ему способность воспринимать чувственные впечатления Активный разум дает человеку возможность перерабатывать чувственные впечатления В применении к этой проблеме Сигер пользуется в различных сочетаниях выражением «арка» («агса»), которое должно обозначать ограниченную область: тело и то, что с ним связано Этим же выражением широко пользовались левые немецкие мистики[2]. Заблуждения возникают не вследствие ограниченности самой природы человека, а вследствие неудовлетворительного воспитания интеллекта, делающего поэтому ложные умозаключения; и означают они блуждания и отход от природной закономерности Чувства передают нам то, что наличествует в чувственном мире самом по себе Но в природе всегда есть порядок, закономерность Природа не заблуждается, утверждает Сигер, обозначая здесь словом «природа» целостность объективной реальности

В «Вопросах к „О душе“» он подробно анализирует различные возможности, позволяющие исследовать способность человека к восприятию с физиологической точки зрения. Уже одно дурное самочувствие может затуманить воспринимающую способность Помехи могут возникнуть и от внешних, находящихся вне тела препятствий, искажающих чувственные впечатления Различные условия могут повлиять на цветовое восприятие, однако знание этих особых условий может исключить помехи[3] Цвет также дан объективно[4] и может быть верно отражен, если известны условия его восприятия, к которым относится состояние света и воздуха Каузальность действительна для всех случаев Во Вселенной существует многообразное закономерное

[1] F. Van Steenberhen, Siger de Brabant, vol I, p 171

[1] F Van Steenberghen, Siger de Brabant, vol I, p 305

[2] P Mandonnet, Siger de Brabant, vol II, p 76 (строка 10 снизу)

[3] F Van Steenberghen, Siger de Brabant, vol I, p 89 «Я говорю, что единичное чувство, непосредственно воспринимающее собственно чувственное, само по себе не ошибается, так как заблуждение в чем-либо естественном может быть только у того, кто отклоняется от установленного природой Так и в моральном заблуждение происходит тогда, когда кто либо отклоняется от установленной цели Но чувственное установлено для того, чтобы воздействовать на чувство само по себе, а чувство — для того, чтобы испытывать воздействия чувственного самого по себе, поэтому в чувственном воспринимаемом само по себе, заблуждения быть не может» «Но через случайное, однако, можно [ошибиться] вследствие отсутствия органа посредника, природа же не предусматривает ошибки Также вследствие расстояния может быть ошибка, ибо есть определенное расстояние, при котором чувственно воспринимаемое должно исказить чувство, именно если судить о белом с близкого расстояния, то оно кажется белым, а если с более дальнего расстояния, то оно кажется менее белым, и оно больше изменяется и кажется более черным, и так всегда чувство воспринимает одно черное вследствие недостаточного освещения»

[4] Там же, стр 39 «Деятельный интеллект находится в таком отношении к возможному, как свет к цвету, зрение же с помощью потенции создает цвета, то есть цвета в действии»

сплетение причин и определямых ими следствий, доказывает Сигер в своем трактате «О причинах необходимых и случайных»[1] Всякое изменение под влиянием внешнего воздействия вызывается причиной, вполне соответствующей изменению Если бы это было не так, то не было бы и закона причинности За подтверждением всеобщности причинной связи материальных процессов Сигер обращается к Авиценне[2] Однако следует различать причины одни могут препятствовать наступлению изменений, другие могут их вызывать Побеждает наиболее существенная причина[3] Поэтому предстоящий процесс нельзя предвидеть изначально Причинная обусловленность материальных вещей не равнозначна фатальности хода всего совершающегося Для познания отсюда следует тот вывод, что надо искать не первые, а ближайшие причины[4] Возникновение определенного явления зависит от всех причин, которые принимали участие в его осуществлении Ввиду того что более ранние причины могли с течением времени потерять свою силу, исследование какой-либо связи не должно чрезмерно удаляться от самого явления[5] Поэтому будущее явление, хотя оно и остается всегда обусловленным, кажется отчасти необходимым, отчасти же случайным Доходить до последних причин — это то, что на языке теологии называется сводить земные явления и процессы к потусторонним причинам Именно поэтому Сигер отказывается возлагать ответственность за материальные процессы на такого рода первые причины «Средние» причины также не могут пре-

[1] P Mandonnet, Siger de Brabant, vol II, p 111 (строки 7—8) «Для доказательства этого должно обратить внимание на то, что во Вселенной имеется ряд многочисленных причин при обусловленном»

[2] Там же, стр 120 (строка 3)

[3] Там же, стр 111 (строки 11—16) «Причина этого существует сама по себе Ведь первоначальное не обусловлено ничем случайным, так как ему ничто не может служить причиной Тогда не было бы и причины всего сущего, так как в свою очередь нет порядка причинности у случайных явлений Существует непосредственная причина этого, ибо его первоначало обусловлено Существует необходимая причина этого, ибо причина сама по себе, которой ничто не может служить препятствием, не обусловливает опосредствованно необходимую причину, и она является необходимой причиной своего результата»

[4] Там же, стр 115 (строки 18—16 снизу) «Следовательно, вообще нужно сказать вместе с Аристотелем, что только то по необходимости произойдет в будущем, что произойдет по причине, которая существует самостоятельно и которой нельзя воспрепятствовать, но вследствие не первопричины, а ближайшей»

[5] Там же, стр 115 (строки 8—3 снизу) «И постольку не все, что произойдет таким образом произойдет по собственной причине, поэтому не все произойдет по необходимости, в противном случае что либо из будущего в настоящее время имело бы какую-нибудь причину, которой невозможно воспрепятствовать, от которой произошел бы непосредственно результат в будущем или посредством будущих причин, которым нельзя воспрепятствовать, и даже непосредственно существующей причине будущей смерти не сможет воспрепятствовать этот результат»

пятствовать течению процесса Сигер считает важным знать ближайшие причины, то есть те, что даны нам в материальном мире Божественное предвидение при этом утрачивает свое значение Оно есть не что иное, как практическая разумность закономерности и связь между причинами в их отношении к тем явлениям, которые ими определяются[1].

Оспаривая божественное предвидение, Сигер также ссылается на Ибн-Сину Он напоминает, что у Авиценны уже нет «провозглашаемого некоторыми людьми, а именно теологами», божественного знания всего грядущего Нет этого предвидения ни в отношении событий, совершающихся сейчас, ни в отношении будущих[2] Для характеристики Сигера, изданной Филиппом Дэле, «Вопросы к „Физике“» почти не использовались, так как аутентичность их, как мы указывали, до сего времени оспаривается[3] Вероятно, Сигер, подвергающийся все большим нападкам, ввел в них отдельные затемняющие суть положения Но главные тезисы латинского аверроизма — что признает издатель этих «Вопросов» — мы находим также и здесь Дэле пишет о нецерковном аристотелизме, «весьма отличном от христианского аристотелизма святого Фомы» Он не соглашается, притом весьма решительно, с тем, что в этих «Вопросах» якобы видно сближение Сигера с томизмом Он находит в них характерные положения аверроизма[4] и тождественность с точкой зрения, изложенной в первых произведениях Сигера-аверроиста Аннелиза Майер полагает, что при исследовании отдельных проблем средневековой натурфилософии она установила даже в деталях значительное отличие «Вопросов к „Физике“» от бесспорно аутентичных работ Сигера Она видит себя стоящей перед альтернативой либо принять мнение Ван-Стеенбергена, утверждающего, будто Сигер изменил свои взгляды[5], либо усомниться в принад-

[1] P Mandonnet, Siger de Brabant, vol II, p 116 (строки 8—11) «По этому если принять во внимание божественное предвидение, то не является необходимостью, чтобы в будущем происходили случайности, так как божественное предвидение есть не что иное, как практическая разумность порядка, связи причин, существующих при обусловленном»

[2] Там же, стр 123 (строка 9 и далее)

[3] Ph Delhaye, Siger de Brabant, в «Les Philosophes Belges», vol XV, Louvain, 1941

[4] Там же, стр 9 «Вот что содержится в «Вопросах к „Физике“» и также в уже известных работах Сигера здесь не может быть места разговорам об «обращении в томизм» Если оставить в стороне изложение написанного св Фомой по вопросу о случайности, метафизика, натуральная теология и даже психология в «Quaestiones super libros Physicorum» — все проникнуто одним духом, не имеющим ничего общего с томизмом, и, напротив, возвращает нас к первым трудам Сигера Чтение текстов достаточно в этом убеждает Отныне мы получили возможность выявить наиболее характерные черты в аверроизме нашего автора»

[5] Лоттэн становится на сторону Ван Стеенбергена По отношению к вопросу о детерминизме он различает у Сигера два рода работ Он считает, что в «Impossibilia» и «О причинах необходимых и случайных» с несомнен

лежности ему этой рукописи. Свое рассуждение она заключает следующими словами· «Мы не хотим давать решительный ответ на вопрос, верно ли это — так как изданные «Вопросы» ему (Сигеру) не принадлежат»[1]. Существенно отлично, в сравнении с прочими работами Сигера, использование в «Вопросах к „Физике“» сочинений Газали Это видно из сообщенного Ван-Стеенбергеном извлечения и из работы Дэле Все изданные Мандоннэ и Ван-Стеенбергеном произведения Сигера не дают указаний на связь с Газали Поэтому нельзя утверждать, не была ли, хотя бы в некоторых частях, искажена лекция Сигера записавшими ее лицами, переписчиками или переработчиками Аннелиза Майер опубликовала копию других «Вопросов к „Физике“», которые характеризуются следующими двумя особенностями. их без колебаний приписывают Сигеру; по содержанию они, несомненно, аверроистские. направлены против томизма, и в них есть осужденные Тампье тезисы, не относящиеся к Фоме Различия между записями, опубликованными Дэле и Аннелизой Майер, весьма значительны[2] В найденном ею тексте Аннелиза Майер называет две характерные черты аверроизма воспроизведение весьма радикальной теории Ибн-Рошда о свободном падении и безоговорочный детерминизм, не оставляющий ни малейшего места индетерминированной свободной воле или «непостижимой воле божьей»[3] Этими «Вопросами» Сигера пользовался в 30-х и 40-х годах XIV века аверроист Камбиола в Болонье[4] 114-я рукопись собрания Боргезе, во всяком случае, передает «подлинного Сигера» Исходная позиция Сигера в теории познания — материалистическая Он признает материальность мира, примат материи перед сознанием и ее познаваемость Учение об активном разуме оттесняло теологическое учение о бессмертии души, поскольку, с одной стороны, речь шла о смертной и бессмертной ее частях, а с другой — способность человека к познанию ставилась в зависимость исключительно от физиологически правильнои конституции и от правильного умственного воспитания, поэтому учение об активном разуме было подхвачено представителями всех антифеодальных сил и подверглось атакам со стороны церкви, борющейся против революционных классов Таким образом, политическим содержанием борьбы, развернувшейся вокруг теории активного разума, был спор о политической роли церкви и ее месте в иерархии феодального общества Эта теория утверждала принцип иерархического общественного устройства, лежащий в основе феодализма

ностью обнаруживается детерминизм В «Вопросах к „О душе“» Сигер говорит о подчинении воли интеллекту и исследует их взаимодействие (что, вопреки утверждению Лоттэна не имеет ничего общего с индетерминизмом) Другой характер имеют «Вопросы к „Физике“» в них Сигер Брабантский «не более детерминист, чем св Фома Аквинскии» и «вдохновляется» «Summa theologia» Фомы (D O Lottin, Liberté humaine et motion divine, в «Recherches de Theologie ancienne et medievale», t VII, Louvain, 1935 p 62, 68).

[1] A Maier, Die Vorlaufer Galileis, цит изд, стр 62 Д Пуйон поддерживает мнение Дэле См D H Pouillon, Siger de Brabant Questions sur la Physique d'Aristote Рецензия Ф Дэле в «Les Philosophes Belges», 15 Louvain, 1941, Bulletin de Théologie ancienne et médievale, t IV Gembloux, 1943, p 333—334

[2] A Maier, Nouvelles Questions, цит изд, стр 500 «Различие настолько значительно, что надо немедленно же исключить гипотезу, будто перед нами два различных списка одного и того же комментария или две записи одной и тои же лекции»

[3] Там же, стр 510

[4] Там же, стр 511—512.

5 БОРЬБА ЦЕРКВИ С АВЕРРОИЗМОМ ЗАПРЕТЫ 1270 И 1277 ГОДОВ И ОСУЖДЕННЫЕ ИМИ АВЕРРОИСТСКИЕ ТЕЗИСЫ

Вершиной идеалистическои схоластики XIII века были сочинения Фомы Аквинского Свой особенный характер и содержание его учение, так же как учение Альберта Великого, получило в борьбе против материализма, отражавшей сопротивление господствующего феодального общества новым, развивающимся классам Молодые силы общества были уже в то время носителями собственной, в главных чертах определившейся идеологии *и подлинными зачинателями умственных движений в средневековой* Европе Томизм сложился именно как особая форма «антиаверроистской реакции» (это выражение я заимствую у Л Стефанини и Д А Баскура)[1]

В те времена сторонники феодального общества, придерживаясь существовавшего тогда обычая, старались не называть противников по имени Но нападение на философского материалиста Сигера вынудило Альберта и Фому[2] нарушить обычную анонимность Рассказывая о походе против монопсихизма[3], против учения об активном разуме, де Вульф изображает анти-

[1] Д Баскур в короткой заметке об «Averoismo e Imaginismo» Стефанини дает этой работе следующую характеристику « вы найдете здесь несколько страниц, очень общо, в скупых чертах рисующих роль платонически августинианского экземпляризма в антиаверроистской схоластической реакции, идущей со времен Ренессанса через св Фому, св Бонавентуру, Раймунда Луллия, Жана Пека и Марсилио Фичино» (см D H Bascour, Рецензия на L Stefanini, Averoismo e Imaginismo Società italiana par il progresso de la scienza, 1938, в «Bulletin de Theologie ancienne et médievale», t IV, Gembloux, 1943, p 263, а также указанную работу Стефанини, стр 317)

[2] Ганс Мейер в книге «Фома Аквинский», характеризуя интеллектуальные влияния, которые испытал Фома, называет Аристотеля, «арабов», иудейскую философию, платонизм, патристические и схоластические учения того времени (H Meyer, Thomas v Aquin, Bonn, 1938, S 4—27)

[3] Нарди говорит о многих историках философии, имеющих обыкновение называть аверроистскую теорию монопсихизмом, что они специально употребляют это название, чтобы ввести читателей в заблуждение (B Nardi, Sigiero di Brabante nel pensiero del Rinascemento italiano, p 33) Это связано со все вновь выдвигаемым противниками аверроизма утверждением, будто по учению Ибн-Сины, совокупное человечество обладает лишь *одной* душой

аверроистскую войну как нечто героическое [1]. Он называет в одном ряду Гильома Овернского как противника монопсихизма, Альберта Гальского как противника аристотелизма и «арабских» учений, противопоставляемых церковной догматике, Бонавентуру, Фому Йоркского, Р. де Миддлтона (R. de Middleton), П. де Трабибуса (P. Trabibus), Б. де Болонья (B. de Bologne), Р. Луллия (все это францисканцы, «охотившиеся» на аверроистов, о которых Дунс Скот позднее писал, что заблуждающиеся таким образом «должны быть изгоняемы из сообщества людей») [2]. К «охоте на аверроистов» примкнули также доминиканец и священник в миру Жиль Римский (Gilles de Rome) и философ Генрих Гентский, которых де Вульф считает полуаверроистскими мыслителями. Это была «коалиция против общего врага» (де Вульф). Она была направлена против материалистических элементов в философии Аристотеля, Авиценны, Аверроэса и представителей новой левой идеологии, была попыткой обработать в духе платонизма весь имеющийся научный материал. В борьбе с усиливающимися новыми классами феодальная церковь считала целесообразным политическим мероприятием физическое уничтожение тяготеющей к материализму и пантеизму интеллигенции. Также и в этом деле она могла найти себе поддержку у Платона: в книге X «Законов» он требовал осуждения атеистов, ибо они опасны для человеческого общества, и желал, в конце концов, даже их смерти. Союз государства с церковью вполне соответствовал религиозным представлениям защитников феодальной иерархии. Борьба против нарождающейся науки и всех антифеодальных классов велась с дикой страстью, характерной для реакции, все более остро враждебной культуре. Ведь и тяготение современных нам философов к Платону и идеалистической схоластике во многих случаях приводит к тому, что они, во имя религии, становятся на сторону самых грубых империалистических течений в политике, — и это еще резче выявляет противоположность двух основных направлений в философии [3].

[1] M. De Wulf, Histoire de la philosophie médiévale, vol. II, 1936, p. 253.

[2] Цит. по де Вульфу: «Заблуждающийся таким образом человек должен быть изгнан из общества здравомыслящих людей».

[3] В «Studia philosophica», ежегоднике швейцарского философского общества, Виктор Мартэн проводит параллель между нынешним веком и веком Платона. Он считает не удивительным, что сходные отношения вызывают сходные решения вопросов. Вместе с К. Г. Юнгом он объясняет черты сходства между рабовладельческим обществом и современным империализмом вечными свойствами человеческой души и цитирует слова Наполеона о Французской революции 1793 года: «Человеком, у которого нет бога.. не управляют, его расстреливают». Кроме того, Мартэн цитирует изданную в 1948 году в Париже фашистскую книжку, где написано: «Вряд ли мы можем теперь надеяться разрушить атеизм сентиментальными и традиционными средствами» (V. Martin [proffesseur à l'Université de Genève], Sur la condamnation des athées par Platon au X[e] Livre des Lois, в «Studia philosophica», vol. XI, Basel, 1951, p. 145, 153—154). Атеистом, опять же ссылаясь на Платона, Мартэн считает демократического человека (там же, прим. на стр. 125). Если Мартэн и не солидаризируется недвусмысленно с Наполеоном, то в его изложении очевидна глубокая симпатия к методам, предлагаемым Платоном для победы над «этой смертельной опасностью» (там же, стр. 103). Он требует обновления религии. Она должна быть маскировкой для политики в условиях, в некоторых отношениях действительно аналогичных давно прошедшим. В классовом обществе обычно ищут философско-идеалистических оправданий для подавления прогрессивных социальных элементов. Но такая открытая апология антигуманизма, на какую отважился Виктор Мартэн, редко встречается даже в империалистический период.

Еще в 1263 году Жерар Аббатисвилльский выступал против единства интеллекта, contra monopsychismum averroisticum. По мнению Грабмана, его «Вопросы», о которых у нас идет здесь речь, поверхностны и с философской точки зрения бедны. Содержание их соответствует уровню сознания консервативного теолога, который, конечно, не мог принадлежать к авангарду философского движения [1]. Жерар Аббатисвилльский был заурядным представителем второразрядного мирского духовенства — в борьбе против аверроизма пользовались всяким, кто только хотел служить церкви.

Фома (род. 1225/26 — ум. 1274), вновь призванный в Париж, начал свою деятельность, по утверждению всех писавших об этом исследователей [2], сочинением, направленным против учения о единстве интеллекта. Еще в XVI веке Нифею было известно, что Сигер написал ответ. Перед наукой стоит вопрос — были ли это «Вопросы об интеллективной душе», изданные Мандоннэ, или другое сочинение — «De intellectu». Глоссы дошли до нас полностью и изданы. Здесь мы главным образом и пользуемся ими. Трактат Нифея известен пока лишь в фрагментах, которые, возможно, исходят от склонных к компромиссу итальянских последователей Аверроэса. Поэтому текст Мандоннэ является, несомненно, лучшим свидетельством об аргументах Сигера против Фомы, чем фрагменты Нифея [3]. В этих «Вопросах» Сигер сжато излагает свое учение, не расходясь с тем, что нам было и раньше известно из его чрезвычайно многочисленных сочинений, и прежде всего из комментариев к Аристотелю.

Классовый смысл учения о бессмертии души и о справедливости, ожидающей человека на том свете, как видно из сочинений Гильома Овернского, уже понимали в народе. Борясь с теологическими догмами, наука выдвигала философские про-

[1] M. Grabmann, Quaestio Gerardi de Abbatisvilla de unitatae intellectus contra monopsychismum averroisticum, в «Acta Pontificalis Academiae Romanae», Nova Series, vol XII, Turin — Rom, 1941.

[2] См. Grabmann, Neuaufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boeticus von Dacien, в «Sitzungsberichte der Bayr. Akad. der Wiss.», München, 1924, S. 6.

[3] B. Nardi, Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano, цит. изд., стр. 38. Нарди прав, утверждая, что тезисами, переданными Нифеем, можно пользоваться лишь критически.

блемы; народ же сопоставлял церковные догмы с отношениями господства и подчинения в современном обществе[1]

Сигер выдвигает против Фомы концепцию, основывающуюся на идеях Аверроэса Он исследует, что же представляет собой душа, на которую так часто ссылаются. Живое отличается от неживого наличием в первом жизненного процесса; мы называем жизнью питание, размножение, способность чувствовать, видеть, стремиться, мыслить и двигаться по желанию[2] Если тело осуществляет эти функции, оно действует само по себе и не нуждается в постороннем вмешательстве или управлении. Все виды вегетативной, чувствующей и разумной деятельности Сигер рассматривает как единое явление. Он различает форму и тело. Форма становится действительностью лишь через деятельность живущего тела. Форма определяется ее материей, то есть материей одушевленного тела, находящегося в трехмерном пространстве Таким образом, душа — это акт, деятельность, функция тела, телесной материи. Тем самым душа становится высшей формой бытия естественного тела, в котором заключена способность к жизни[3] Сигер различает тоже habitus и actus. Habitus означает состояние и свойства живущего тела, actus — его деятельность Сигер знает два различных способа, которыми habitus и actus могут вступать в отношения друг с другом. Строение тела является предпосылкой для возможности действия Строением тела обусловлен род его деятельности. И наоборот: деятельность тела оказывает в свою очередь воздействие на его строение[1].

Итак, душа — это функция тела, обладающего естественным строением Из этого главнейшего свойства тела происходит то, что именуется жизненным процессом Жизнь не возникает путем перехода души в некую иную субстанцию, как предполагают «в согласии с пифагорейскими измышлениями» Душа должна мыслиться как органическая материя, особенным образом организованная[2]

Фома держится другого взгляда на этот вопрос, и рассуждения Сигера направлены против него. Функции души Фома делит на высшие и низшие Он признает аналогию между чувственным восприятием и мышлением в том смысле, что интеллект также кажется обладающим некоей способностью восприятия; но воздействуют на него не телесные предметы, как это свойственно чувственному восприятию, а интеллигибельные формы[3]

Естественная последовательность в процессе возникновения мышления заменена здесь обратным Различие между Альбертом и Фомой состоит в том, что Фома иначе, чем Альберт, трактует материальный процесс, но во всем прочем он следует за Платоном: подобно тому как чувства относятся к чувственным предметам, так душа относится к интеллигибельным пред-

---

[1] «Journal of Philosophy» напечатал сообщение о международном философском конгрессе на Гаити Американский ученый Джон Уайлд представил там рукопись «To defend, natural realisme as first advanced by Aristotle and later developed by his successors, notably by St Thomas Aquinas» («Защита естественного реализма, впервые выдвинутая Аристотелем, и ее позднейшее развитие у его последователей, особенно св Фомы Аквинского») (C Krusé, International Congress in Haiti, в «The Journal of Philosophy», vol XLII, No 2, January 18, 1945, New York, p 33) Так называемый «естественный реализм» Фомы Аквинского направлен не столько против «врожденных идей» Декарта, против кантианства и неокантианства, как это думает Корнелиус Крузэ, сколько против концепции, основанной на том, что в понятиях отражаются объекты, находящиеся вне сознания Фома выразил суть своего идеализма ясно и точно Профессор Пенсильванского университета Вильгельм Зейфриц «выступил с красноречивым призывом к лучшему взаимопониманию и тесному сотрудничеству между наукой и религией» (там же, стр 35) Неотомист Жак Маритэн счел нужным развить мысли Уайлда Он дискредитирует взгляд на знание как на силу, считая это вреднейшей мыслью во всей истории человечества (там же, стр 37) Так замыкается логический круг В исходной точке мы видим попытку удушить зарождающееся научное мышление. И сейчас эта реакционная тенденция достаточно живуча, чтобы стать существенной составной частью империалистической идеологии Ее стараются распространить на страны, зависимые от империализма, изображая занятия наукой как нечто для них излишнее

[2] P Mandonnet, Siger de Brabant, vol II, p 146

[3] Там же, стр 147 (строки 14—10 снизу) «Должно обратить внимание, что, поскольку форму нужно определять через ее материю, а не через сложную субстанцию, как говорит Фемистий, в теле при определении души мы должны понимать материю одушевленного тела как субстанцию первичной материи, находящуюся в трех измерениях, так что душа является актом тела и она есть акт телесной материи»

---

[1] P Mandonnet, Siger de Brabant, vol II, p 148 (строки 3—11) «И так как душа есть акт тела в виде его свойства, как было показано свойства же в порядке рождения естественно являются более ранними, нежели действия, подобно тому как способность видеть — раньше, чем процесс зрения, слух — раньше, чем процесс восприятия слухом; отсюда следует, что душа, поскольку она является актом тела и его свойством, сама есть акт тела первичный, а не вторичный, как и творения жизни В особенности истинно в естественных свойствах, что они являются более ранними нежели акты, ибо они ими не обусловливаются Свойство же воспринятого обусловливается актами, как искусство игры на кифаре — процессом игры на кифаре, вследствие того что эти акты каким то образом являются более ранними, нежели свойства»

[2] Там же, стр 149 (строки 1—6) «Хорошо сказано, что душа — это акт тела, которое может жить, то есть не какого-либо тела, но того, которое является собственно материей и потенцией при душе и жизни И поэтому плохо определили понятие души те, кто ничего не сказал о теле, способном к восприятию, даже если бы какая-нибудь душа могла поселиться в каком-нибудь теле в соответствии с выдумками пифагорейцев А теперь же думают не так»

[3] Thomas Aquinas, De unitate intellectus contra Averroistas editio Parmensis, 1865, vol XVI, p 208 и далее, p 210b (строки 37—38) «Из этого следует, что интеллект должен находиться в таком отношении к воспринимаемому интеллектом, как чувство к воспринимаемому чувством»

метам, к платоновским идеям[1] Таким образом, Фома отделяет чувства от интеллекта Чувства не обладают способностью познания Благодаря им мы лишь видим цвета, слышим звуки. Интеллект воспринимает формы Фома ссылается на древнегреческих философов и говорит, что познающий еще до начала процесса познавания должен обладать природой познаваемого. Не восприятие, перерабатываемое мышлением, ведет к познанию и понятию, а, наоборот (на идеалистический лад), понятие посредством особого акта присоединяется к телесному, чувственному восприятию Эта концепция решительно противоречит концепции Сигера От такой самодеятельности интеллекта путь идет к субъективному идеализму; на это указал Жорж Дюкуэн В процессе познания душа, по учению Фомы, приходит к постижению своей собственной сущности, но не сущности вещей Дюкуэн цитирует соответствующие места из «De veritate» и из «Liber de causis» Сам он пытается отыскать некую параллель с Гегелем и интерпретирует человека как «сознание в себе»[2] Этим лишь подчеркивается субъективно-идеалистическая тенденция, заключающаяся в томистском «реализме» Не напрасно Аверроэс в споре с Аристотелем отстаивал единство материи и формы У Сигера простые и сложные жизненные процессы образуют в соответствии с этой мыслью единство, из которого происходят способность мышления и возможность отражения в понятиях. Из деятельности же рождаются приобретенные качества, обнаруживающие особенности каждого из живых организмов. Фома по праву ссылается на отдельные черты философии Аристотеля, не подвергшиеся еще истолкованию Аверроэсом и даже Авиценной. При этом Фома, так же как Альберт, видит различие двух

[1] Thomas Aquinas, De unitate intellectus contra Averroistas editio Parmensis, p 210b (строки 26—33) «Следует, чтобы эта часть души была невосприимчивой к страстям, чтобы она не подверглась разрушению, как чувство Есть, однако некая другая ее страсть в соответствии с тем, что словом «страсть» называется вообще процесс восприятия Следовательно, в этом она и отличается от чувства Но она последовательно показывает, в чем она сходится с чувством, ибо, конечно, следует, чтобы такого рода часть была способной воспринимать вид [вещи], способный быть воспринятым» К названию трактата Буиж дал примечание филологического характера, которое заслуживает упоминания, хотя оно и не имеет большого значения для исследования латинского аверроизма В некоторых источниках, например в парижской рукописи 1243 года «Большой комментарий к „Метафизике" Аристотеля», имя Ибн Рошда заменяется наименованием «Averroista» Поэтому, думает Буиж, возможно, что Фома в своих полемических сочинениях выступал только против Аверроэса, а не против аверроистов Однако нет сомнения, что аверроистское движение реально существовало, следовательно, это филологическое рассуждение не имеет действительного содержания (M Bouyges, Attention à «Averroista», в «Revue du moyen âge latin», t IV, Paris—Strasbourg—Lyon, 1948, p 173 и далее) Грамматическими истолкованиями здесь ничего изменить нельзя

[2] Georges Ducoin, L'homme comme la science de soi, в «Sapientia Aquinatis» Rom 1955 p 243 и далее

направлений в философии[1] Характеризуя Аверроэса как человека, который неверно истолковал и испортил перипатетическую философию[2], Фома в части, относящейся к оценке Аверроэса, судит ложно; но сам факт нового истолкования Аристотеля им установлен верно

Аверроэс до некоторой степени исключает платонические мысли, имеющиеся в сочинениях Аристотеля; Фома же восстанавливает связь с Платоном и дополнительно подкрепляет платоновскую концепцию Плотином[3] Под интеллектом Фома ра-

[1] Это положение Арманд Маурер подтверждает материалом, свидетельствующим о его большой учености, однако главной своей целью при этом Маурер считает показ расхождения с Аверроэсом У Аверроэса, пишет Маурер, форма без материи находится в душе, то есть в сознании, форма же, заключенная в материи, находится вне сознания (A Maurer, Form and Essence in the Philosophy of St Thomas, в «Medieval Studies», vol XIII, Toronto, Canada, 1951, p 171) Фома материализует форму в духе платоновского идеализма и поэтому «волей неволей» перетолковывает Аристотеля «Нередко ангелический Доктор бывает должен, как интерпретатор Аристотелевых текстов, идти *вынужденным* путем (там же, курсив мой — *Г Л*) Такое понимание того, что сделано Фомой, опирается на переводы Мербека, созвучные подобной тенденции (там же, стр 170) Маурер замечает, что Фома в различной связи вводит в свою систему мысли Авиценны и даже приписывает их иногда Аристотелю, хотя отличить их совсем нетрудно (там же, стр 169—170) Фома открыто противопоставляет упомянутое Маурером учение об отношении материи и формы Аверроэсу, чтобы затем встать на сторону Авиценны Он использует цитаты из его сочинений так, как это нужно для его целей

[2] Thomas Aquinas, De unitate intellectus contra Averroistas, p 224a (строки 5—9) «Аверроэс превратно толкует мнение Фемистия и Теофраста о возможном и о действительном интеллекте, и поэтому мы заслуженно назвали его извратителем философии перипатетиков» Жерар Вербеке исследовал у Фомы Аквинского способ использования источников для подкрепления своей концепции об интеллекте Вербеке проверил, справедлив ли упрек Аверроэсу, будто он неправильно («perverse») истолковал Фемистия и Теофраста Проверка привела к отрицательному ответу, ибо в вопросе о единстве интеллекта здесь нет никакого различия Вербеке считает, что у Сигера взгляды Фемистия изложены значительно точнее, чем у Фомы (ср G Verbeke, Themistius et «De unitate intellectus» de saint Thomas, в «Revue philosophique de Louvain», t 53, Louvain, 1955, p 149, 150)

[3] Жак Маритэн, один из писателей, возглавляющих неотомистскую идеологию, проявляет интерес именно к этой стороне философии Фомы Он ставит вопрос о том, что такое истина, и непреднамеренно проливает до некоторой степени свет на рассматриваемый нами вопрос об отношении Фомы к арабскому и греческому философскому наследию Следуя Фоме, Маритэн определяет истину как соответствие интеллигенции и вещи (de l'intelligence et de la chose), эта формулировка поддается различному переводу и не менее различному пониманию В одном из примечаний Маритэн указывает на генезис томистского понятия истины Фома иногда ссылается на некоего Исаака автора работы «De definitionibus» («Об определениях») Вероятно, замечает Маритэн, речь идет об одном из сыновей Хунейна ибн-Исхака, известного в качестве переводчика Аристотеля Маритэн утверждает, что в своей «Destructio destructionum» («Опровержение опровержения») Аверроэс дает аналогичное определение и что Аристотель обычно выражал аналогичную мысль, хотя и не пользовался дословно употребляемой у Фомы формулой adaequatio rei et intellectus Так строится мнимое единомыслие в понятии об истине от Аристотеля через Аверроэса до Фомы, и при этом самое понятие об истине

зумеет самостоятельную часть души и называет ее actus тела Понимание actus, таким образом, у Фомы и Сигера принципиально различно, у Фомы эта деятельность сознания означает вхождение в связь с потусторонними энтелехиями, идеями Платона Для Сигера интеллект — совершенный орган тела, обладающий естественными функциями, для Фомы связь души с материальными вещами есть некое схождение с высот к меньшим ценностям Фома допускает образование понятий о действительных вещах не на той основе, которую представляет чувственная часть души, а на основе интеллективной части Мыслителей, которые хотят постигнуть телесные предметы в их бытии, основываясь на физических функциях органического тела, Фома осыпает бранью, совершенно так же как Альберт, и называет их учение лживым

Сигер не признает здесь никакого разделения интеллект человека обладает способностью воспринимать и познавать все действительное Чувства ничего в себе не содержат без чувственных восприятий, также и интеллект не содержит ничего, что не было бы ему доставлено органами чувств в виде чувственных восприятий Должна существовать возможность чувствования и мышления, чтобы соответствующие способности могли осуществиться Отсюда не следует, что душа тождественна телу[1] Они весьма различны. Однако интеллективная душа соединена в своей деятельности с телом Без соответствующих телесных органов она была бы неспособна к активности. Разум лишь в том случае может овладеть знанием о вещах, если он

получает платонический смысл Для Маритэна существует лишь «нищая человеческая истина» — тезис, отвечающий концепции Фомы Эта истина обогащается «чистыми интеллигенциями», плотиновскими духами промежуточного царства и наконец вливается в intelligence divine (божественный разум) как суверенную и первоначальную истину «во господе боге» (J Maritain, Reflexions sur l Intelligence et sur la vie propre, в «Bibliotheque française de philosophie», Paris, 1926, p 24—26) В противоположность материалистической линии в истории философии, особенно в противоположность тому ее отрезку, который ведет от Аристотеля к Ибн Рошду, философия Фомы урезывает, ограничивает, обедняет человеческую способность познания Вряд ли возможно скрыть это различие

[1] P Mandonnet, Siger de Brabant, vol II, p 153 (строки 19—8 снизу) «Наш интеллект может воспринимать все материальное, воспринимая его виды Но воспринятое отделено в своей сущности от того, что он воспринимает Итак, интеллект не является какой-то материальной формой Поэтому, подобно тому как чувство — ничто до тех пор, пока не начнет чувствовать, так и интеллект — ничто, пока он не начинает воспринимать Поэтому, подобно тому как осязание имеет какое-нибудь свойство способности осязания, оно не воспринимает всех свойств способности осязания, подобным образом мы не чувствуем горячего или холодного в нашем теле, но только их крайние проявления И так как интеллект, возникнув из потенции, стал действующим, как и чувство, он воспринимает все материальное, воспринимая его виды, следовательно, интеллект не является какой нибудь материальной формой Теперь получается так, что не только в потенции души, обладающей интеллектом, воспринимаются виды, способные быть воспринятыми, но и в ее субстанции».

воспринял формы посредством ощущений и удержал в себе образы, переданные чувствами[1]

Взяв в этом за образец Авиценну, Сигер берет пример из области физиологии мозга Доказано, говорит он, что повреждение, причиненное органу представления — мозгу, — заставляет человека позабыть все, что он приобрел путем обучения[2], и отсюда ясно (и иначе этого ничем объяснить нельзя), продолжает он, что процесс мышления, совершающийся в интеллекте, зависит от тела Таким образом, по Сигеру, интеллективная душа и тело существуют в единстве деятельности[3] Они сходятся в работе, в деле, как он выражается Но интеллект в процессе мышления зависит от тела и от чувственно воспринятых образов, поэтому его представления возникают не из мыслящего субъекта, а зависят от объекта, то есть от внешнего человеку, и представляемые образы становятся понятиями лишь

[1] P Mandonnet, Siger de Brabant, vol II, p 163 (строки 1—5) «Следовательно, так как в деятельности его он не зависит от этого тела как от телесного органа, в котором он должен находиться, восприятие не должно прекращаться, если это тело разрушено, но оставаться Однако оч не имеет деятельности без тела, не остается без деятельности и, по-видимому, вообще не отделяется от тела»

[2] Там же, стр 154 (строки 20—27) «Признаком этого является то, что когда разрушена такая часть тела, как орган восприятия, человек, прежде обладавший знанием, теряет его, чего не случилось бы, если бы интеллект не зависел от тела в процессе восприятия Таким образом, существует единство душа, обладающая интеллектом, и тело в действии, ибо они сочетаются в едином действии, но интеллект, зависящий в процессе познания от тела и представления, не зависит от этого как от субъекта, в котором существует процесс познания, но зависит от него как от объекта ибо представление существует при интеллекте, как чувственное при чувстве» Для того чтобы понять философский и социальный смысл учения о едином и отдельном интеллекте, необходимо преодолеть схоластическую терминологию Лишь тогда открывается возможность проникнуть в суть основных философских положений Джамбаттиста да Пальма Кампания например, дает весьма солидное изложение учения об интеллекте по источникам, но остается поверхностным исследователем, ибо не вскрывает истинного смысла, выраженного здесь в схоластических терминах, и не в состоянии понять, что связь интеллекта с органической материей и его свойство быть общим всем людям представляют собой одну единую концепцию Правда, Дж да Пальма Кампания видит близость Сигера к Аверроэсу, понимает аверроистскии характер учения об интеллекте и именно в этом видит причину враждебности к Сигеру со стороны Фомы Но из вечности интеллекта — учения, идущего вразрез с ортодоксально церковными взглядами, — итальянский ученый пытается сделать идеалистические выводы в духе дуализма, стремясь обнаружить здесь приближение Сигера к Фоме (G da Palma Campania, La Dottrina sull'unità dell' intelletto in Sigieri di Brabante, в «Sophia», Padua, 1954, p 191, 310, 314, 323) См также по поводу этого труда рецензию L Zani в «Rivista di Filosofia neo-scolastica», Roma, 1956

[3] Там же «Однако обладающая интеллектом душа соединена с телом в деятельности, ибо она ничего не познает без тела и представления, настолько, что чувственные представления не только необходимы в начале восприятия интеллекта и знания, но, даже имея знания о вещах, она не может их рассматривать без каких либо воспринятых чувством форм и удержанных восприятий»

посредством воспринимающей и, далее, перерабатывающей деятельности чувств и интеллекта

«Единство» души и тела, утверждает Сигер, дано самой природой Не только интеллект как таковой, но и мышление присущи человеку Интеллект действует только в человеческом теле[1] Он функционирует в нем, ибо его сущность состоит в том, чтобы быть деятельным в теле Мышление есть присущая человеку своеобразная деятельность, оно принадлежит ему как его высшая способность[2] Значение, которое ему придает Сигер, соответствует тому высокому рангу, в который он возведен Интеллект в качестве вечной возможности человеческого рода приравнен к материи и получает, подобно ей, право на вечность

В этом анализе сознания Сигер пользуется фактами, уже известными науке его времени Опираясь на добытые Авиценной и Аверроэсом результаты, извлеченные из опыта, он вносит поправки в абстрактные измышления философского идеализма

Фома возвращается к Газали[3] Он отрицает материальную основу мышления· функция, называемая интеллектом не есть функция какой-либо части тела, ибо ее действие не совершается посредством телесного органа[4] Здесь видна тенденция, которую мы находим позднее у Альберта привлекать в подтверждение своей концепции Аристотеля и Авиценну, приближать их к Газали, а первоисточник опровергаемых взглядов находить в одном Аверроэсе

Принципиально важное столкновение происходит, однако, вне состязания в искусстве выбирать цитаты, — оно совершается на другой, имеющей действительное значение почве На вопрос, как же можно уразуметь, что такое мышление без представляемых образов, Фома возражает, утверждая, что этот вопрос нельзя решить не выходя за пределы природы[1] Этим дискуссия попросту переносится в другую область

Сигер использует естественные науки, чтобы дать твердое обоснование своей философии Фома отказывается признать природу аргументом, из которого он обязан вывести обоснование своего философского идеализма и религиозной веры Он понимает решающие философские положения своего противника-материалиста Он показывает, что, согласно им, всякая форма происходит из возможностей, заключенных в материи Фома называет этот принцип «предсуществованием телесной материи» и требует, чтобы было продумано, что значит выводить форму из возможностей материи[2] Фома утверждает и предостерегает хотя употребляемые Сигером понятия взяты из Аристотеля, они ведут к философскому материализму Сигер не отождествляет при этом ошибочно сознание и материю, не впадает он и в ошибку Ибн-Габироля, считавшего сознание особого рода материей Материя есть первичное, а возможность мышления — одно из ее качеств

Сигер вкладывает возможность развития интеллекта в материю, и отсюда следует еще один вывод материя первооснова и она вечна, а вместе с ней вечностью обладает и мыслительная способность Человеческая душа, подобно отдельным телесным органам, не вечна, ибо иначе должно было бы быть бесконечное число душ, имеющих отделенное от тел существование[3] Наличие интеллигенций отделенных от материального мира, Сигер отрицает Интеллигенции Плотина имеют сходство с интеллектом лишь в названии, но не в сущности Душа не есть нечто обособленное и не может существовать без тела[4] Она есть не что иное, как деятельность организма и его завершение[5]

---

[1] P Mandonnet, Siger de Brabant vol II, p 154—155 « так как интеллект в процессе познания действует внутри тела через свою природу »

[2] Там же, стр 156 «Интеллект, благодаря которому происходит процесс познания, — высшая способность, существующая в человеке и свойственная человеку»

[3] Thomas Aquinas, De unitate intellectus, p 216a (строки 7—13)· «Затем нужно (сюда) прибавить следующие слова Газали «Когда наступит смешение элементов, обладающих свойством более красивой и совершенной соразмерности, стройнее и красивее которой ничего нельзя найти, тогда оно сделается способным воспринять от подателя форм форму более красивую, чем другие формы А [эти формы] — душа человека» «И после этого с помощью многочисленных аргументов он доказывает, что деятельность интеллекта не совершается посредством телесного органа Но мы заранее говорим об этом не потому, что хотим на основании авторитета философов осудить ранее высказанное заблуждение, но чтобы показать, что не только писавшие на латинском языке, выражении которого многие не понимают, но и греки и арабы придерживались такого мнения»

[4] Там же, стр 211b (строки 47—50) «Следовательно, потенция, которая является интеллектом, не есть действие какой нибудь части тела, так как ее действие не совершается с помощью телесного органа».

[1] Thomas Aquinas, De unitate intellectus p 213a (строки 22—27) «Далее если бы кто нибудь спросил «Если интеллект не воспринимает, не пользуясь представлением, то каким образом будет совершаться действие восприятия после того, как душа будет отделена от тела?» Тому, кто бросает такой упрек должно знать, что разрешать этот вопрос нужно не натуралисту»

[2] Там же, стр 213b (строки 23—33) «Говорят, что всякая форма выводится из материальной потенции и выводится из материальной потенции двумя способами Первый способ форма зависит от материи в соответствии с бытием и деятельностью Второй способ она [материя] существует раньше формы Ведь если бы было так, что материя существовала раньше, то, по видимому, стоило бы рассмотреть каким образом форма выводится из материальной потенции А если бы было так, что материя существует раньше в потенции к форме, то ничто не мешало бы говорить, что телесная материя существует раньше в потенции к душе, обладающей разумом»

[3] P Mandonnet, Siger de Brabant, vol II, p 163 (строки 12—15) « если бы кто нибудь из них владел своей собственной душой, обладающей интеллектом, которая вся целиком отделяется от тела при разрушении, тогда существовало бы бесконечное множество обладающих интеллектом душ, отделенных от тела А это противоречит здравому смыслу»

[4] Там же, стр 161 (строки 17—18) « по видимому, душа не есть какое либо тело, однако она не существует без тела»

[5] Там же (строки 18—20) « в определении души говорится что душа —

Тем самым душа связана с телом. Она была бы отделима лишь в том случае, если бы могла выполнять некую функцию сама по себе. Если же она не в состоянии это делать — а именно это Сигер подтверждает опытом естественной науки, — то ее принципиально невозможно мыслить себе без тела, ибо этому не нашлось бы аналогии в природе. По законам разума отсюда следует: автономная деятельность души не существует. Если бы вопреки этому душа могла бы существовать совершенно отделенной от тела, то из этого следовало бы, что ее бытие и деятельность были бы совсем отличны от бытия и деятельности природных вещей [1].

В этой связи Сигер вновь излагает свои гносеологические взгляды, которые мы можем назвать материалистическим сенсуализмом и материалистической теорией отражения. Душа не может осуществлять свою мыслительную деятельность без тела и без образных представлений. Образные представления так же тесно связаны с интеллектом, как восприятия с чувствами. Нельзя ничего чувствовать, если нет ощущаемых, воспринимаемых вещей, и нельзя мыслить, если нет образных представлений. Но образные представления происходят от чувственных, материальных предметов. Представление о треугольнике и четырехугольнике ученик получает от действительно существующих треугольников и четырехугольников. Интеллект приходит к понятиям о вещах через посредство представлений, возникающих из ощущений [2]. Сигер понимает даже, что излагаемые им мысли продолжают прежде всего учение Аверроэса и, может быть, предполагаемые *тенденции* Аристотеля [3].

это в своей совокупности деятельность тела и совершенство». Там же, стр 162 (строки 3—1 снизу). « по мнению Философа, человеческий род вечен, так же как и его совершенство, то есть душа, обладающая интеллектом».

[1] P. Mandonnet, Siger de Brabant, vol II, p. 161 (строки 11—6 снизу): «Итак, душе обладающей разумом, пока она существует, надлежит быть деятельностью тела. Следовательно, и по Аристотелю, определяющему душу таким образом, не существует души, способной отделиться от тела. Но сам Аристотель из того определения, что душа есть деятельность тела, делает вывод, что она не есть тело и не существует без тела, ибо и деятельность тела не есть тело».

[2] Там же, стр. 162 (строки 5—12): «Процесс восприятия, который, по-видимому, является действием, более всего свойственным душе, не осуществляется без тела и представления, как говорит Философ и как было показано раньше. Ведь, как говорит тот же Философ, у интеллекта есть представления, как у чувства — чувственно воспринимаемое. Поэтому, подобно тому как чувство не существует без чувственно воспринимаемого, так и процесс познания не существует без представлений. Ведь подобно тому, как у ученика, изучающего геометрию, общие представления о треугольнике и четырехугольнике оформляются, если он видит их начертанными на песке, таким же образом возникают образы вещей в чувственно воспринимаемых представлениях души, обладающей интеллектом».

[3] Там же (строки 7—6 снизу): «Нужно сказать, что это соответствует изложению Комментатора и, пожалуй, мнению Аристотеля о вышесказанном .»

Неслучайно Сигер высказывает эти свои утверждения, разъясняя вопрос об интеллекте. Учение Плотина об отдельно существующих интеллигенциях можно было по праву связывать с учением Аристотеля о сферах, и лишь комментарии Ибн-Рошда впервые выявили и продолжили материалистические тенденции великого греческого философа. Против учения об отдельных и самостоятельных интеллигенциях Сигер выдвигает рассуждение, которое, выражая его взгляды в целом, с особенной силой поражает теологическое учение о бессмертии души. Если бы интеллект был независим от органического тела, то для каждого нового индивида должна была бы быть создана новая душа и должно было бы наличествовать бесконечное множество «мертвых душ». А такое утверждение, по мнению Сигера, «совершенно противоречило бы разуму» [1].

Мысль о начале, лишенном посредствующих связей, в корне противоречит аверроизму. Если бы интеллигибельная душа могла сама по себе войти во вновь возникшее тело и начать в нем свою деятельность, тогда столь же вероятным было бы сотворение земли, человека и всех других возможных вещей.

И Сигер заключает: возникновение и исчезновение в равной мере свойственны душе и телу [2]. Поэтому и награду и наказание человек получает в земной жизни [3]. Сигер подрывает основу опасений и надежд людей на потустороннее воздаяние. Он выдвигает враждебные господствующему в то время мировоззрению принципы, притом в самых важных проблемах. Его взгляды выявляются, однако, больше всего в обращении к разуму, в использовании скромного запаса знаний, которым тогда располагала натурфилософия, а также в том, что Аристотеля он излагает, прибегая к посредничеству Комментатора; открыто высказывать свою точку зрения Сигер, конечно, не отваживается. Он непрестанно подчеркивает, что придерживается Аристотеля, и во всех сомнительных местах отсылает теологов к догматике [4], ибо философия, если это материалистическая философия, приводит к другим выводам, чем вера. Сигер исследует как ученый, Фома опи-

---

[1] P. Mandonnet, Siger de Brabant, vol. II, p 163 (строки 8—10): «Поэтому, если бы душа, обладающая интеллектом, была способна совершенно отделяться от тела, она сама стала бы деятельностью тела, хотя раньше в бесконечности времени не существовало деятельности никакого тела. А это противоречит здравому смыслу».

[2] Там же (строки 12 и далее): «.. действия души присущи и ей самой, и телу.. »

[3] Там же (строки 17—18): «Если бы кто-нибудь назвал ошибкой, что души все целиком не отделяются от тела и наказания и награду они получают согласно тому, что совершилось в телесном состоянии, то это не противоречило бы здравому смыслу».

[4] Ван-Стеенберген утверждает, что замечание Сигера в «De anima intellectiva» о том, что решение сомнительных вопросов надо оставить вере, означает «эволюцию» в сторону Фомы. Принимая во внимание, что ответ на «De unitate» Фомы был написан, как доказали теперь исследователи, вскоре после

рается на авторитет Платона и Плотина[1], чтобы отстаивать мнимое единство философии и веры

В обвинениях, которые Фома выдвигает против учения о смертности души и о единстве человеческого интеллекта, нет ни следа оригинальности Фома ставит вопрос что возвышает человека над другими живыми существами[2], — и может указать только на бессмертную душу, живущую в каждом из людей По Сигеру же, человека отличает от животных способность пользоваться интеллектом, в котором человеческое достоинство находит свое лучшее выражение, а материальный мир — свое завершение Фома прибегает к помощи Платона и Плотина, чтобы придать больше правдоподобия догматическому учению теологов о бессмертии души и о пропасти, отделяющей материю от души человек — это душа и только душа, так сказать, облаченная в тело, которое она, по желанию, может использовать либо покинуть Сигер заканчивает свой трактат «De intellectu» мыслью Сенеки бодрствуй, учись и читай, дабы этим побудить себя к дальнейшему чтению и учению, побеждая еще непреодоленные сомнения, ибо жизнь без науки есть смерть и погребение без почестей[3]

Понятия науки, как мы видим, у Фомы и Сигера в корне различны, так же как различны и классовые позиции, их породившие[4]

осуждения 1270 года, вряд ли можно сомневаться, что Сигер здесь взялся за постоянно употребляемое аверроистами средство — за учение о двойственной истине — не для того, чтобы приблизиться к теологии, а для того, чтобы ло ней ударить

[1] Thomas Aquinas, De unitate intellectus, p 213a (строки 14—34) «Таково же мнение Платона который, как пишет Григорий [Назианский], из-за этой трудности не хочет признавать, что человек состоит из души и тела, но что душа пользуется телом и что она как бы облечена в телесные покровы Но Плотин, как пишет Макробий, признает, что человек — это сама душа, в следующих словах «По видимому, сам он не является истинным человеком, но, очевидно, тем, кто управляет Ведь когда одушевленное, живое существо умирает, то погибает тело лишенное управления, и это можно видеть в смертном человеке Но душе которая является истинным человеком, чуждо всякое свойство смертности» Этот Плотин один из крупных комментаторов, находится среди комментаторов Аристотеля, как пишет Симплиций»

[2] Там же, стр 217a (строки 17—18) «Нужно спросить у него, раз он помещает это на первом месте, есть ли что нибудь особенное в том, что это Сократ»

[3] P Mandonnet, Siger de Brabant, vol II, p 171, (строка 5 и далее) « бодрствуй, учись и читай, чтобы от сомнения, существующего в тебе, заставить себя идти к изучению и чтению, так как жизнь без науки — смерть и погребение без почестей»

[4] Антинаучность нападок Тампье, направленных на Сигера и Боэция, подчеркивает Куарэ в заметке о значении эдикта 1277 года (A Koyré, Le vide et l'espace infini au XIVme siede в «Archives d histoire doctrinale et litteraire du moyen âge, annee 1949, Paris, 1949, p 47)

Куарэ пишет «Как бы там ни было, из этих общих замечаний ясно что, во всяком случае, христианские мыслители не так уж торопились восполь

Между 1273 и 1296 годами по поручению Жиля Лессинского первый декрет, осуждающий Сигера и усилившееся аверроистское движение, был передан Альберту Великому в Кельн, «дабы нанести смертельный удар этим пагубным заблуждениям» Полемика Фомы против Сигера представляла собой все-таки научный спор, но число приверженцев Сигера все возрастало, и было ясно, что ортодоксальные церковники не могут с надеждой на успех вести философскую борьбу. Они привлекли на свою сторону Альберта Великого, но и это не привело к удаче Мандоннэ пытается через 700 лет после этого события оправдывать Альберта тем, что его очень торопили «Однако, — пишет Мандоннэ, — мы не можем отрицать, что он весьма свысока судил о предложенных ему тезисах и об их защитниках Он позволил себе неоднократно повторить, что подобные теории недостойны философов, и заявил, что многие парижане занимаются не философией, а софистикой»[1].

В классовой борьбе качество аргументов имеет значение лишь для прогрессивных сил Убедительность утверждений, высказываемых идеологами реакционного класса, измеряется исключи-

зоваться интеллектуальными возможностями, предоставляемыми приговором 1277 года, и что они приняли вмешательство Этьена Тампье не как освобождение от последних пут греческой философии, а как неуклюжее всем мешающее вторжение человека косного и невежественного в ту область, где ему делать нечего Также можно сказать, что — за единичными, притом изолированными и запоздалыми исключениями — ни один современник, главное, ни один парижский преподаватель (иначе повели себя оксфордские преподаватели) не принял в расчет то, что говорил о космологии запрет Парижского архиепископа Это и понятно В самом деле — и парижские преподаватели знали это получше нас, — осуждение 1277 года не было лишь средством чтобы остановить распространение аверроизма, защитить от его угрозы католическую веру это была в то же время операция по чистке и нивелировке университета, операция вдохновляемая прежде всего теологами в миру традиционалистами и консерваторами, и направлена она была столько же против преподавателей факультета свободных искусств, сколько против монастырских монахов доминиканцев и францисканцев почти полностью отдающихся новой науке — или новым наукам, — аристотелевой физике и птолемеевой астрономии»

Куарэ называет навязывание мер против аверроистских теорий «отвратительным натиском нетерпимых и тупых реакционных воззрений» Все же в своих дальнейших рассуждениях он присоединяется к той новой трактовке Сигера, инициатором которой был Ван Стеенберген, не принявший точки зрения Мандоннэ (там же, стр 48) Для Аверроэса и Сигера существенным было не перенесение в современную науку аристотелевой космогонии и птолемеевой астрономии, как полагает Куарэ, а распространение идущей дальше Аристотеля системы взглядов на вечность Вселенной во времени, — «концепция, против которой всегда и с величайшим напряжением сил боролось христианство» (там же, стр 46), — закономерность ее движения (там же, стр 50) И это верно, что атака, произведенная Тампье в 1277 году на учение о естественной закономерности, «имела не больший успех, чем первая» (там же)

[1] P Mandonnet, Siger de Brabant, vol II, p 107.

тельно силой государственного аппарата и тем, в какой степени существующие производственные отношения допускают еще развитие производительных сил. Плоские аргументы Альберта должны были послужить началом борьбы против стремления внести научную ясность в растущую антифеодальную идеологию[1] С философской точки зрения то, с чем выступил Альберт, не представляет никакого интереса[2] Но интересно, что и он говорил о существовании двух фронтов в области мировоззрения, соответствующих основному классовому размежеванию в феодальном обществе Альберт начинает с указания на то, что в философии появились две партии Церковно-догматическому лагерю враждебны Анаксагор, Фараби, Порфирий, Александр, Эпикур и «арабские философы Авиценна, Аверроэс, Абубацер»[3] Альберт отвергает их, ибо они считают интеллект человека зеркалом всего мироздания[4] Сам он стоит на стороне Авицеброна и Платона, которых цитирует

Греческие и арабские философы в меру их тяготения к материализму враждебны феодальной идеологии Альберт вынужден, однако, разбирать их взгляды, искать для своих собственных надобностей примеры не только у Авиценны, но также и у Аверроэса и опираться на цитаты из их произведений, ибо, как

---

[1] Нарди обратил внимание на то, что в концепциях об интеллекте у Альберта, Данте и Сигера есть аналогичные моменты Общим их источником был Аверроэс Но Альберт решительно отрицает положение о возможном интеллекте, а Сигер его отстаивает (см B Nardi, Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano, Rom, 1945, p 33), при обращении к одному и тому же источнику способ и направление его использования зависят от классовои позиции того или иного мыслителя

[2] Ср F Van Steenberghen, Le «De quindecim problematibus», d'Albert le Grand, в «Mélanges Auguste Pelzer», Louvain, 1947, p 415 и далее В данном случае — а это бывает очень редко — Ван Стеенберген согласен с Мандоннэ об активном разуме Сигер рассуждает «многоречиво и не точно», его критика взглядов на вечность мира «не отвечает требованиям философского сознания» Называя великие философские школы прошлого, Сигер якобы обнаруживает «неясное представление о хронологии», наконец «он почти не цитирует Аверроэса и не подготовляет [непосредственно — *Г Л*] его критики» Кроме того, он, что «совершенно очевидно, неточно знает предмет разногласий» и в вопросах о единстве интеллекта и вечности мира, о «психологическом детерминизме» и в некоторых других главных проблемах «обходит подлинные трудности» (там же, стр 432—433) Возражение Альберта Великого, «к сожалению, стоит на недостаточно высоком уровне» (там же, стр 438), что Ван Стеенберген, по крайней мере отчасти, хотел бы объяснить неудачным переводом рукописи, выполненным Мандоннэ (там же, стр 416) Ван-Стеенберген упрекает переводчика в том, что он не исправил ошибки переписчика, однако и исправление явных ошибок в пунктуации, «сбивающих с толку» (там же, стр 417), не улучшает трактат Альберта Ван-Стеенберген пытается доказать, что по крайней мере конец этого сочинения должен был быть иным Ему неприятно, что для осуждения Сигера оказалось достаточно этих «Пятнадцати проблем»

[3] P Mandonnet, Siger de Brabant, vol II, p 32.

[4] Там же

он замечает в начале трактата, о котором мы говорим, он намерен искать доказательств не в вере и теологии, а в философских аргументах[1] Различие взглядов Альберт отмечает прежде всего по поводу учения об интеллекте Альберт усвоил в этом вопросе идеалистические элементы греческой, сирийской и арабской философии Духи сфер Плотина для него высшая мудрость Кто хочет найти причину всего совершающегося не в учении о сферах, а в самой природе, — тот ничего не понимает в философии[2]. Органическая природа, по его мнению, подчинена высшим мирам Он извращает цитируемого Аристотеля, чтобы подтвердить, что материальному миру отводится низшее место. Чем больше человек обращается к природе, тем больше его интеллект блуждает, приближается к животному, утрачивает человечность[3]

Альберт оставляет интеллект лишь узкому кругу людей и учит, что он якобы не имеет связи с материальной действительностью и принадлежит к высшим сферам Как ни противна науке эта концепция, она способна была получить преобладание благодаря материальной силе господствующих классов Общественные действия, направленные на подавление непривилегированных сословий феодального общества, имели место ведь не в «высших сферах», а в действительности, изучение которои людям этих именно сословии и воспрещалось

Закономерности мира Альберт не признает Учение о свободе воли человека он защищает наравне с тезисом о непознаваемости мира

В то время как аверроисты настаивают на том, что все совершающееся в мире, включая поступки людей, определяется природой, Альберт выступает как сторонник того мнения, что поступки людей независимы от внешнего влияния; а то, что люди, так сказать, бродят на этом свете на ощупь, как слепые, он считает доказательством верности церковного учения о грехе и о потустороннем воздаянии[4]

Надо признать, что со времени Альберта теологическая аргументация не изменилась Она устрашает человека мыслью о возмездии, ожидающем его на том свете, и отказывает ему в способности уразуметь материальные процессы. Поэтому мысль о

---

[1] P Mandonnet, Siger de Brabant, vol II, p 30

[2] Там же, стр 33 (строка 11)

[3] Там же (строки 13—7 снизу) «Из этого по необходимости следует, что человеческии интеллект взят от той природы души, которая является органической, и приобретен более высокой природой И чем сильнее он отходит от более низких качеств, которые содержатся в органическом, тем больше он приобретает, принимает свой собственный интеллект и овладевает им, чем больше он обращается к органическому, тем больше он затуманивается, отпадает от интеллекта, превращается в нечто животное или свойственное растениям, теряет интеллект и отходит от человеческой природы»

[4] Там же, стр 37.

том, что интеллект может отражать материальный мир, рассматривается как наиболее опасная[1] Потустороннии мир необходим теологической доктрине Для нее не может быть закономерности в «низшем мире», иначе отпали бы случайность, вечное решение, произвольность — все, что оправдывало существование феодальной церкви как единственного средства утешить[2] Отрицая вечность материи, убеждая в ее тленности, Альберт приписывает вечную жизнь душе и вслед за Платоном делает ее объектом потустороннего возмездия, а также важнейшим идеологическим средством для власти над земными душами Так как Альберт в первую очередь отстаивает не религию, а церковные учреждения, то, по его мнению, утверждение аверроистов, что бог не вмешивается в отдельные события, свидетельствует об их невежестве, — ведь этим сводится на нет учение об адских муках, а для Альберта это «учение» есть выражение высшей мудрости, в противоположность подчиненному человеческому знанию[3] Он ссылается на «Liber de causis» и на Платона и заканчивает свое сочинение словами о том, что этих рассуждений достаточно для поставленной цели

а) Тезисы 1270 года

10 декабря 1270 года в Париже был издан епископом Тампье запрет, наложенный на 13 тезисов, которые по существу — хотя это существо в них искажено — исходили от Сигера Они гласили

1 «Интеллект всех людей един и по числу один и тот же

2 Ложно и неподобающе утверждать. человек познает

3 Воля человека желает или выбирает, исходя из необходимости

4 Все, что происходит в этом мире, подчиняется закону небесных тел

5 Мир вечен

6 Никогда не было первого человека

7 Душа, которая есть форма человека, подобно тому как и человек, погибает вместе с разрушением тела[1]

8 Душа, отделившись после смерти, не страдает от телесного огня

9 Свобода решения — это пассивная потенция, а не активная, и по необходимости она приводится в движение тем, к чему стремится

10 Бог не познает частности

11 Бог не познает чуждое ему самому

12 Деяния человека не направляются божественным провидением

13 Бог не может дать разрушимой и смертной вещи бессмертие и нетленность»[2]

Первый, второй и четвертый из этих тезисов берут положения, которые отстаивал Сигер, но фальсифицируют их, для того чтобы облегчить задачу опровергающего Подчеркивание количественного единства интеллекта (в первом тезисе) подготовляет постоянно повторявшийся затем упрек если так, то интеллект ученика и учителя равны, что кажется абсурдом На самом же деле речь идет об интеллекте, общем всем людям и позволяющем каждому человеку, независимо от его сословного, расового и прочего происхождения, развить свой ум Введением второго тезиса Этьен Тампье, епископ Парижский, пытается замаскировать тот факт, что все его предприятие направлено против науки За четвертым тезисом — о влиянии небесных тел — скрывается учение о непрерывном движении материального мира. Сигер указывал на постоянное движение созвездий как

---

[1] P Mandonnet, Siger de Brabant, vol II, p 38 (строка 11 снизу)

[2] Там же, стр 39 (строки 7—11) «Следовательно, более высокое не влагает закономерности в более низкое Некогда об этом сказал один из математиков Ведь если бы это было, то отпал бы случай, отпало бы свободное суждение, отпало бы решение, отпало бы случайное в соответствии с тем, что охватывается случайностью, а это — совершенная нелепость»

[3] Там же, стр 47 (строки 14—26) «Итак, человеческое познание совершается путем абстракции Абстракция же обусловливается только тем, что может происходить Следовательно, человеческое познание идет от вещей Познание же, заключенное в боге, идет не от вещей, а есть причина вещей Ведь известно, что всякая форма — это светоч познания, и так как всякая форма дается интеллектом, который является интеллектом в соответствии с субстанцией и сущностью, а не интеллектом, который называется философами приобретенным и принятым, [из этого] следует, что всякая форма вообще обусловливалась интеллектом, приводящим в движение все формы того, что может восприниматься человеком Но это могло бы происходить только следующим способом [то есть] чтобы сам светоч деятельного интеллекта являлся его формой и устанавливался в глубине с помощью интеллекта который вообще является деятельным А интеллект, который устанавливает вещь в бытии, и форма, во первых, относятся к области единичного, а во вторых — к области всеобщего, в коем природа действует тайно и последовательно»

---

[1] Тэри, конечно, прав, предполагая, что седьмой тезис отсылает прямо к Александру Афродизийскому и мыслителям, материалистически интерпретирующим учение Аристотеля под влиянием Александра Неверно, однако, думать, будто Александр был более «решительным материалистом», чем Аверроэс Деятельность их относится к различным ступеням общественной истории Теория Аверроэса выше потому, что она использует большее количество фактического научного материала, соответствует более высокой ступени классовой борьбы и предназначена для воздействия на массы Это различие находит себе также и теоретическое выражение в учении об активном разуме Александр в своем «Die intellectu et intellecto» говорит об активном разуме, воздействующем на человека *извне*» («intellectus enim qui per naturam est adeptus extrinsecus») У Аверроэса интеллект действует *только внутри* человека (см G Théry, Autour du décret du 1210 Alexandre d Aphrodise, в «Bibliotheque Thomoste», VII, Kain, 1926, p 105—106 и 80)

[2] «Chartularium», цит изд, ч I стр 487 (строки 1—13)

на пример чувственно-образного проявления этого закона. Ни у Аверроэса, ни у Сигера нет и намека на то, что движением светил будто бы предопределяются поступки человека. Кроме того, оба они заявляют себя решительными противниками той астрологии, которая распространялась, как эпидемия, вместе с учением Плотина.

Но, взятые в целом, тезисы, составленные Тампье, имеют отношение к учению, изложенному в комментариях Аверроэса.

В последующие годы комментарии Аверроэса нельзя было обсуждать в Парижском университете в прежнем объеме и в том чуждом церковному догматизму стиле, в каком излагали свои взгляды Сигер и Боэций. Однако аверроизм успел пустить слишком глубокие корни, чтобы его можно было истребить посредством интердикта. От того времени сохранилось столько рукописей, посвященных Аверроэсу, что нет сомнения в интересе к нему [1]. Даже в тех случаях, когда аверроисты ослабляли антицерковный дух учения Ибн-Рошда, они обычно доносили хоть часть мыслей мавританского ученого.

Несколько позднее, в 1277 году, — очевидно, по причине дальнейшего распространения аверроизма, — епископат предпринял новую попытку его подавления. Был издан список, содержащий 219 положений. Таким образом, дан был общий обзор направления мысли, осуждаемого церковью, враждебного ей. Тампье на этот раз назвал имена аверроистов, которые замалчивал первый декрет: это Сигер и Боэций Дакийский.

219 тезисов не были сгруппированы, они в беспорядке касались то одной, то другой проблемы. Некоторым членам Парижского синода, отвергавшим Аристотеля даже в идеалистической обработке, удалось включить и в первый и во второй документы осуждения отдельные положения, которые, как выяснилось впоследствии, представляли взгляды Фомы Аквинского и были порождены борьбой между монашествующим и мирским духовенством. Список перечисляемых заблуждений дает широкую картину проблем, обсуждавшихся в Париже. Дю Плесси д'Аржантре исследовал источники каждого из рассматриваемых положений и дальнейшую его судьбу. Исследование привело к весьма содержательному результату. Преобладающая часть тезисов относится к Авиценне и Аверроэсу. Но наряду с этими положениями осуждены были также мысли, идущие от представителей различных направлений и течений и являвшиеся теоретическим выражением прежних, наиболее влиятельных в свое время ересей. Отчасти привлечено было и чистое естествознание. Часто упоминались катары. Рядом с современником Ибн-Рошда Моисеем Маймонидом назван натуралист аль-Кинди. Газали попал в непосредственную близость к аль-Кинди и Гильберу Порретанскому. Фома Аквинский соседствовал с Амальриком Бенским и Эпикуром. Дю Плесси пользовался здесь данными другого списка осужденных положений, а именно списка Эймерика (Eymericus), не предпринимая при этом тщательного исследования источника [1]. Однако все дело заключается именно в различении отдельных групп Не говоря уже об особом вопросе — о томистском аристотелизме, — неверное суждение о ереси катаров и о латинском аверроизме было этапом в области идеологии, который не изжит и до нашего времени. Из явлений, порожденных разложением феодализма, катары сделали вывод, что весь материальный мир «проклят». Наоборот, Сигер и Боэций посредством различных «комментариев» реабилитировали материю. «Проклятие» дифференцировалось. Оно падало отныне лишь на часть действительности, на дурную ее часть, против которой ополчалась наука. Некоторые тезисы, явно мирские по содержанию, относились к Андрею Капеллану, предполагаемому автору «De amore», сочинения, написанного, вероятно, между 1184 и 1186 годами и осужденного в преамбуле к декрету 1277 года; это тоже можно было бы доказать [2].

б) Гносеологические тезисы 1277 года

Декрет 1277 года позволяет глубже вникнуть в суть мировоззрения, столь горячо опровергаемого церковью. В следующих

---

[1] За редким исключением, комментарии Аверроэса распространялись вместе с текстами Аристотеля. Сохранившиеся рукописи служат доказательством весьма интенсивного влияния Ибн-Рошда. Лишь некоторые из сочинений Аристотеля читались в греко-латинском варианте; почти все они были известны в аверроистской версии Последний подсчет рукописных сочинений Аристотеля дает следующие цифры (нумерация по порядку и по месту хранения): американские списки — 1—27, австрийские — 28—143, нидерландские — 144—150, бельгийские — 151—179, чешские — 180—217, британские — 218—394, датские — 395—399, французские — 400—787, данцигские — 785—787, германские — 788—1129 (по данным «Aristoteles Latinus», Codices descripsit Georgius Lacombe in societatem operis adsumptis A Birkenmajer, M. Dulong, Act Franceschini, Rom, 1939, p 236) Таковы данные первого тома Общее число списков, учтенных до второй мировой войны, достигало 2 тысяч Со времени второй мировой войны «Латинский Аристотель» не издавался Лишь недавно возобновилась работа над этим широко задуманным трудом Упомянем «Aristoteles Latinus», IV, 2, Analytica Posteriora ed. Minio-Paluello, Bruges — Paris, 1953, и «Aristoteles Latinus», XXXIII, De Arte Poetica Guillelmo de Moerbeke interprete, ed. div, Bruges — Paris, 1953

[1] C. Du Plessis d'Argentré, Collectio Judiciorum De Novis Erroribus, vol. I, Paris, 1728, p 204—210.

[2] A. J. Denomy, The De Amore of Andreas Capellanus and the Condemnation of 1277, в «Medieval Studies», vol. VIII, Toronto, Canada, 1946, p. 107 и далее. Ср. 170-й из осужденных Тампье тезисов и относящиеся к нему замечания Деноми (стр. 116—117) Хотя Андрей Капеллан был современником Ибн-Рошда, Деноми считает влияние последнего почти невероятным, ибо «Рассуждение, выносящее решение...» было написано лишь в 1179 году.

тезисах парижские аверроисты показывают, что было главным в их учении если человек хочет приобрести в чем-либо надежное знание, он не должен удовлетворяться мнением авторитетов [1]. Ни один вопрос не может быть решен одним лишь разумом и *только* разумом Одними логическими умозаключениями и спорами о них обойтись нельзя, ибо понятия происходят от вещей Рассматривая вещи, философия обязана принимать во внимание составляющие их существенные части [2] Этот тезис направлен против псевдологических дискуссий идеалистической схоластики по поводу призраков, которые почти безраздельно царили в учениях философов и их «научных» спорах

Углубление знаний зависит не от идеи, а от вещей Только чувства дают разуму материал для его суждений Если бы не было чувств — гласит другой, относящийся к тому же вопросу тезис, — интеллект не мог бы отличить Сократа от Платона, пусть бы даже он умел отличить человека от осла [3] Формулировка почти дословно совпадает с соответствующим местом в комментариях Аверроэса к Аристотелю не наука является причиной известного ей, она сама определяется «другой частью противоречия» Тот же тезис применялся к так называемому божественному знанию, так как причиной науки могут быть лишь земные вещи, а богу не может быть приписано знание единичного, то этим и устанавливается предел его знания [4]

Здесь принимается во внимание очень тонкое различие Зависимость знания от вещей имеет для бога еще большее значение, чем для нашего познания Человеческий интеллект обладает возможностью извлекать правильные заключения, если исходный материал имеет отношение к действительности А так как действительность доступна лишь человеку, то понятие «божественное знание» тем самым становится бессодержательным Тезисы материалистической теории познания не оставляют места чему-либо потустороннему Потому-то они и подпали под запрет Как доказал Сигер посредством комментариев в своем сочинении о разумной душе, чувства и разум образуют единство в своей деятельности Различные в существе своем, они все же являются одним целым [1] Образовывать понятия — значит познавать, в чем причина различных жизненных явлений и движения вещей [2] Следовательно, интеллект исследует причину движения Знание о противоположностях есть средство, которым душа, одаренная разумом, может приобрести влияние на эти противоположности Чтобы схватить главную сущность, надо познать обе стороны

Это рассуждение взято из исследовании Сигера о софизмах, которые он всесторонне рассматривает в «Impossibilia», чтобы нанести удар по скептицизму В отличие от Зенона, Сигер утверждает, что изучение противоположностей ведет не к сомнению, а к более глубокому познанию свойств предмета [3] Противоречивое не вводит в заблуждение, если оно подвергнуто исследованию Так, аверроизм отстаивает тезис, что доказательство может быть признано удовлетворительным лишь в том случае, если оно ясное [4], хотя одной ясностью самой по себе Сигер не довольствуется, чтобы считать достоверной объективность причины Вечность и время он рассматривает как понятия, находящиеся не в вещах, а в разуме Это различение основано на системе доказательств, которую можно найти уже у Аверроэса Ибн-Рошд определяет движение как понятие, которое взято от движущихся вещей Поэтому вечность и время он считает понятиями, отражающими в сознании непрерывно и бесконечно движущиеся вещи Этим не ставится под сомнение объективность времени и вечности Время как мера движения передает в субъективной форме объективное явление В трудах Аверроэса материальность мира выводится именно из вечного движения; следовательно, с приведенной выше формулировкой не связывается какая бы то ни было субъективно-идеалистическая тенденция

Тесная связь между понятием времени и реальностью доказывается в другом осужденном тезисе Тампье отвергает взгляд, согласно которому время в обоих направлениях безгранично, то

---

[1] «Chartularium», ч I, стр 552, № 150, «Человек не должен довольствоваться авторитетами для приобретения определенного знания какого либо вопроса»

[2] Там же, ч I, стр 551, № 145 «Ни один вопрос не поддается обсуждению только с помощью разума, который философ не должен обсуждать и определять, так как умозаключения зависят от действительности Философия все вещи может рассматривать в соответствии с их различными сторонами»

[3] Там же, стр 545 № 42 «Первая причина не заключает в себе знания будущих случайностей Первый довод будущая случайность не есть сущее Второй довод будущая случайность — это частности Бог познает с помощью интеллекта то что не является частным Таким образом если бы чувств случайно не было, интеллект не мог бы отличить Сократа от Платона, хотя бы он и мог провести различие между человеком и ослом Третий довод причина находится в соответствии с тем, что ею порождено, божественное предвидение — необходимое условие предвиденного»

[4] Там же, стр 545—546, № 42 « хотя наука не является причиной познанного, на основании которого, однако, происходят знания, она определяется во второй части противоречия, и это гораздо больше свойственно божественному знанию, чем нашему»

[1] «Chartularium», ч I, стр 544, № 13 «Из чувственного и разумного в человеке образуется единое по своей сущности только на основании знания и совокупности наук, то есть единое на основании деятельности»

[2] Там же, стр 544 № 14 «Человек, говорят, познает настолько, насколько он сам по себе познает небо, а именно, что оно живет и движется, то есть, то, что приводит эти действия в движение, соединено в небе подобно тому как двигатель с движимым, но не в виде субстанции»

[3] Там же, стр 553, № 173 «Знание противоречивого только и есть причина, на основании которой разумная душа имеет силу в противоположном, одна простая потенция имеет силу в противоположном только с помощью акциденции или разума другого»

[4] Там же, стр 553, № 179 «Нужно признавать только то, что ясно»

есть бесконечно Тезис, о котором идет речь, содержит простое рассуждение всякий промежуток времени влечет с собой, в силу логики, необходимое наличие предшествующего и последующего времени Тезис отбрасывает любое произвольное представление о начале и конце мира и утверждает, что у всего ограниченного должно быть нечто, ему предшествующее и за ним следующее [1]

В одном из тезисов высказано убеждение, что сущность всех вещей «в этом бренном мире» познаваема [2] Бесконечность так же есть проблема, к которой для разума путь не закрыт Латинский аверроизм тщательно исследует отношение между движением, формой и материей Он отказывается от теологического взгляда на действительность как на пребывание в состоянии покоя Мнение, что небо существует, но не движется, аверроисты относят к числу абсурдных противоречий [3] Бытие созвездий — в их движении, включая изменения и возникновения новых причин для дальнейшего движения Кто этого не понимает, тот приводит аргументы, стоя на неверной точке зрения, в угоду которой «действительность подменяется ложью»

В упомянутых тезисах о форме и материи существеннейшие из мыслей Авиценны и Аверроэса изложены в немногих словах Из тезисов видно, что выраженное в них понимание концепций обоих философов соответствовало тому, как понимали их и современные читатели после Шахрастани Об этом сказано в тезисах 103, 105 и 111 В тезисе 103 мы читаем «На форму, которая должна быть, существовать и создаваться в материи, не может действовать то, что действует не из самой материи» [4] Согласно этому взгляду, форма возникает в материи, она обновляется на основе воздействий, исходящих из материи Она несет в себе способность порождать формы Форма человека, представляющая его сущность, как сказали бы мы, также не приходит извне Она также может рассматриваться как сотворенная материей [5]

[1] «Chartularium», ч I, стр 554, № 205 «Что касается обоих пределов, то время бесконечно Хотя невозможно, чтобы бесконечность, какая то часть которой должна была быть преодолена, была преодолена Однако возможно, что бесконечность, никакая часть которой не должна была быть преодолена, была преодолена»

[2] Там же, стр 545, № 36 «В этой смертной жизни мы можем познать бога через сущность»

[3] Там же, стр 549, № 100 «Теологи, говоря, что небо пребывает иногда в покое, исходят из ложной предпосылки, говорить, что небо существует, но не движется есть противоречие»

[4] Там же, стр 549, № 103

[5] Там же, стр 549, № 105 «Форма человека не привнесена извне, но выводится из материальной потенции, так как иначе соответственно не было бы и рождения» В «Вопросах к „Метафизике“» защищается то же воззрение, причем есть ссылка на вечность материи В уже цитированной книге Грэффа (C A Graiff, Siger de Brabant, в «Philosophes Medievaux», part I, Louvain, 1948, p 136) мы читаем «Действительно, в природе чувственного не существует определения отдельной формы, подобно тому как хотел Платон, но в категории природных явлений, воспринимаемых разумом, существует это определение (как об этом говорится в XII$_0$) Последний довод с очевидностью доказывает что в природе чувственного не существует определения отдельной формы И говорят, что материя не порождена и т д, нужно понимать, что материя извечна только в чувственном и не отделяется от него О форме я говорю, что она не порождена сама собой, так как тогда она могла бы и существовать и иметь материю сама по себе и так продолжалось бы до бесконечности»

[1] «Chartularium», ч I, стр 549, № 111 «Никакая форма, приходя извне, не может составлять единого с материей ибо то, что может быть отделено, с тем, что может быть разрушено не составляет единого»

[2] Там же, стр 544, № 9 «Не было первого человека, и не будет последнего, напротив, всегда было и всегда будет рождение человека от человека » У Боэция в «De mundi aeternitate» имеется следующий примечательный текст «Следовательно, если философ натуралист не мог, согласно своим принципам определить первое новое движение то он не мог определить и нового мира, ибо ранее движимое не предшествовало миру и его длительности Ведь природа всякое свое действие совершает из субъекта и материи, действия же из субъекта и материи — это рождение, а не сотворение Поэтому философ натуралист не может наблюдать творения, он наблюдает то что соответствует его принципам Из сказанного следует, что философ натуралист из своего знания не мог определить первого человека и смысл этого таков, что природа, от которой ведет свое начало этот философ не может ничего совершить иначе, как через рождение, и первый человек не может быть порожден» (Géza Sajó, Un traité récement decouvert de Boèce de Dacie de Mundi Aeternitate, Budapest, 1954, p 99, 75)

Здесь видно, что тезис о несотворенном первом человеке до известной степени преемственно продолжает взгляды, близкие к взглядам «братьев чистоты» из Басры Вечность человеческого рода также понимается здесь как процесс становления, началом которого является потенция материи Лишь материя может порождать новое Если нечто и существует вне сферы ее влияния, то оно принципиально неспособно вмешиваться в ее деятельность Со всей ясностью аверроизм заявляет, что отдельные интеллигенции Плотина не могут обладать действенностью [1] Поэтому человек, как вся природа, воплощает принцип вечного созидания [2]

Названные тезисы показывают, кроме того, что отрыв формы от материи, имеющийся в учении Аристотеля, преодолен аверроизмом Взаимозависимость этих понятий стала составной частью прогрессивного мышления Однако унаследованные от Аристотеля дуалистические термины были сохранены, и это затрудняло в дальнейшем познание единства материи

Движение, материя и вечность мира при непрестанном изменении форм проявления — это основные принципы парижских аверроистов Вселенная вечна Возбуждающая сила, материальная primum agens, от которой исходит процесс превращения, находится в самой материи Хотя тезисы эти предстают пред нами в средневековом одеянии, они свидетельствуют о прогрессивном и связанном с наукой духовном направлении Они

заключают в себе объективные результаты, которые были к тому времени добыты наблюдением над природой, на них, между прочим, и опираются главные естественнонаучные положения философского материализма

К философскому языку Аристотеля относится понятие первого двигателя, о котором говорится как у Авиценны, так и у Аверроэса Это выражение уже давно утратило у философов-материалистов свой антропоморфический смысл, оно означает у них скорее часть действительной природы Оно сохранилось как понятие в тех философских системах, которые еще оставались в пределах мышления, определяемого господствующими теологическими взглядами, но подготовляли почву для научного мышления Первым двигателем считалась так называемая высшая сфера небесных тел, закономерное и непрерывное движение которых служило синонимом вечного становления В противоречии с церковно догматическими концепциями оспаривалось существование единственного первого двигателя и развивалось учение о множественности движущих причин материи [1]

Диалектическая мысль о том, что движение отдельных вещей происходит в силу содержащихся в них противоречий, иногда уже высказывается, но еще не достигает всеобщей формы Причиной, по которой так называемую первую сферу небесных тел продолжали считать вечным двигателем, было также то, что в большей части материальных вещей, доступных в то время естественнонаучному и социальному наблюдению, существовавшие тогда способы исследования могли обнаружить лишь прерывистое движение

Единственная непрерывная форма движения, которая была известна, наблюдалась астрономической наукой Приходилось интерпретировать вечное движение в материальном мире посредством непригодных для этого устарелых теорий, однако и эти попытки приводили к рассуждениям, в которых содержалась объективная истина Еще не было научных предпосылок для точного исследования движущейся материи и невозможно было прийти к большему, чем гипотетические умозаключения Поэтому надо правильно понять учение о первом двигателе, которое определялось непреодолимыми условиями Эта теория является беспомощным способом выражения мировоззрения, основывающегося на действительности, но располагающего лишь начальными знаниями о материи

Шестьдесят седьмой из осужденных тезисов гласит нечто первоначально неподвижное не может само произвести какого-либо движения, если ему не поможет нечто движущееся, причем то, что движет неподвижное, есть часть самостоятельно движущегося [1]

Такое объяснение предполагает, что в материальном мире все же есть нечто неподвижное Процесс превращения, постепенно протекающий внутри уже образовавшейся формы и приводящий к возникновению нового, еще ускользает от наблюдения и понимания Но то, что причина изменения заключена в самой материи, — это уже признают основой ее познания и отстаивают против всех антинаучных учений [2] Внутренняя творящая сила, приписываемая астрономическому миру, получает выражение в жизни неба, внутренний принцип которого именуется душой Подобно тому как живое существо движется своим стремлением, говорится в одном из тезисов, так движется и небо [3]

Нет первоначала То, что носит это название, есть наличествующий в вечной материи принцип все вновь повторяющегося акта нарождения нового О первоначале говорится лишь метафорически [4], ибо мир по отношению ко всем заключающимся в нем явлениям бесконечен, и время так же вечно, как движение и материя Причина движения в материи непрестанно возобновляется [5]

Заслуживает внимания мысль, что и явления здесь бесконечны из вечности материального мира вытекает многообразие возникающих и исчезающих вещей

В дискуссии о бесконечности будущего и прошедшего [6] употребляются понятия «бытие» и «небытие» мир вечен в переходе от небытия к бытию Так же как у Аверроэса, оба понятия оцениваются положительно Один из тезисов подчеркивает, что в

---

[1] Chartularium, ч I, стр 548—549, № 95 и 94 «Существует три начала в небесных телах субъект вечного движения, душа небесного тела и первый двигатель как нечто желаемое» «Существует два извечных начала, то есть небесное тело и душа его»

[1] «Chartularium», ч I, стр 547, № 67 «Первоначально неподвижное производит движение только с помощью чего либо движимого, выступающего посредником, и такой двигатель неподвижного есть часть приведенного в движение самим собой»

[2] C A Graiff, Siger de Brabant, цит изд, стр 243 «Как говорит Аверроэс изменение заставляет познавать материю»

[3] «Chartularium», ч I, стр 548, № 92 «Небесные тела получают движение от внутреннего начала, которое есть душа, и движение осуществляется с помощью души и стремления как у живого существа Ведь как живое существо, стремясь, движется так и небо»

[4] Там же, стр 546, № 45 «Первичное начало — это причина, свойственная вечному лишь в метафорическом смысле Так как она сохраняет то, без существования чего не было бы и вечного»

[5] Там же, стр 548 № 87 «Поскольку речь идет о всех заключенных в мире явлениях, он вечен, время вечно, и движение, и материя, и движущее, и воспринимающее, и так как это существует благодаря бесконечной потенции заключенной в боге, невозможно, чтобы возобновление в действии существовало без возобновления в причине»

[6] Там же, стр 549, № 98 «Мир вечен, так как то, что имеет природу, с помощью которой оно могло бы существовать целиком в будущем, имеет также природу с помощью которой оно могло быть целиком в прошедшем»

доказательстве вечности мира нет софистики, и заканчивается восклицанием как странно, что глубоко предубежденные люди не видят этой взаимосвязи [1].

Мы уже упоминали, что Сигер уделял много внимания проблемам, оставленным в наследство античными софистами К ним принадлежит понятие вечного, а также отношение между бытием и небытием

В попытке объяснить различное, имеющееся в единой материи, в тезисах, о которых судил Тампье, слышен отзвук мыслей Демокрита Аверроэс, конечно, с большим пониманием объяснил возникновение нового из возможностей, дремлющих в материи, и поставил эту теорию в связь с атомами великого фракийского материалиста Особенность отдельных индивидов, принадлежащих к одному роду, объясняется здесь различным «расположением материи» [2]

Вообще, какие бы различия ни наблюдались между вещами наличествующими и находящимися в фазе становления, все они коренятся в материи [3] Понятие «элементы» в тезисах употребляется по-средневековому, то есть в довольно еще неопределенном значении По тогдашним воззрениям, элементы постоянно возникают вновь, характеризуются действующим в данное время порядком расположения [4] В связи с учением о равномерности движения неба порядку в природе тогда уделялось особое внимание Отсюда произошли первые понятия о естественной закономерности ничто не совершается случайно; и еще категоричнеи все совершается по необходимости Ею вызывается будущее Все что ни появляется вновь, определено тем, что было Вещи, не входящие в связный процесс становления, невозможны, ибо не обладают предпосылками в прошлом В конечном счете, если принять во внимание все причины, ничто не возникает внезапно, случайно [5].

Самый мир, с теологической точки зрения, является случайным, и его формам не свойственны вследствие этого закономерность и детерминированность Бог мог бы создать бесконечное множество других миров — гласило изречение, посредством которого утверждалось сотворение целостного и законченного мира

Из первых же знаний о закономерных связях в природе был сделан правильный вывод, что причинная связь действительна для всего совершающегося в мире Значение тезиса, высказывающего этот взгляд, понял и епископ Тампье, который осудил его, видя в нем противоположность идеалистическому представлению, согласно которому причины бывают связаны лишь случайным совпадением

Идеалистический и материалистический фронты выдвинули друг против друга свои самые характерные концепции В данном случае идеализм признавал наличие причин, но связь их объявлял случайной (легко узнать в этом то направление мысли, которое, например, и в современной нам биологии порождает целый ряд антинаучных гипотез) Но прогресс во всех областях естественной и общественной науки основан на познании *необходимых* связей В их пределах играет свою роль и случайность, не нарушая этим закономерность Божий промысел не должен быть заменен фатализмом, исключающим свободную деятельность человека Неверно думать, будто все предопределено высшей причиной, ибо следствием такого взгляда был бы чистый фатализм [1] Один из подвергшихся нападению тезисов говорит о существующих отклонениях от известных естественных процессов; данные отклонения выражаются, например, в уродливых образованиях среди растении и животных: и это — в возможностях природы [2] Из безусловного признания закономерности природы вырастает собственно научное мышление

В другом тезисе, трактующем вопрос о мировом порядке, употреблено выражение «судьба» Отдельные события и явления на земле, с точки зрения аверроистов, разумеется, не предопределены роком, ибо всегда есть противодействующие причины, и действующий человек есть лишь частица необходимой взаимосвязи [3] (этот тезис попутно отвергает астрологию) Главная мысль этого рассуждения — связь между необходимостью и свободой действия, проблема, которая тогда не могла быть достаточно глубоко освещена. Независимо от вмешательства

---

[1] «Chartularium», ч I, стр 548, № 91 «Когда разум философа доказывает, что движение неба вечно, — это не софистика, и удивительно, что глубокомыслящие люди не видят этого»

[2] Там же, стр 549, № 97 «Неделимое одного и того же явления различается только расположением материи, как Сократ и Платон, и человеческая форма, существующая и в том, и в другом, одна и та же по количеству, и неудивительно, если одно и то же по количеству заключено в различных местах»

[3] Там же, стр 546, № 55 «Первое не может выводить из себя другое, так как всякое различие, которое существует между действующим и претерпевающим, осуществляется через материю»

[4] Там же, стр 549, № 107 «Элементы вечны Однако они созданы из нового в расположении, которое они и сейчас имеют»

[5] Там же, стр 545, № 21 «Ничто не возникает случайно, но все появляется по необходимости, и все будущее будет существовать по необходимости, и невозможно, чтобы то, чего не будет, существовало сейчас, и ничто не возникает случайно, если исследовать все причины»

---

[1] «Chartularum», ч I, стр 554, № 197 «Они каким то образом могут случайно происходить, если обратить внимание на первую причину, и ложно, что все предопределено первой причиной, ибо тогда оно происходило бы по необходимости»

[2] Там же, ч I, стр 554, № 196 «[Природе] свойственно по причинам более важным иметь возможность делать промахи и создавать чудовищ вопреки ее намерению, так как природа это может»

[3] Там же, стр 554, № 195 «Рок, который и есть порядок Вселенной, проистекает из божественного провидения не непосредственно, но опосредовано, в результате движения небесных тел, и этот рок не является необходимостью для земных тел, но для небесных, ибо они противоположны»

человека, из данных частных различий вытекает обусловленность событий [1], в которой человеческая деятельность в конечном счете занимает свое место

Вопрос о воле человека и ее отношении к необходимости является предметом нескольких тезисов, которые над волей, как инстинктивным влечением, ставят интеллект [2].

Епископ Тампье по этому поводу со всей ясностью заявляет, что в числе средств к спасению души, которые предлагает церковь, великая роль принадлежит милости божьей и в связи с этим зависимости от нее каждого отдельного человека Со своей стороны, аверроисты считают, что воля независима в выборе своих действий Ее решения обусловлены материальной средой. Избирается то, что достойно стремления. Воля сама по себе неопределенна Берет верх сильнейшее из влияний [3] Несколько тезисов посвящено воздействию среды и страстному желанию; им противопоставляется, как высшее начало, — размышление. Инстинкт владеет человеком неразумным Другого же человека к определенному решению принуждает *его знание* [4]. Страсть рассматривается при этом как особого рода принуждение [5]. Но, во всяком случае, и воля, и разум подлежат закономерности «вечной причины», так же как движение небесных тел [6], а не божественному промыслу и милосердию, вопреки утверждениям феодальной церкви Обусловленность воли и способность принимать решение поставлены рядом. Таким образом, детерминизм Сигера не связан с фатализмом в какой бы то ни было разновидности.

Немногие тезисы, трактующие вопросы общественной жизни, показывают, в каком направлении мыслится воздействие интеллекта на волю. Счастье, говорится здесь между прочим, не может быть ниспослано богом непосредственно [7]; оно не есть следствие его милости. Разумеется, с точки зрения Тампье, такое утверждение есть «неразумие и ложь» [8]. Путь к человечности, по мнению аверроистов, нам указывает разумное размышление; она не формируется самим воздействием вещей [1] Справедливая кара может применяться лишь по закону и для того, чтобы посрамить невежество и тем самым побудить к знанию других людей [2]. Отметим, что и это простое утверждение было воспринято синодом как еретическое. Из тезиса, гласящего, что христианский закон воспрещает внушать лжеучение [3], по которому счастье есть только на этом свете, но не на другом [4], еще раз видно со всей ясностью политическое содержание осужденных философских положений и их антифеодальное направление. Воле, решающей на основе необходимости, аверроисты предоставляют большее поле действия, чем сторонники неограниченной *свободы* воли Руководимая разумом, воля обращается к тому, что представляется существенным, и это цели, нужные для изменения реальной действительности.

Абстрактность отдельных формул в тезисах лишь мнимая. Ожесточение, с которым против них боролись, свидетельствует о том, что в них живет весьма конкретное содержание. Значение тезисов становится очевидным в свете исторических событий той эпохи. Каждое утверждение, отрицающее господствующую идеологию, приобретает с этой точки зрения конкретную определенность. Призыв к научному воззрению на действительность отражает прогресс в общественных отношениях классов. Он показывает также, что общетеоретические естественнонаучные тезисы могут иметь социальный смысл.

в) Атеистические тезисы

Атеистические тезисы аверроистов являются выводом из материалистической теории о познании и интеллекте. Осужденные тезисы были повторением того, что подробно рассмотрено в «De anima intellectiva» [5] и в различных комментариях к Аристотелю Отдельные положения кратко излагают теорию

---

[1] «Chartularium», ч I, стр 551, № 142 «Из местных различий вытекает необходимость событий»

[2] Там же, стр 551, № 130 «Если разум правилен, то и воля правильна»

[3] Там же, стр 551, № 135 «Воля, подобно материи, сама по себе неопределенна в отношении к противоположному, она определяется тем, что достойно стремления, подобно тому как материя определяется тем, что действует»

[4] Там же, стр 552, № 159 «Воля человека проявляется как необходимость, когда она познается, подобно тому как это происходит с чувством голода у животного»

[5] Там же, стр 551, № 136 «Человек действующий действует по принуждению под влиянием страсти»

[6] Там же, стр 551, № 133 «Воля и интеллект в действительности движутся не сами по себе, а благодаря вечной причине, а именно движению небесных тел»

[7] Там же, стр 545, № 22 «Счастье не может быть послано непосредственно от бога»

[8] Там же, стр 545, № 23 «Говорить, что бог дает счастье одному, а не другому, — неразумие и измышление»

---

[1] «Chartularium», ч I, стр 549, № 104 «Человечность — форма не вещи, а разума»

[2] Там же, стр 552, № 158 «После сделанного заключения о чем-либо совершенном воля не остается свободной, и кара применяется в законном порядке только для уменьшения невежества, чтобы это уменьшение стало для других началом познания»

[3] Там же, стр 553, № 175 «Христианский закон запрещает прибавлять что-либо к знанию»

[4] Там же, стр 553, № 176 «Счастье существует в этой жизни, а не в той»

[5] Даже после открытия более обширных комментариев Сигера к Аристотелю «De anima intellectiva» остается произведением, наиболее для него характерным и в наибольшей степени носящим на себе печать его своеобразной личности Ван-Стеенберген и тот пишет «Язык Сигера чист, ясен и часто остер, как его мысль, но в нем не чувствуется какой-либо заботы об изяществе или старания следовать классической форме» (F Van Steenberghen, Siger de Brabant, II, в «Les Philosophes Belges», v XIII, Louvain, 1942, p 532)

интеллекта и дают указание на ее переплетение с социальными вопросами и постановкой общефилософских проблем

В тезисе 124 считается «недостойным» мнение, будто некоторые из интеллектов лучше других Мысль о том, что различие между индивидами может быть объяснено телесными причинами, заранее признается не заслуживающей рассмотрения; отрицается также, что в самом интеллекте могут быть различия [1]. Сигер точно разграничивал способность к мышлению и совершенствование интеллекта Утверждение, что все люди в равной мере предрасположены к интеллектуальной жизни, было в условиях феодально-иерархического строя несомненно революционным

Так же как Аверроэс, Сигер выше всего ценит исследующий разум Он безоговорочно признается вечным [2], как вечная способность человека Но в отдельном человеке душа после смерти, с исчезновением способности создавать чувственные образы, погибает [3]

Каждый человек может посредством своего интеллекта «благодаря своему естественному предрасположению» достигнуть познания [4] Для синода это «звучало плохо», ибо он предпочитал так называемое непосредственное познание такому познанию, которое могло с помощью разума и размышления принести народу научно обоснованные воззрения К слову, Сигер называет ученого подлинным пророком и пытается дать естественное объяснение даже таким явлением, как видения и т п [5] Человеческий интеллект гордо противостоит богу [6]. «Другой род» постижения — человеческое постижение — основывается на чувствах [7]

Интеллект умершего философа, даже такого, как Сократ, поучающе сказано в одном из тезисов, не имеет знания о вещах, которые он знал прежде [8] Бессмертна ли душа? Аверроисты видят лишь одно условие, при котором можно было бы принять такое утверждение, а именно, что человеческий индивид должен быть вечным, но это допущение само себя опровергает как абсурдное [1]. Правда, интеллект вечен, но без материи он не действен. Свою функцию он осуществляет в ряде человеческих поколений [2] Как высшее завершение человека, как совокупность содержания человеческого мышления, утверждает Сигер, интеллект абстрактен по своей природе [3], однако основан он на примате материи [4] И эта мысль противоречит мифу о сотворении мира.

Отсюда вытекают дальнейшие рассуждения, направленные против теологии Они в большой мере соответствуют воззрениям Аверроэса Допускается возможность высшего существа, но лишенного всех функций приписываемой ему власти над миром и материей; в конце концов, эти мысли приводят к открытому атеизму [5] Положительное бытие бога, в противоположность безусловной познаваемости материального мира, признается недоступным познанию. Он обладает постоянством лишь в смысле существа, лишенного качеств [6] Высшее совершенство, которым христианская теология наделяет существо, находящееся по ту сторону материального мира, латинские аверроисты приписывают развитому человеческому интеллекту С земной точки зрения познаваемость бога отрицается И он сам ничего не может познавать, кроме самого себя [7] «Непосредственное познание»

[1] «Chartularium», ч I, стр 550, № 24 «Неуместно считать, что некоторые интеллекты благороднее других, и так как это различие не может заключаться в телесном, следует, чтобы оно заключалось в видах познания и, таким образом, благородные и неблагородные души имели бы по необходимости различные виды, как и познание»

[2] Там же, стр 550, № 125 «Ясно, что спекулятивный интеллект вечен и не подвержен разрушению, а если обратиться к отдельному человеку, то он разрушается, после того как в нем разрушено представление»

[3] Там же

[4] Там же, стр 555, № 211 «Наш интеллект по своей природе может достигнуть познания первой причины [это плохо звучит, и это заблуждение, если процесс восприятия исходит непосредственно от познания]»

[5] Там же, стр 545, № 33 «Обманчивые представления и видения осуществляются только через природу»

[6] Там же, стр 552, № 149 «Существует понятие о другом интеллекте, в соответствии с которым бог познает себя и другое»

[7] Там же, стр 545, № 42

[8] Там же, стр 545, № 41 «Интеллект умершего Сократа не имеет знания того, что он имел [до смерти тела]»

[1] «Chartularium», ч I, стр 544, № 12 «Сократ не обладал способностью к бессмертию, если же он должен быть вечным, необходимо, чтобы он изменил свою природу и вид»

[2] Там же, стр 554, № 193 «Разум может переходить из тела в тело, так что он последовательно является двигателем различных тел»

[3] Там же, стр 550, № 121 «Интеллект, который есть высшее совершенство человека, глубоко абстрактен»

[4] Тезисы 7, 8, 31, 68 71, 82, 109, 117, 118, 121, 123 и 124 освещают учение об активном разуме с различных сторон, не отличаясь от уже известной нам теории Сигера и Аверроэса

[5] Деномн определяет в сочинении о ересях латинский аверроизм как нехристианское учение Он пишет (A J D e n o m y, The De Amore of Andreas Capellanus and Condemnation of 1277, цит изд, стр 40) «В общей форме латинский аверроизм можно определить как принятие в целом произведении Аристотеля, прокомментированных Аверроэсом, и усвоение их европейскими философами приблизительно с 1230 года Однако латинский аверроизм, явившийся вкладом в изучение таких основных проблем, как вечность мира и нравственные способности души, шел вразрез с христианским учением и правоверной философией» Латинский аверроизм означает «разрыв философии с религией» (там же, стр 41) Заслуживает внимания мнение Деномн о различном воздействии авиценнизма и аверроизма «Внедрение аверроизма в христианско-латинский мир разбило вдребезги единение веры и разума, существовавшее в среде философов и теологов, чего не смог сделать с такой последовательностью предшествующий авиценнизм»

[6] «Chartularium», ч I, стр 555, № 216 «Бог — это нечто существующее положительно само по себе, но непознаваемое, и это существующее само по себе лишено [формы]»

[7] Там же, стр 544, № 3 «Бог не познает отличного от себя»

естественным путем (которое как уступка все же признается за земным сознанием) для бога также не существует. Если бы он хотел приобрести знание, это было бы достижимо лишь через посредство отдельных предметов, единичных вещей[1], а для этого необходимы человеческие чувства, которыми потусторонний бог не располагает.

О грядущих событиях «первая причина» знает не больше, чем о современных, во-первых, потому, что события будущего еще не имеют действительности, во-вторых же, потому, что позднейшие явления относятся к единичным вещам, которые божеству принципиально недоступны Так как разумной душе, которой наделен бог, недостает материальности, она не может схватывать явления частичные. Следовательно, для бога невозможно даже установление различия между вещами[2] Высшая причина есть самая далекая из причин с точки зрения действительно происходящего[3]. Познающему же человеку, чтобы вскрыть реальную связь, надо искать ближайшие причины. Кроме того, бог подчиняется власти законов природы Он не может создать причину для возникновения невозможного, если даже допустить, что он может вообще нечто создавать[4]. Ему нельзя ничего совершать «против правил», ибо он, самое большее, возвещает волю[5], уже выразившуюся в закономерностях природы Непосредственно от него исходящее — это необходимый ход вещей, над которым у него нет власти.

Не в божьей власти создать нечто новое[6], ибо источник всего нового находится в материи. Вечное действие, движение и бытие ссужают богу атрибуты материального мира Бесконечная власть выводится из бесконечности движения, за продолжение которого он якобы ответствен[7]. Если видеть в нем первую причину, то всякую возможность дальнейшего воздействия исключает его так называемая простота[8]. Тем же опровергается его триединство[1] Если бы он мог нечто создавать, это было бы признаком его несовершенства[2]. Он не в состоянии сотворить человека[3].

Если религиозное учение требует во что бы то ни стало существования первой причины, то все созданное ею по меньшей мере должно быть равным по длительности существования[4] В этом тезисе, как и во всех других, вместе взятых, первенствующее значение принадлежит вечности материи и интеллекта. Вряд ли имеет смысл называть такое учение «негативной теологией» — для этого слишком ясна его материалистическая и атеистическая тенденция В нескольких тезисах сказано: кто понимает теологию, тот ничего, кроме нее, не знает[5] Замечание, что проповеди теологов основаны на баснях[6], соответствует указанию, что в христианском законоучении есть басни и ложь[7]. Положение, гласящее, что не следует заботиться о мнении верующих, когда нечто именуют ересью потому, что оно противоречит верованиям[8], принадлежит к утверждениям того же порядка Как и насколько полно последние из приведенных положений были изложены письменно самими аверроистами[9], мы еще установить не можем.

Для верного суждения о латинском аверроизме этот переход к открытому атеизму очень важен.

Атеистическая тенденция связана была в латинском аверроизме с борьбой против феодальной церкви. Это сообщает ему общественное значение, которое за ним сохраняется, как

---

[1] «Chartularium», ч I, стр 546, № 56 «Бог может непосредственно познать случайное только с помощью другои частнои и ближайшей причины»

[2] Там же, стр 545, № 42

[3] Там же, стр 554, № 190 «Первая причина — это причина, самая удаленная от всего»

[4] Там же, стр 552, № 147 «Невозможное не может исходить непосредственно от бога или от другого действующего [существа]»

[5] Там же, стр 546, № 53 «Необходимо, чтобы бог делал все то, что непосредственно исходит от него самого»

[6] Там же, стр 546, № 48 «Бог не может быть причиной нового творения и не может из нового что либо произвести»

[7] Там же, стр 547, № 62 «Бог обладает бесконечнои силой не потому, что он мог бы создать нечто новое из ничего, а потому, что он продолжает вечное движение»

[8] Там же, стр 546, № 44 «От одного первого действующего [существа] не может быть множества действий».

---

[1] «Chartularium», ч I, стр 544, № 1 «Бог не триедин, так как триединство несовместимо со столь высокой простотой Ибо там, где существует вещественная множественность, там по необходимости есть прибавление и соединение Пример с грудой камней»

[2] Там же, № 2 «Бог не может создавать себе подобного Ибо то, что создается из чего-нибудь, имеет начало, от которого оно зависит Рождение [подобного] богу не было бы признаком его совершенства»

[3] Там же, стр 545, № 35 «Без человека, без отца как такового человек не мог бы быть создан богом»

[4] Там же, стр 547, № 58: «Бог — необходимая причина первоначального знания на ее основании появляется действие, и они существуют одновременно в своей непрерывности»

[5] Там же, стр 552, № 153 «Ничего уже нельзя познать вследствие знания теологии»

[6] Там же, стр 552, № 152 «Беседы теолога основаны на вымысле»

[7] Там же, стр 553, № 174: «В христианском законе — вымысел и ложь, как и в других»

[8] Там же, стр 544, № 16 «Если что-либо можно назвать ересью, то есть направленным против веры, то о вере не стоит и заботиться»

[9] Ван-Стеенберген полагает, что так далеко идущие следствия вывели лишь малозначительные сторонники Сигера, помимо его воли, — подозрение, не выдерживающее критики, ибо осужденные, открыто враждебные теологии положения без труда можно найти у Сигера в любом изложении его учения (см F Van Steenberghen, Siger de Brabant, vol II, p 566 и далее)

признает Деноми, до нашего времени[1] Твердо установлено по крайней мере, что латинский аверроизм стремился к полной автономии науки и уничтожению теологического влияния

Грабман различает три направления, воспринявшие элементы аристотелизма Альберт и Фома зачеркивают все составные части учения Аристотеля, противные христианству, и требуют ориентации на веру и теологию Августинское направление еще решительнее настаивает на том, чтобы философия полностью подчинилась теологии Позиция латинского аверроизма иная, чем у названных групп Он усваивает «философию Аристотеля в истолковании и изложении арабских философов, особенно Аверроэса, в большом объеме, — исключая из нее, более или менее преднамеренно, церковные и теологические тенденции и нормы»[2] Атеизм у аверроистов часто довольствуется формой теории «двойственной истины» Грабман сжато и точно пишет об этом «У латинских аверроистов — это можно увидеть, обратясь к Сигеру Брабантскому, Иоганну Аллеману из Геттингена, Таддео Пармскому и др, — 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, а обвинения, возникающие по этому поводу, опровергать скорее внешне и механически»[3] Грабман здесь совершенно прав Новейшие же попытки принять за чистую монету торжественные уверения аверроистов в правоверии, высказанные по поводу учения о двоиственной истине, ни на чем серьезном не основаны.

Философские принципы, восходящие к Аверроэсу, несут в себе — что очень важно — подлинный дух исследования, этим они открывают путь к познанию действительности Голым антинаучным утверждениям теологов аверроизм противопоставил аргументы, ум начал освобождаться от гнета и обратился к реальным вещам Но как ни много места в научных работах, связанных с аверроизмом, уделяется природе и закономерности, наибольшее значение они имеют для политики Их выводы опираются на интеллект и отвергают предвзятые истины, утвержденные не знанием, а верой

Осуждение Сигера было ударом по антицерковному аверроизму Ван-Стеенберген, говоря об «интегральном аристотелизме», стирает различие между Аристотелем и Ибн-Рошдом[1]. Когда же арабский аверроизм сводят к Авиценне, как это делает Р де Во, то упускают из виду тот шаг вперед, который сделал Ибн-Рошд после Ибн-Сины Однако Р де Во — отнюдь не преднамеренно — доказывает при этом преемственность теории Ибн-Рошда по отношению к Ибн Сине Р. де Во утверждает, что «большая часть осужденных Тампье положений могла быть с тем же правом названа авиценнистскими, как и аверроистскими»[2]. Он приводит перечень тезисов[3], из которых наиболее важны тезисы о вечности мира и о материи как принципе индивидуализации[4], то есть как об источнике, откуда возникают единичные вещи Исходя из своей философской позиции, весьма разнящейся от нашей, Р де Во приходит к признанию того действительного факта, что и еретические учения XIII века имеют прямую связь с учением Авиценны

Отношение центральной светской — королевской — власти к антицерковным формам того «аристотелизма», что ориентировался на Аверроэса, подчеркивает политическое своеобразие этого направления

Королевская власть выступает против церкви лишь постольку, поскольку последняя в качестве крупнейшего в стране землевладельца сопротивляется необходимым изменениям в общественном строе Для укрепления своего политического могущества королевская власть опирается на развивающиеся города, на крепнущее бюргерство, иногда даже на плебейское массовое движение Но она и не помышляет развивать тот аппарат управления, к которому принадлежит, даже помимо своей идеологической функции, средневековая церковь Королевская власть хочет пользоваться этим аппаратом для себя — явление, на которое Карл Маркс указывал как на закономерное для классового общества[5]

---

[1] A J Denomy, The De Amore of Andreas Capellanus and the Condemnation of 1277, цит изд, стр 42—43 «Такая позиция неизбежно ведет к отрыву религии от всех почти областей гуманитарной науки Установление независимости разума от веры, философской истины от истины религиозной ведет к особого рода скептицизму, ко взгляду на человека как на существо, которое лишь одно обладает разумом, и к отказу от того, чтобы считать человека творением божьим, предназначенным для некой сверхъестественной цели Вследствие этого появляется тенденция к исключению религии из светского образования, политики, государственного управления, этики, философии»

[2] M Grabmann, Studien uber den Einfluß der aristotelischen Philosophie, цит изд, стр 6—7

[3] Там же, стр 53

[1] F Van Steenberghen, Travaux récents sur la pensée du XIIIe ciecle, в «Revue neoscolastique de philosophie», vol 42, Louvain, 1939, p 470, «Chronique», в «Revue du moyen âge latin», vol V, Strassbourg, 1949, p 316 « латинский аверроизм XIII века, ныне более точно обозначенный М Ван-Стеенбергеном как интегральный аристотелизм, — доктрина, которая при любых поворотах истории оставалась жива»

[2] R de Vaux, Notes et textes sur l'avicennisme latin, цит изд, стр 37—38

[3] Там же, стр 37

[4] Там же

[5] К Маркс, Письмо Л Кугельману от 12 апреля 1871 года (см К Маркс и Ф Энгельс, Избр письма, Госполитиздат, 1948, стр 263)

Вследствие этого центральная светская власть феодальной эпохи вместе со старым аппаратом, поддерживавшим господство церкви, перенимает также и ее идеологию, уже достаточно доказавшую свою пригодность для защиты феодальной системы эксплуатации Во второй половине XIII века Альберт и Фома приспособляли эту идеологию к новым условиям Пока феодально-церковный аппарат противодействовал центральной власти, ее политики использовали аверроистские теории Когда же удалось подчинить церковь централизованному феодальному государству, оно обрушилось на латинский аверроизм, ибо знало его революционное значение и боялось его

На рубеже XIII и XIV веков французская монархия завладела и самой особой папы и получила возможность создать галликанскую государственную церковь как орудие политических преобразований Тогда центральная светская власть приступила к истреблению, где только возможно, опасного аверроизма, который даже наш современник Ван-Стеенберген при всех оговорках называет *разрушительным умственным движением* [1]. Как только центральная королевская власть дала возможность высшим классам городов, и прежде всего купечеству первой поры капитализма, развиваться более свободно, они стали проявлять склонность к компромиссу С того времени латинский аверроизм утратил важную часть своей социальной опоры В последующие десятилетия большинство представителей этого течения переселилось из Франции в Германию и Италию

Некоторое время казалось, что в королевстве Людвига Баварского для них создались столь же благоприятные общественные отношения, какие прежде были во Франции, но вскоре эта надежда оказалась ложной В экономически передовой Италии убежище аверроистам дали несколько самых крупных городов-коммун

Аннелиза Майер, отчасти следуя за Нарди, исследовала процесс проникновения латинского аверроизма в Италию Показав его значение для развития философской стороны современного естествознания, она (после Дюгема) указала как на самый выдающийся центр науки о природе на парижскую школу номиналистов при Иоанне Буридане (ум 1358). А Майер назвала также близких к номинализму мыслителей — Томаса Брэдуордин ского (Thomas Bradwardine) (род 1290 — ум 1349), Ричарда Киллингтона (Richard Killington) и Уолтера Бэрли (Walter Barley) После этого исследовательница переходит к до сих пор почти совсем не замечаемым историографами *итальянским аверроистам* XIV века [2].

[1] A Forest, F Van Steenberghen, M de Gandillac, Le mouvement doctrinal du IX[e] au XIV[e] siecle, цит изд, стр 270

[2] A Maier, Die Vorlaufer Galileis im 14 Jahrhundert, в «Storia e Letteratura», 22, Rom, 1949, p 4

Показывая значение этой ветви аверроизма, Аннелиза Майер особенно подчеркивает его враждебную церкви тенденцию, « рука об руку с изменением основных воззрений идет постепенно возрастающая эмансипация от христианских догм. С течением времени она становится все заметнее и, главное, сознательнее Правда, такие взгляды никогда не высказываются открыто

Центр всего этого движения еще в XIV веке переместился из Парижа в Италию, так что в последующие столетия эта страна должна была стать классической страной аверроизма» [1].

Антицерковное воздействие аверроизма на Италию отразилось, между прочим, и в той брани, которой осыпает его Петрарка Петрарка называет Аверроэса бешеной собакой, «которая с невыразимои яростью лает на своего господина Христа и на католическую веру» [2].

Более точные объяснения этой ненависти можно получить из трактата против аверроизма, написанного Петраркой в 1370 году по поручению группы ученых Падуанского университета Когда Петрарка прибыл в Венецию, сенат предоставил в его распоряжение дворец Однако он покинул Венецию, «это средоточие безбожного аверроизма», после того как ему сказали там, что он, конечно, достойнейший человек, но невежда, ибо не аверроист. Он возвратился в Падую; правда, она также принадлежала Венеции, но толстые стены ее высшей школы оставались еще оплотом идеалистической схоластики В трактате Петрарки «De sui ipsus et multorum ignorantia» («О себе самом и многих невеждах») отразились платонизм и враждебность естественным наукам поэта Петрарки и атеистическая, тяготеющая к природе антипапистская позиция итальянских аверроистов [3] Пренебрежительное отношение к Аверроэсу связано с попыткой принизить значение естественных наук [4].

[1] A Maier, Die Vorlaufer Galileis im 14 Jahrhundert, в «Storia e Letteratura», 22, Rom, 1949, p 253

[2] Петрарка, письмо XXII, в «Liber epistolarum sine titulo» (Венеция, 1501) « против этой бешеной собаки Аверроэса, которая с невыразимой яростью лает на своего господина Христа и на католическую веру»

[3] По некоторым извлечениям можно судить, в каком резком тоне велась эта полемика Трактат «De sui ipsus » написан самим Петраркой, он сохранился в рукописи, находящейся в Ватикане Цитируем по изданию L M Capelli, Petrarque, Le Traité «De sui ipsus et multorum ignorantia», в «Bibliotheque litteraire de la Renaissance», p 6, 1906

[4] Чтобы подорвать авторитет аверроистского материализма, Петрарка старается выискать у Аристотеля на пользу церкви некоторые странности как это и сейчас практикуют субъективные идеалисты, чтобы дискредитировать, например, Гегеля «Он [писал] многое о зверях и птицах и о рыбах, а также о том, сколько у льва волос на голове, сколько у ястреба перьев в хвосте и ничего совершенно о блаженной жизни» Все эти естественнонаучные Quisquilien ничего не значат ad beatam vitam, для высшего душевного блаженства (L M Capelli, Pétrarque, p 24—25) Эти аверроисты проповедуют « известнейший и бесчестный стишок Персия. «Ничто не может быть

Но аверроизм победил В XVI веке он завоевал университет в Падуе. Учение Аристотеля преподавали так, как оно изложено у комментаторов, Аверроэса и Александра Развивающееся естествознание проходило без внимания мимо идеалистической интерпретации аристотелизма в сочинениях Альберта и Фомы, ибо это направление мысли проявило свою враждебность к целям науки[1] Материалистическое содержание антицерковного аверроизма продолжало развиваться по мере того, как перед исследованием выдвигались новые задачи[2]

К областям культуры, испытавшим влияние концепции Сигера, принадлежит и художественная литература В этом отношении дело ее раскрепощения также находилось еще на начальной ступени Предшествующая романистика не допускала проникновения в себя тех новых взглядов, которые едва еще намечались Для нее характерны были Ланглуа, Гребер и Курциус В новейшей романистике видно было желание воспринять аверроистское влияние, идущее от литературы XIII века Франц Вальтер Мюллер под влиянием Вернера Крауса изучил связь «Романа о Розе» с латинским аверроизмом[1] Одновременно с ними к той же проблеме более широко подошел Жерар Парэ Ему принадлежит наблюдение, что Фома Аквинский в «Contra impugnates» полемизирует против «Романа о Розе»[2] Однако Парэ придает недостаточно значения противоречию, которое здесь проявилось И Мюллер, и Парэ остаются в плену у идеалистической точки зрения на Ибн-Рошда, хотя достаточно одной лишь постановки темы, чтобы увидеть, как неудовлетворительно здесь ходячее мнение Они в определенной мере недооценивают и значение Жана де Мэна, который сделал вторую часть «Романа о Розе» самой популярной книгой, а аверроистские идеи, изложенные в ней народным, разговорным языком, — доступными широкому кругу людей Парэ больше, чем кто-либо другой, должен был бы, работая над материалом, принять во внимание заметное изменение взглядов де Мэна Парэ отмечает у него чрезвычайно обширные познания, главным образом знание римских писателей и античных поэтов Оценки Ювенала, Овидия, Вергилия, Саллюстия, Лукиана, «а также и Боэция» даны совершенно в духе Ренессанса Углубленно изучая проблему, Парэ убедился, что трактовка темы в «Романе о Розе» берет начало не в латинских классиках, а в борьбе внутри Сорбонны в XIII веке Там были известны главные произведения Аристотеля, Аверроэса, Авиценны, Газали, Маймонида Альберт и Фома старались, как говорит Парэ, привести «Аристотеля греко-арабской философии» к согласию с христианской доктриной Предметами дискуссии были начало мира (проповедуемое теологией), природа движения и процесс движения, периодизация истории Вселенной, божественное провидение, бессмертие души, свобода человека, значение молитвы, природа добродетели и греха, объективность познания, происхождение истины, отношение между верой и разумом Парэ невольно приходит на ум сравнение философии того времени с современным буржуазным иррационализмом все это «подвергалось исследованию, притом с такой силой, смелостью, с таким

порождено ничем, и ничто не может возвратиться в ничто» (там же, стр 58) — и учение о вечности мира «Если бы они не страшились людской кары больше, чем наказания божьего, они бы не задумались напасть не только на мироздание Платона в диалоге «Тимей», но также и на родословную Моисея, на католическую веру, на весь христианский догмат, превыше всего спасительный, целительный, сладкий, как мед и небесная роса они идут против истины и благочестия, тайно, по углам, осмеивая Христа и поклоняясь Аристотелю, которого не понимают И меня, не преклоняющего с ними колен, они по этой причине и обвиняют» «Опасаясь нападать на самую веру, они нападают на заступников веры и называют их тупыми невеждами, им важно не то, что кому-либо известно или неизвестно, им важно, соглашается он с ними или не соглашается Любое иное мнение (или отличие от их мнения) считается у них ignorantia, хотя несогласие с людьми заблуждающимися может быть высшей мудростью» (там же, стр 59) «Мои судьи [молодые венецианцы, критиковавшие Петрарку — *Г Л*] не сочли бы меня столь невежественным, если бы я не был христианином И как мог бы христианин казаться ученым тем людям, которые именуют учителя и господина нашего Христа идиотом?» (там же, стр 60)

[1] Ср G Thery, Autour du decret de 1210 Alexandre d'Aphrodise, цит изд, стр 30 «В средние века св Фома и Сигер Брабантский спорили, чтобы выяснить, кто из них дает верную интерпретацию Стагирита Сигер говорил, что Фома не понимает Аристотеля, что он ни в малой мере не развил следствия, содержащиеся в принципах философа Св Фома, со своей стороны, говорил, что Аверроэс и Сигер «извращают Аристотеля» В XVI веке в Падуанском университете будет объявлено, что подлинный аристотелизм представляют лишь александринизм и аверроизм»

[2] В своем «De motu» Галилей, как подчеркивает Ольшки (Olschki), заявил о разрыве с традицией Он писал там «Метод, которого мы будем придерживаться в этом трактате, заключается в том, чтобы то, что нужно сказать, заключалось в сказанном, и никогда [если можно] мы не будем выдавать за истину то, что еще требует объяснения И этому методу научили меня мои математики, он даже недостаточно используется некоторыми философами, которые чаще, изучая физические элементы [те, которые имеются либо в книгах «О душе», либо в книгах «О небе» и даже в «Метафизике»], переданные по традиции, навязывают их, и даже этого недостаточно изучая самую логику они постоянно говорят о том, что передано нами в последних книгах Аристотеля, так что, пока они обучают учеников первоначалам, они навязывают им все эти знания и передают науку не от более знающих, а просто от невежд и необразованных людей» («Le opere di Galileo Galilei», Edizione Nazionale, Firenze, 1890, vol I, p 285) «Физика» и «Метафизика» Аристотеля, книги «О душе» и «О небе» должны уступить место книге самой природы Об этом Галилеи пишет в первых положениях «Discorsi» Здесь доказывается что естественнонаучные тезисы нельзя принимать на веру, они должны вытекать один из другого и иметь математическое обоснование,

---

[1] F W Muller, Der Rosenroman und der lateinische Averroismus des 13, Jahrhunderts, Frankfurt, 1947 См также рецензию H Ley, Deutsche Litteraturzeitung, Berlin, 1949, H 10, S 449 и далее

[2] G Paré, Les idees et les lettres au XIII[e] siècle Le Roman de la Rose, Universite de Montreal, 1947, p 109

доверием к разуму, каких теперь не увидишь»[1] Отсюда не могло следовать примирения между античной натурфилософией и христианской доктриной[2], ибо выступали и накапливались новые проблемы, выходящие из круга проблем античной мысли Характеристики, высказанные самим Парэ, опровергают подозрение, не был ли целью «Романа о Розе» компромисс Придворно-феодальная мораль подвергается там систематическому и грубому разрушению[3]

«Роман о Розе» Жана де Мэна, насыщенный ученостью, это «роман, направленный против двора и дающий итог завоеваний культуры неклерикальным читателям»[4]. Он поэтому враждебен феодализму не только с точки зрения оценки обычаев и нравов, но и как изложение идейных устремлений сознания того времени Ибо описанные в нем явления, как пишет Парэ в конце своего труда, суть не что иное, как отражение и переработка «греко-арабского натурализма, главные произведения которого были наконец открыты»[5] Де Ляж также правильно понимает, какая страсть, какой дух двигали Жаном де Мэном, понимает его острую оппозицию придворной морали, его презрение, его ненависть, по крайней мере к одной из частей феодальной церкви[6] Однако де Ляж старается вопреки этому доказать ортодоксальную религиозность Жана де Мэна и для этого задним числом выхолащивает латинский аверроизм Если не говорить о верных, но частных замечаниях в имеющейся по этому вопросу литературе, исследование «Романа о Розе» с материалистической точки зрения остается еще не решенной задачей Анализ литературных произведений этой эпохи может быть плодотворным в полной мере лишь в том случае, если будут уяснены ведущие философские тенденции того времени

[1] G Paré, Les idees et les lettres aux XIII siècle, p 108, 148, 10, 344, 9 «Все поставлено под вопрос, притом с такой силой с такой отвагой, которы нам трудно сейчас понять, особенно принимая во внимание методологию тек стов, в которые воплощены эти высокие размышления» «Приведем один пр мер В одном из оспариваемых «вопросов» Сигер Брабантский спрашивае себя «Homo est animal nullo homino existente» («Верно ли следующее когд нет человека, то человек — животное») Велик соблазн увидеть в этом про блему устарелой логистики Так вот, в этой формуле поставлена проблем проблем, относящаяся к так называемым вечным вопросам»

[2] Там же, стр 13

[3] Там же стр 340

[4] Там же, стр 345 « роман, враждебный королевскому двору, и вер шина светской культуры, понимая это слово в средневековом смысле»

[5] Там же, стр 346 «Но его произведение вышло ведь из Парижског университета оно отражает дух и доктрины факультета свободных искусст ставшего фрондерским и бунтовщическим, ибо философские, социальные политические, научные, культурные новинки наконец открытого в главны своих трудах греко арабского натурализма опьяняли умы Вторая част «Романа о Розе» — это цветок Парижа, волшебника Парижа, прославляе мого вагантами «Paradisus mundi Parisius mundi rosa balsamum orbis («Земной рай, роза мира, город целитель»)

[6] Рецензия P де Ляжа на книгу Gérard Paré, Les idées et les lettre au XIII siècle Le Roman de la Rose, Montréal, 1947, в «Bulletin critique d Revue du moyen âge latin», vol VI, № 1, Strasbourg, 1950, p 334—335

6 ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ ФЕОДАЛИЗМА В ГЕРМАНИИ

Великая крестьянская война в Германии была началом новой эпохи в истории Европы Средневековью пришел конец Наступило новое время Быстрый упадок феодализма происходил одновременно с нарождением капитализма

Нас интересует прежде всего линия идеологического развития, которая в этих условиях привела к учению Томаса Мюнцера — самого выдающегося деятеля первой буржуазно-демократической революции и уже в эту раннюю пору провозвестника революции пролетарской Так как Германия была в начале XVI века экономически и политически наиболее передовой страной, необходимо указать на некоторые особенности в развитии ее производительных сил и происходившей в ней классовой борьбы

Путь к выступлению Мюнцера был подготовлен крестьянской войной в Англии, Виклефом, революцией гуситов

а) Развитие производительных сил

Самой важной из причин, влиявших на упадок феодального общества, было развитие производительных сил в городах Европа лишь к концу XV века освоила то, что было уже подготовлено арабским миром Поэтому в данной связи для нас представляет интерес лишь одна сторона истории техники, связанная с переходом от мануфактуры к систематическому применению машин В средневековом хозяйстве различных европейских стран можно обнаружить доставшееся в наследство от римлян или арабов знание простых механизмов и технологических процессов Постепенно они получали распространение, а к концу мануфактурного периода были значительно усовершенствованы Понадобилось более 500 лет, для того чтобы развитие производительных сил окончательно разрушило феодальные производственные отношения, но и первоначальный этап выработки новой техники привел уже к классовой дифференциации в обществе[1].

[1] К Маркс, Капитал, т I, Госполитиздат, 1955, стр 355 «Мануфактурный период, быстро делающий уменьшение рабочего времени, необходимого для производства товаров, своим сознательным принципом, развивает спорадическое употребление машин особенно при некоторых элементарных подготовительных процессах, требующих для своего выполнения большего количества людей и большей затраты силы Так, напр , в бумажной мануфактуре

Оживление экономики прежде всего обнаружилось в текстильном деле, где применялись машины, способствовавшие переходу к производству на более высокой базе Введение суконовальных станков, связанных с водяными двигателями, свидетельствовало, что наступило время образования более крупных капиталов В то время как работа на заказ и разделение труда в текстильном деле придавали ему раннекапиталистический характер, валяльное производство потребовало с самого начала применения технических средств, которые повысили бы его продуктивность В быстро развертывающемся новом способе производства исстари известные мельницы завоевали себе важное место Вследствие этого возникли новые технические запросы, вызвавшие в свою очередь более глубокое исследование технических проблем и повышенное потребление железа

Для передовой экономики Фландрии характерно, что в середине XVI века суконщики занимали там социальное положение, близкое к богатому купечеству В Германии же, даже в таком большом городе, как Страсбург, первые достоверные документы о производстве сукон относятся лишь к 1403 и 1412 годам В списках того времени значатся лишь шесть суконовалов — весьма небольшое число, которое, однако, Шмоллер не считает странным для процветающей отрасли производства, ибо мельницы, приводящие в движение валяльные станки, часто бывали одновременно обычными мельницами для помола зерна и являлись собственностью князей, городов или цехов[1] Различие между Страсбургом и фландрскими городами бросается в глаза Во времена Якоба фон Артевельде — то есть в середине XIV века — победа ткачей над суконовалами в Генте означала удар, нанесенный богатым бюргерам Следовательно, суконовалы были там самостоятельной силой

Даже в цветущих отраслях ремесленного производства имперских областей общее число предприятий было значительно ниже, и это вполне закономерно, самыми отсталыми здесь были именно те отрасли производства, в которых спорадическое применение машин могло бы быть наиболее эффективным Все же документально подтверждается существование по крайней мере одной имеющей двигатель суконовальни в Крейцнахе XII века Суконовальные мельницы оставались единичными, ибо низкий уровень экономических потребностей делал невыгодным более широкое их использование Об отсталости текстильного ремесла свидетельствует и незначительность ввоза английской шерсти

В 1273 году 49 немецких купцов, живущих в различных городах и промышляющих преимущественно сукном, закупили всего 440 тюков шерсти, то есть все они, вместе взятые, оставались позади своих собратьев из отдельных нидерландских городов, таких, как Мехельн, и позади купцов Амьена[1] Не менее характерны ограничения производства в немецких городах В противоположность Парижу цеховые ограничения в отношении оборудования, которое могло принадлежать одному владельцу, предполагали чрезвычайно низкий уровень развития производства Берлинский статут 1295 года и статуты Стендаля от 1233 и 1251 годов разрешали каждому суконщику иметь всего 1—2 станка[2] Еще в 1332 году в Кельне[3] и в 1335 году во Франкфурте-на-Майне шерстяные ткани разрешалось изготовлять не более как на двух ткацких станках[4] Для производства льняных тканей допускалось три станка[5] Соответственным был и средний уровень производительности

Флоренция давала в XIV веке 15—20 тысяч штук сукна ежегодно, Страсбург — 1800—2000, Кельн — 12 тысяч штук Во Флоренции в то время были предприятия, где числилось до 100 рабочих[6] Более высокое экономическое развитие Богемии выразилось в отсутствии предписанных свыше ограничений объема производства[7] Тем самым было устранено существенное препятствие к его росту Предписания властей имели в виду лишь качество продукции Я не располагаю материалом, относящимся к крупным предприятиям Праги Показательно, однако, уже и то, что в 1399 году (что случалось и раньше) был издан закон, отменяющий запрет принимать на работу подмастерьев, оставивших прежнее место из за спора с мастером[8]

В особых исторических условиях Чехии национальный гнет задерживал развитие противоречий, приведших в конце концов к соединению социальной и национальной точек зрения в гуситском движении и к ускорению роста производства Победа

скоро стали сооружать особые мельницы для перемалывания тряпок, а в металлургии — машинные толчеи для дробления руды»

Там же, прим 43 к стр 356 «Вся история развития машин может быть прослежена на истории развития мукомольных мельниц»

[1] G Schmoller, Die Straßburger Tucher und Weberzunft, Straßburg, 1879, S 417

[1] E Kober, Die Anfange des deutschen Wollgelverbes, в «Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte», 4, 8, Berlin und Leipzig 1901, S 88

[2] G Schmoller, Die Straßburger Tucher- und Weberzunft, S 389

[3] K Th von Inama Sternegg, Deutsche Wirtschaftgeschichte in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters, Bd III, Teil 2, Berlin, u Leipzig, 1908, S 58

[4] J Kulischer, Allgemeine Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Bd I, Berlin, 1954, S 210

[5] B Schmidt, Frankfurter Zunfturkunden bis zum Jahre 1612, Frankfurt, 1914, S 299

[6] J Kulischer, Allgemeine Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Bd I S 221—222

[7] O Peterka, Das Geweberecht Bohmens im 14 Jahrhundert, Wien u Leipzig 1909, S 9

[8] Там же, стр 55—56

патрицианских семей над народом в 1369—1372 годах привела в Кельне, как раньше во Фландрии, к сокращению производства сукна почти вдвое [1]

В немецком средневековом обществе технический прогресс не мог идти быстро. Лишь в конце этой эпохи вследствие качественного улучшения механизмов увеличилась интенсивность труда в железоделательном производстве. Самым верным показателем может служить медленность внедрения мельниц, применяемых для различных технических целей. В 1290 году в Равенсбурге работала мельница, на которой механическим способом производился размол древесной массы для получения бумаги; другие сообщения указывают на наличие нескольких подобных мельниц между Кельном и Майнцем в 1320 году [2].

В 1389 году Ульман Штромер построил такую же мельницу в Нюрнберге [3] В 1445 году с ростом добычи и обработки металлов его мельница использовалась для шлифования металлических изделий, потом для ковки клинков, а с 1479 года — для полировки холодного оружия [4]. Водяные мельницы предшествовали ветряным Установлено существование водяных мельниц в 1192 году в Брода и в 1192 году в Доберане (Мекленбург). В 1222 году ветряная мельница работала в Кельне; в Мекленбурге, в Висмаре [5], первая известная нам ветряная мельница датируется 1296 годом. К концу XII века важнейшие технические детали водяной мельницы были хорошо изучены, и ей находили различное применение Дальнейшие улучшения касались передаточных механизмов, в которых дерево на протяжении столетия заменялось железом

Зубчатые передачи по-прежнему изготовлялись из дерева Вплоть до позднего средневековья употреблялись деревянные венечные колеса, в которые затем начали вставлять зубья из металла Лишь позднее появились металлические зубчатые колеса с треугольными зубьями [1].

Агрикола (род 1494 — ум. 1555) первый упоминает о колесах, в которые ввинчены стальные зубья В 1430 году, во время Крестьянской войны, в Богемии было построено водяное колесо горизонтального хода на вертикальной оси — прообраз позднейшей турбины [2]. Ветряные мельницы являлись добавочным источником энергии в комбинации с водяными мельницами Можно доказать, что до крестовых походов ветряные мельницы существовали лишь в странах ислама [3], и родиной их, как мы уже говорили, является Азербайджан. Установлено их наличие в Утрехте в 1341 году Источником энергии для промышленных целей оставалась после улучшения передаточного механизма только водяная мельница.

С XII века водяные колеса использовались, чтобы приводить в движение воздуходувные меха, которыми были оборудованы печи для выплавки железа. Переход от ковки криц к чугунному литью тянулся несколько веков. Вспомогательные технические приспособления и методы выплавки меди и изготовления бронзового литья вначале были заимствованы [4]; Иогансен называет железное литье сложным продуктом различных влияний, участие которых по отдельности в формировании целого в точности еще не исследовано

Главную роль здесь играли: большая потребность со стороны новой отрасли производства — производства огнестрельного оружия, — возникшего после изобретения пороха [5], в массивных чугунных изделиях; знакомство со сталелитейным делом Западной Азии, с доменным и литейным производством Восточной Азии, с оставленными «арабскими» алхимиками рецептами

---

[1] G Schmoller, Die Straßburger Tucher- und Weberzunft, S 435

[2] Fr M Feldhaus, Die Technik der Vorzeit, der geschichtlichen Zeit und der Naturvolker, Leipzig und Berlin, 1914, S 775

[3] Предположение Лоры Шпорхан-Кремпель, что нюрнбергская мельница — это старейшая из немецких бумагоделательных мельниц, утратило вероятность после изысканий Фельдгауса (см «Wochenblatt der Papierfabrikation», Biberacht Riss, 1953, No 13, S 484 и далее)

[4] Там же, стр 486, и C Hegel, Die Chroniken der deutschen Stadte vom 14 bis ins 16 Jahrhundert, Bd I, Nurnberg, II, Leipzig, 1862, S 81

[5] H Beltz, Windmuhlen in Mecklenburg, в «Natur und Heimat», Berlin, 1953, S 202 и далее Бельц не говорит, что ветряные мельницы пришли в Европу из мусульманских стран и раньше всего применялись в Азербайджане Если мельницы, распространенные там, и не были идентичны голландским ветряным мельницам, о которых пишет Бельц, то все же нет оснований говорить о «трудной проблеме действительного происхождения» (там же, стр 203), ибо в таких случаях важна принципиальная конструкция, дальнейшие же изменения форм — дело второстепенное Этот факт подтверждается в нашем случае изображениями немецкой стоячей ветряной мельницы и голландской ветряной мельницы в произведениях искусства сходство основных элементов несомненно, а центральное рабочее устройство башенной мельницы заимствовано от других механических орудий

---

[1] Fr M Feldhaus, Die Technik der Vorzeit, S. 1343

[2] Там же, стр 1303, 1304

[3] Там же, стр 1326

[4] O Johannsen, Die Erfindung der Eisengußtechnik, в «Stahl und Eisen», 39 Jg, Dusseldorf, 1919, S 1457

[5] С 1400 по 1519 год количество известных нам сведений о железном литье для артиллерии доходит до 70, о других чугунолитейных изделиях — до 39, из которых 28 — каминные плиты и железные печи (O Johannsen, Die Erfindung der Eisengußtechnik, S 1457) В меньшем количестве относительно качественные чугунолитейные изделия большого веса начали изготовлять значительно раньше Довольно долго мечи экспортировались в Византию и в арабские страны P C Лопес весьма язвительно пишет. «Этот факт предстает как яркая иллюстрация отсталости Запада во всякого рода искусстве, за исключением войны» Далее он отмечает, что, по всей вероятности, германские народы, известные в качестве лучших изготовителей мечей в Европе, обязаны этим видом умения культурному общению с народами Центральной Азии в эпоху, предшествующую переселению германцев в Восточную Европу (R S Lopez, East and West in the Early Middle Ages, в «Storia del Medioevo», vol. III, Florenz, 1955, S. 144).

изготовления легкоплавких соединений железа с мышьяком, сурьмой, медью, оловом и серой [1]

Иогансен цитирует как источники «De animae in arte alchimiae» («О душе в искусстве алхимии») Авиценны в базельском издании 1572 года и «Speculum naturale» («Размышление о природе») Винцента из Бовэ Первое упоминание о чугуне, отлитом в землю, о так называемых «чурках», встречается в 1182 году Доказано, что Европа знала в 1330 году производство чугуна в шахтных печах Пользовались также купольными печами, древнейшим средством для бронзового литья. Переносные печи предвосхищали изобретение опрокидывающейся и качающейся печей, применяемых в современной металлургии для перемешивания расплавленного чугуна и для других целей Эти идеи родились еще в Китае, где намного раньше строились небольшие доменные печи с опрокидывающим устройством [2]

Наиболее распространенные в Германии шахтные печи продержались до середины XVI века Растущая потребность горного дела в технике в середине XIV века побудила горожан помещать свои деньги в эту отрасль производства, которая прежде была полностью в руках землевладельцев Однако вытеснение феодального элемента и развитие техники были процессом, протекающим чрезвычайно медленно

Раннее появление сложных механических передач во время гуситских войн заставляет думать, что успехи чешского войска зависели не только от царившего в нем боевого духа и революционного подъема, но также от того, что продолжительное время в его распоряжении была превосходная техника Прогрессивные силы не в одной лишь Чехии, но также и в Германии толкали вперед развитие производительных сил И то, что эти силы не могли тогда одержать политическую победу, значительно задержало дальнейший рост средств производства

б) Классовая борьба в Германии

С XIII века города начали быстро разрастаться Развивались ремесла и торговля, увеличивалось население местностей. имеющих торговые привилегии. Чтобы обеспечить нормальное течение экономической жизни, города заключали между собой союзы Однако эта тенденция не привела к подлинной централизации Германские императоры утратили свою власть, над ними взяли верх феодальные князья, епископы предъявили свои претензии, почти ничем не отличаясь от дворян, заинтересованных лишь в связях со своим сеньором Последний значительный представитель династии Гогенштауфенов — Фридрих II (1212—1250) — избрал своей резиденцией Сицилию При его дворе в Палермо возникла интенсивная культурная связь с миром, говорящим на арабском языке. Однако в самой Германии Фридрих II вел себя так же, как ставшие почти совсем независимыми владетельные князья, и не предпринимал хотя бы попытки опереться на растущие новые общественные элементы, чтобы привести страну к экономическому и политическому объединению С середины XIII века в немецких городах начали развиваться силы, подготовляющие культурный подъем Старинные немецкие городские хроники полны доказательств их напора Укреплялись денежные экономические отношения, натуральное хозяйство частью уже распадалось, уступая место расширяющемуся товарному хозяйству Торговля не только экономически, но и идеологически сблизила Рейнскую область с производственными центрами Фландрии и Северной Франции, в большеи степени из соседней Франции, чем из Италии, сюда проникали идеи, которые помогали поднимающимся классам формулировать их требования Лампрехт, враг всех прогрессивных движений, если даже они отделены от нашего времени несколькими веками, неисторически судит об отношениях того времени, но излагает их фактически верно « грустные смутные известия о страшных общественных неурядицах в Италии и широко распространенная французско-социалистическая пропаганда В то время как в Италии развитие общества определялось горячей борьбой между бедными и богатыми (popolo minuto и popolo grasso), во Франции «Роман о Розе» лишал королевскую власть ореола божественного происхождения и подкапывался под правовые основы собственности Такие учения находили приверженцев по крайней мере на крайнем западе Германии» [1].

Вслед за Францией в немецких областях начинают развиваться зародыши тех сил, которые приведут к уничтожению феодального строя

---

[1] Иогансен предполагает, что мусульманские народы переняли эти рецепты из античной культуры, и поддерживает тем самым буржуазную легенду о неспособности мусульманских народов к творчеству (O Johannsen, Die Erfindung der Eisengußtechnik, S 1457) Фельдхауз также называет изобретателем техники железного литья Феодора Самосского и даже указывает год — 532 г до н э (там же, стр 234) Однако, если исключить отдельные опыты, относящиеся к глубокой древности, следует признать, что систематическому исследованию проблем металлургии положили начало арабоязычные народы

[2] O Johannsen, Die Erfindung der Eisengußtechnik, S. 1459.

[1] К Лампрехт, История германского народа, т II, М, 1895, стр 445 Лампрехт приводит в доказательство текст из Маарланта (Maarlant) «The vorde in die werelt sijn Dats allene mijn ende dijn Mocht men die verdrieven Pais ende vrede bleven fijn Het wei al vri, niemen eighin Manne metten wiven» Ср H Planitz, Die deutsche stadt in Mittelalter, Graz Koln, 1954, S 102—111 Планиц подчеркивает ожесточенность и неизбежность борьбы против церковных властителеи еще на пороге XI века, особенно в таких городах, как Кельн, Майнц, Вормс, Шпайер, Трир, Метц, Страсбург, Аугсбург, Вюрцбург и др В своем предисловии Планиц выражает особую признательность доктору Аденауэру за предоставленный ему материал

Возникновение городов неотделимо от их борьбы против носителей феодального господства. Привилегии городов могли быть добыты лишь постепенно, в борьбе с прелатами, архиепископами, императором и другими властителями. Первые, еще слабые истоки позднейших освободительных течений можно обнаружить в начале XI века.

Французская «социалистическая пропаганда», о которой пишет Лампрехт, — это на самом деле не что иное, как влияние левого аверроистского крыла бюргеров и идеологии плебейских слоев. Лампрехт называет низшие слои «городским пролетариатом»; но ни в XIII, ни в XIV веке пролетариата в феодальном обществе не было. Пролетариат — это классовая форма проявления промышленного капитализма. Отличие видно в целях, которые ставят себе классовые движения в зависимости от наличествующих материальных условий. Средневековые плебеи были настроены революционно. Однако вследствие чрезвычайно низкого уровня их жизни и недостаточного развития производительных сил они не в состоянии были ставить себе собственные цели, которые могли бы вести к дальнейшему экономическому развитию общества. «В городах и воздух делает человека свободным», — говорилось в те времена. И в самом деле, городское население возрастало за счет переселения из деревень людей, бегущих от гнета феодалов. Это бегство было также одной из форм классовой борьбы. Еще долгое время сеньоры могли удерживать народ в подчинении [1], в конце XIII века они еще могли вынуждать людей к признанию личной зависимости [2], и все же уже тогда начинали подготовляться новые общественные отношения. Влияние ремесленников в XIII веке усилилось. Наиболее богатые из них поднялись до патрицианства. Вырастало бюргерство, которое и в Германии обещало стать со временем носителем технико-экономического прогресса. В то же время социальное расслоение умножало плебейские элементы, которые в качестве зародышевой формы будущего пролетариата были носителями дальнейшего общественного прогресса. В XIV веке частый голод, эпидемии способствовали дальнейшему распаду феодальных связей. Рейн, как водный путь сообщения, имел свое особое значение. Он содействовал первоначальному накоплению экономических сил Германии. Крупнейшие города образовывались там, где были резиденции епископов. Самыми развитыми центрами торговли и ремесла стали Страсбург и Кельн. Всякая попытка добиться самостоятельности приводила к столкновению с епископской властью. Как только народные массы городов проявляли желание завоевать себе возможность жить по-своему, они тотчас же неизбежно встречали сопротивление епископа как земельного сеньора и князя церкви. Во многих епископальных городах народ еще не осмеливался прямо выступать против церковной власти. Тогда неподалеку от таких городов часто образовывались новые общины, свободные от прямого влияния клерикальных властей и более способные отстаивать себя от притязаний церкви [1].

Преследования еретиков имели целью сломить сопротивление, которое порождало в городах зачатки нового общественного сознания и было признаком возникновения новых отношений. Еретические учения свидетельствуют о неясном самосознании участников классовых боев, уже бушевавших в то время в городах. В Германии не сложилось еще всесторонней связи между быстро развивающимися в социальном смысле землями — между Рейнской областью, Саксонией, Южной Германией и Ганзейским союзом. Не было веками сложившейся центральной власти, объединяющей отдельные княжества. Международные торговые пути лишь недолгое время проходили через

---

[1] В 1156 году пекари, мясники, трактирщики, колбасники Аугсбурга, купцы, скорняки, кузнецы, сапожники, перчаточники, шорники, оружейники, чашечники, бочары, трактирщики, мельники, рыбаки и каретники Страсбурга, в 1220 году скорняки, сапожники, кузнецы, мясники, а также владельцы стекольных и пергаментных мельниц Трира, колодезники, весовщики, сафьянщики и мясники Вормса обязаны были выполнять определенные профессиональные работы городским феодалам. В 1225 году архиепископ Бременский имел особые права на труд ткачей, мясников, пекарей и других ремесленников

[2] H. Wopfner, Urkunden zur deutschen Agrar-Geschichte, в «Ausgewählte Urkunden zur deutschen Verfassungs- und Wirtschaftsgeschichte», Bd. III, Stuttgart, 1925, No 180, S. 222.

Один из документов 1289 года показывает, как велики еще были права землевладельца-феодала над городскими жителями. В книгу грамот и постановлений города Франкфурта 15 апреля 1289 года были записаны обязанности зависимого по отношению к его господину при получении бюргерских прав. Там сказано: «Мы публично подтверждаем перед свидетелями, что перед нами предстал Руперт, слуга декана и капитула церкви св Петра в Магунции, деревни Биргель, что в приходе Магунции. Он объявил во всеуслышание и никем не понуждаемый и признал, что сам он, как принадлежащий телом вышеупомянутой церкви см Петра в Магунции, является, как это естественно, зависимым телесно от вышеупомянутой церкви Если он прилагает старание достигнуть прав гражданства во Франкфурте, ибо он возымел намерение стать бюргером уже упомянутого города, то при этом он не желает и не намерен отчуждать себя и свое имущество от вышеупомянутой церкви, но, никем к тому не вынуждаемый, обязуется по-прежнему оставаться послушным слугой вышеупомянутой церкви и будет называться melius caput, в просторечии bestheubet, а также доставлять за себя подушный сбор и исполнять все прочие обязанности и услуги, полагающиеся по праву и обычаю в должное и обычное время своему господину декану и вышеупомянутому капитулу, и служить им, как служил прежде»

[1] H. Bechtel, Wirtschaftsgeschichte Deutschlands, 2 Aufl, München, 1951, S. 271: «Гораздо меньше свободы могли получить бюргерские общины в епископальных городах, где дело порой доходило до сильных боев с владетелем города. Пример двух спорящих городов — Майнца и Франкфурта-на-Майне — показывает, что все преимущества для хозяйственного подъема были на стороне Майнца, но он не мог их использовать из-за противоречий бюргерской общины с капитулом; наоборот, менее выгодно расположенный на притоке главной водной артерии Франкфурт быстро богател благодаря самоуправлению, не стесняемому никаким епископом».

немецкую территорию В XIII и XIV веках немцы испытали плодотворное влияние международных связей, но оно иссякло вместе с падением Византии (1453) К тому времени, когда деревня, охваченная Крестьянской войной, вошла в соприкосновение с городом, Германия все еще была территориально раздробленной, а город подчинялся светским и духовным сеньорам-землевладельцам [1]

Сохранился богатейший материал, позволяющий до мельчайших подробностей проследить ход бюргерской и плебейской борьбы против феодального режима в Страсбурге и Кельне Кроме того, история обоих городов связана с выработкой антицерковной теории немецкого плебейского движения Поэтому мы и изложили здесь их историю, — это тем более полезно, что сходные проблемы возникали в каждом из городов, боровшихся против феодализма Сопротивление горожан направляется прежде всего против землевладельческих феодальных установлений, навязанных городам со дня их возникновения Сохранились документы за 1212—1332 годы, которые свидетельствуют о борьбе между епископальными властителями территории, бюргерским патрициатом и низшими классами в Страсбурге, есть также документальные свидетельства об одновременном формировании прогрессивного направления в идеологии [2] Первая грамота о правах города ведет исследователя в первую половину XII века [3]

Лет через 50—60 Страсбург уже имел свой городской совет, сменивший назначенное епископом городское управление, приблизительно через 100 лет после образования городского совета

[1] K Th von Inama Sternegg, Deutsche Wirtschaftsgeschichte in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters, Bd III Tl 2, S 16—17

[2] К Лампрехт, История германского народа, т II, стр 425

Лампрехт недооценивает участия плебеиских элементов в классовой борьбе тех городов, относительно которых, по видимому, нет возможности собрать исчерпывающую документацию Он пишет «Поэтому в XII веке власть князей в городах основывалась не столько на заботе о дальнейшем развитии городов, сколько на охранении финансовых интересов, на собирании обычных доходов При подобных условиях дни старых городских властей были сочтены Только в некоторых случаях, очень немногочисленных, властители городов нашли в себе решимость оспаривать у советов управление над городами серьезно, посредством упорной борьбы Так было в течение XIII столетия в Кельне и Страсбурге История этих городов была бурной и полной драматического интереса» Лампрехт утверждает, что «в большинстве городов» советы выкупали у графов и других властителей их права Несомненно, денежные сделки укрепляли влияние городов Однако и в Германии денежные дела не заменяли собой классовую борьбу С этим, в конце концов, соглашается сам Лампрехт С одной стороны, городская аристократия вела всю общину против феодализма С другой — аристократические семьи были не столько руководителями сколько эксплуататорами города Налоги все возрастали (там же, стр 430—431)

[3] C Hegel, Die Chroniken der deutschen Stadte, Ed 9, Straßburg II, Leipzig, 1871, S 925 Планиц (H Planitz, Die deutsche Stadt im Mittelalter S 108), следуя Койтгену (Keutgen), указывает 1119 год

Страсбург, в сражении при Хаусбергене, сбросил с себя епископское ярмо [1] В последующее время все силы горожан были направлены на преодоление господства крупнобюргерского патрициата Вскоре после 1209 года источники сообщают о волне преследований против еретиков, начатых по повелению Страсбургского епископа Один за другим были произведены аресты 500 горожан, принадлежавших к различным общественным слоям Им предъявили обвинение в религиозных заблуждениях Представители церкви не могли сравниться в начавшихся по этому поводу диспутах с так называемыми сектантами в знании священного писания Но тем более строги были меры, принятые против обвиняемых, и упорствующим грозило сожжение Около 100 человек отважилось (в 1212 году) отстаивать свои убеждения Главой их (23 человека из которых были женщины) являлся священник по имени Иоганн Среди них было еще 12 духовных лиц и несколько дворян, о социальном происхождении прочих сведений не осталось, однако большинство принадлежало к числу простых горожан Они были подвергнуты старинному «суду божию» раскаленным железом, и 80 из них, как изобличенные, были в тот же день перед толпой городских жителей сожжены в яме, которая в XVI веке все еще называлась Ямой еретиков Имущество их было отдано епископату и тем лицам, которые содействовали осуждению [2] Их называли вальденсами, но это не вальденсы из Тулузского графства Сторонники Иоганна отрицали власть церкви над спасением душ, считали ненужным причастие святым вином и особенно настойчиво проповедовали, что Христос и его апостолы, в противоположность позднейшим церковникам, не владели имуществом Совершенно очевидно, что еретическое движение возникло в причинной связи с начавшимся разложением феодализма, ростом новых производительных сил и нарастанием классовых противоречий внутри самих городов

Почти в то же время возникла секта Ортлиба Страсбургского (1213) Вероятно, у него были связи с Амальриком Бенским и Давидом Динанским [3] Автор средневековой хроники Салимбене приписывает Ортлибу Страсбургскому учение о том,

[1] G Schmoller, Deutscher Stodtewesen in alterer Zeit (Straßburgs Blute und die volkswirtschaftliche Revolution im 13 Jahrhundert), в «Bonner Staatswissenschaftliche Untersuchungen», H 5, Bonn u Leipzig, 1922 S 162 См также C Hegel, Stadtechroniken, Bd 8, Straßburg I, Leipzig, 1870, Einleitung, S 31

[2] H Ch Lea, Geschichte der Inquisition im Mittelalter, Bd II, Bonn, 1909, S 359—360

[3] А Жюн (A Jundt, Histoire du pantheisme populaire au moyen âge, p 37) и В Прегер (W Preger, Geschichte der deutschen Mystik, Bd I, S 191) считают, что связь с амальриканцами можно считать установленной Ройтер (м H Reuter, Geschichte der religiosen Aufklarung im Mittelalter, Bd II, S 237) оспаривает это

что мир не имел начала Догматам господствующего мировоззрения Ортлиб давал рационалистическое истолкование, отвергал божественное откровение и исключал возможность сверхъестественного общения (Mitteilungen), учил, что евангелия находятся в сердцах наших, а не на пергаменте, что история создания первого человека имеет лишь аллегорический смысл и что тот стал первым человеком, кто первый пришел к идее вечной истины Его учение было открыто для всех, кто хотел его принять, в том числе и для евреев[1]

Костры, на которых сжигали еретиков, запылали в Страсбурге в то время, когда отношения между жителями города и епископом заметно испортились До этого действовал старый статут города Он связывал общественные функции с частными, делал чиновников придворными, правителей — приближенными, всех прочих бюргеров и жителей города — «челядью епископа в широком смысле слова»[2]. Нам известен декрет 1119 года, явно направленный против этого злоупотребления церковной властью[3] Это первая привилегия, которая была дана деятельным горожанам вопреки воле феодала, повелевающего городом Постановление издано, как заявлял декрет, «дабы восстановить бюргерское и общинное (jus civile et omnibus commune) право, отнятое много лет назад у страсбуржцев ненавистным стяжательством, и дабы устранить обычное право, которое, однако, не стало законным правом (jus consuetudinarium, non autem legitimum), а осталось ярмом тирании, наложенным в давние времена на бюргеров »[4] Статут, действовавший до начала XIII века, оставил город под этим ярмом Этот статут взял под защиту правила, которые предписывали оружейникам чистить мечи и шлемы высших чиновников, а виноторговцев обязывали регулярно очищать епископу, если он того пожелает, отхожие места и кладовые[5] В начале XIII века город силой добился образования городского совета И совет счел тяготы, о которых гласил уже декрет 1119 года, долее нетерпимыми Во время массовых сожжений еретиков епископ и город обратились к императору Фридриху II с требованием, чтобы права сторон были разграничены На совещании князей в Ротвейле император решил вопрос в пользу епископа Отныне, во-первых, запрещалось кому бы то ни было учреждать в Страсбурге городской совет или производить светский суд без соизволения епископа, во-вторых, никому не дозволялось завладевать земельными участками или пользоваться ими, если они принадлежат к церковным землям (Almende), в самом городе или вне его без разрешения епископа, ибо земли эти даны ему в ленное владение имперской властью[1] Из этого ясно, что в городе уже образовался совет, за которым Фридрих II, охраняя феодальные права епископа, отказался признать право на самостоятельность Один из документов 1215 года позволяет сделать вывод, что совет, в который вошли некоторые жители города в качестве членов, получил признание В 1219 году включение страсбургских бюргеров в совет получило признание и со стороны Фридриха II Совет отныне состоял из уполномоченных епископа и представителей города, выдвинутых посредством выборов Кроме того, в нем были представители низшего дворянства Он судил и выносил решения «не по праву области (secundum jus provinciale), но по истинной правде и по правам города (statuta civitatis)»[2]. В 1210 году Фридрих II, по соглашению с правящим духовенством, отказался от своих верховных прав над городом Мелкие князья присваивали себе торговые пошлины, таможенные сборы и право на выпуск монеты Инама-Штернег полагает, что об окончательном отказе от городов, добивающихся вольностей и самоуправления, среди светских и духовных князей не было и речи[3] Однако по временам некоторые города обольщались такой надеждой Так, например, Страсбург поддержал в 1228 году своего епископа в его споре с графом Пфиртским и четырнадцатью имперскими городами[4], дав ему этим перевес над ними Наделенный неограниченными полномочиями, Конрад стал отныне самым могущественным представителем духовенства в Германии В 1229 году снова начались преследования еретиков и казни на костре в Страсбурге[5] Подавление других городов с помощью церковной власти ослабило в это время позиции самого этого города В 1231 году Фридрих II общим указом распустил цехи, в которых наиболее силен был дух сопротивления владетельным князьям[6] В 1232 году тот же император утвердил статут, по которому князья получали новые, еще большие права за счет империи, влачащей уже призрачное существование В следующем году на Майнцском соборе против козней инквизиции, принявших угрожающие размеры, выступила сильная оппозиция Очевидно, мероприятия против так на-

---

[1] H Reuter, Geschichte der religiosen Aufklarung im Mittelalter, Bd II, Berlin, 1877, S 240
[2] C Hegel, Die Chroniken der deutschen Städte, Bd VIII, S 21
[3] Там же, стр 17
[4] Там же
[5] Там же, стр 20

[1] C Hegel, Die Chroniken der deutschen Stadte, Bd VIII, S 23—24
[2] Там же, стр 25
[3] K Th Inama Sternegg, Deutsche Wirtschaftsgeschichte, Bd III, Leipzig, 1889, S 120
[4] C Hegel, Die Chroniken der deutschen Stadte, Bd 9, Straßburg, II, S 788
[5] H Ch Lea, Geschichte der Inquisition im Mittelalter, Bd II, S 387
[6] K Th von Inama Sternegg, Deutsche Wirtschaftsgeschichte, Bd III, Tl I, S 125

зываемых еретиков не умиротворили беспокойные города, а, наоборот, усилили волнения. Противоречия между феодальной верхушкой, городами и плебеями становились все резче. Они отражались и внутри правящего класса, вызывая в нем раздоры, которые мы вправе истолковать как симптомы распада. В связи с созывом церковного собора в том же году группа дворян убила папского инквизитора Конрада Марбургского [1]; его верный спутник, монах Гергард, был убит вместе с ним [2]. По всей Рейнской земле и в других немецких областях церковь отправляла на костер представителей неприятных ей общественных элементов. После запрещения строить новые монастыри страсбургские городские учреждения обратились к монахам с воззванием — попытаться обращать заблуждающихся к истинной вере посредством проповеди и не сжигать на кострах людей, даже не выслушав их [3]. Подобные же протесты раздавались и раньше — против конфискаций имущества, которые также производились на основании обвинения и даже без допроса. Тем временем Страсбургу удалось вновь расширить свои права. Вскоре после 1232 года епископ Бертольд объявил бюргеров свободными от налогов и служб [4]. В этом году был в третий раз издан городской статут. Были указаны и причины: многочисленные случаи нарушения порядка и справедливости, а именно насилия над женщинами и притеснения более бедных горожан. В этих преступлениях обвинялись также члены самого городского совета и влиятельные бюргеры [5]. Как только удалось потеснить епископское тираническое правление, дали себя знать противоречия между патрициатом и народом. Города настолько усилились, что в 1251 году был составлен синодальный статут, который брал под защиту «духовных лиц города и епархии, их личность и имущество от насильственных действий светских людей, применяя со всей строгостью церковные наказания» [6]. В связи с этим в городах вспыхнуло такое возмущение, что приведение к присяге по поводу этого постановления должно было быть отменено. Права епископа, как владетельного князя, подверглись дальнейшим ограничениям. Бюргеры выбирали своих депутатов и консулов без согласия епископа. Они издавали постановления, не заботясь об их утверждении. Теперь налагались подати на прежде привилегированных лиц дворянского происхождения и на городских бюргеров без всякого различия. Город поднял руку на имущество каноников и епархиальных чиновников. В таком положении епископ Страсбургский, опираясь на крупных феодалов, открыл против города настоящую войну, в которой Страсбург получил поддержку от Кольмара и Базеля. В 1262 году страсбургские бюргеры в битве при Хаусбергене победили своих противников. Немедленно был заключен новый договор; в нем уже и речи не было о службах и услугах, которые должны оказывать епископу ремесленники. С этого времени города выбирали свои советы независимо от епископа, хотя ему все еще принадлежало формальное право их признания. Ограничена была вербовка горожан в монахи. К этому времени закончено было строительство прекрасного Страсбургского собора, и в нем также отразилась растущая демократическая мощь города, не покорившегося ни князьям, ни церкви; городские церкви воплощали богатство высшего бюргерского класса.

Описывая взаимоотношения землевладельцев, города и князей в более поздний период, Маркс писал: «В то время могущество городского бюргерского сословия (купцов и пр.) значительно возросло благодаря росту богатства; *сношения с Италией в то время* шли через *швабские и эльзасские города* [связь через *Баварию и Нюрнберг* прерывается]. *Рыцарство* по пышности значительно уступает горожанам, пытается *наверстать, грабя купечество* и *высасывая* все соки из крестьян. В то время как, напр., *Альбрехт* однажды — что случалось редко — в интересах бюргерских имперских городов *сделал плавание по Рейну свободным от всех пошлин* (однако, как только он вернулся домой, *рыцари* опять восстановили *заставы,* так что ни один купец не решался больше по нему плавать), он вступил также в союз с *угнетателями крестьян.* Например, один из его ближайших родственников, *эльзасский ландфогт*, изводит горожан и крестьян, живет по-королевски, а *Альбрехт* издает в пользу этого субъекта *приказы, по которым не только крестьяне, но также живущие вне городов горожане подчиняются гнету крупных землевладельцев,* и таким образом *под видом податей узаконивается настоящий грабеж*» [1].

Приблизительно так же развивались в дальнейшем внутренние отношения и в таком городе, как Страсбург. Известно, что в 1294 году был голод. Население видело причину бедствия не в объективных трудностях: склады были разбиты, ибо подозревали, что хлеб припрятывают. В 1308 году жители Страсбурга с оружием в руках восстали против городского управления, которое все еще находилось в руках могущественных патрицианских

---

[1] L. Förg, Die Ketzerverfolgung in Deutschland unter Gregor IX в «Historische Studien», H. 218, Berlin, 1932, S. 71. Ферг считает до жестокости фанатичного Конрада Марбургского типичным для всей папской инквизиции.

[2] H. Ch. Lea, Geschichte der Inquisition im Mittelalter, Bd. II, S. 387.

[3] Там же, стр. 393.

[4] C. Hegel, Die Chroniken der deutschen Städte, Bd. III, Straßburg, I, Einleitung, S. 28.

[5] Там же, стр. 29.

[6] Там же, стр 30.

[1] К. Маркс, Хронологические выписки (см. «Архив Маркса и Энгельса», т. V, Госполитиздат, 1938, стр. 295, 296).

семей[1] Патрициат победил, но права духовенства подверглись новой урезке Городские власти могли арестовывать духовных лиц и держать их до уплаты штрафа, духовенство должно было соблюдать полицейские предписания Ограничено было и право церкви предоставлять убежище, на котором обычно настаивали феодалы в спорах с горожанами Монопольное право на чеканку монеты перешло от епископа к совету и бюргерам, в первое время на аречдных началах Бюргеры утвердились в полном праве на самостоятельное законодательство в отноше нии городских законов[2] Вооруженные отряды епископа были вынуждены, совместно с городским войском, разрушать замки и разбойничьи гнезда мелких феодалов, мешавших торговле и поездкам бюргеров Тем временем в Страсбурге усилилось влияние трудового населения, находившее себе опору в своих цехах В 1316 году дороговизна жизни вызвала голод, болезни, сопровождавшиеся большим числом смертей[3] Через 15 лет после этого (в 1332 году) цеха и прочий народ, воспользовавшись раздорами среди ведущих патрицианских семей, успешно выступили против них[4].

---

[1] C Hegel, Die Chroniken der deutschen Stadte, Bd VIII, Straßburg, I, Einleitung S 35, 121 (хроника Клозенера) Автор хроники Клозенер, почти современник событий, писавший по немецки, употребляет особое наименование для начавшего сражаться за свои права народа Он называет его «das Jediegene» — «честным», «прочным»

[2] C Hegel, Die Chroniken der deutschen Stadte, Bd VIII

[3] Там же, т IX, стр 867, 868

[4] Там же, т VIII, стр 37, 123 Выступили «честные бюргеры и ремесленники рука об руку, взяли себе городские ключи, печать и знамя и избрали из своей среды новый совет с привлечением ремесленников, по одному от каждого ремесла, также посадили они Ammanmeister как главу всех ремесленников, рядом с прежним бургомистром Подобно тому как это было в то время в других немецких городах, например в соседнем Хагенау, «честные бюргеры и ремесленники» Страсбурга возмутились жадностью, несправедливостью и насильничеством дворянства вырвали у него власть и обязали его жить мирно и по закону Патрициат разоружили, винные погреба дворянских собраний разгромили »

«Тут началось насилие от руки господ над ремесленниками, так что ремесленники попали в великую беду, когда господа начали над ними так насильничать Если какой нибудь портной, или сапожник, или же kursener, или еще какой ремесленный человек говорил господину, что он столько то у него заработал или что тот ему что остался должен за покупку или еще что, и если тот, когда речь шла о долге, не хотел этого признать то бедному человеку нечего было и стараться получить с него судом Казалось тому, что с него лишнее требуют, так он бил его, и оттого не было никакого улучшения Такое насилие и многие другие неприятности терпели от них бедные люди Но не все господа так делали, были и такие, что не делали ни над кем никаких насилий

Когда ремесленники поняли, что с ними насильнически поступают, обеим партиям велели, чтобы они не шли вместе, и каждой партии указали цель, чтобы они беспорядочно не бродили и не ходили, чтобы не сходились вместе И забрали у них также все их оружие, и выставили стражу у всех ворот и на берегу чтобы никто ни открыто, ни тайно не мог провезти оружие в город»

В союзе с другими городами — Берном, Люцерном, Базелем, Фрейбургом — управляемый цехами Страсбург открыл наступление на разбойничьи гнезда рыцарей-феодалов В это время произошло объединение и с епископом, которого город принудил принять участие в боях с разбойничьими замками[1] Город силой заставил самого епископа прекратить разбойные набеги и подчинил его себе[2] Вряд ли между Рейном и Одером найдется другой город, где можно было бы увидеть такую прямую линию исторического развития Следует отметить тот факт, что все это время Страсбург считался цитаделью еретиков и что движение бегинок и бегардов в нем было наиболее широким[3]

Кельн принадлежал к наиболее рано развившимся немецким городам В 1074 году в хрониках уже было отмечено происшедшее в нем неудачное восстание, вызванное насилиями архиепископа[4] Вскоре после восстания в Камбрэ (1101) Кельн, после ряда выступлений купцов и ремесленников против новых актов насилия со стороны церковных властей, объединился в 1112 году в коммуну, которой принесена была присяга на верность

В 1205 году между купцами различных гильдий образовался союз, который повел торговые дела по всему Рейну, в направлении к Северному и Балтийскому морям В классовой борьбе внутри города и в борьбе города с архиепископом в Кельне нельзя проследить ту прямую последовательность, которую мы наблюдали в истории Страсбурга Архиепископу удалось вовлечь ремесленников и плебеев в свою борьбу против патрициата и, таким образом, удержать город под своей властью Тем самым классовый характер борьбы затемнялся, народ не раз действовал вопреки своим классовым интересам и в защиту интересов феодальной реакции В 1259 году архиепископ Конрад попытался разделить свою власть над Кельном с патрициатом Но его предприятие не имело успеха Тогда он привлек на свою сторону цех ткачей и большую часть общины, где больше всего накопилось негодования против городских аристократов Началась самая настоящая война (1257), в которой победил Кельн Архиепископ заключил мир, скрепленный договором Среди спорных вопросов главным был налог на пиво — епископ притязал на половину этого налога По поводу других спорных

---

[1] C Hegel, Die Chroniken der deutschen Stadte Bd IX, Straßburg II, S 799—801 и далее

[2] Там же, стр 798

[3] Ф Энгельс, Анти Дюринг, стр 59 То, что Страсбург несмотря на свое немецкое происхождение, теперь является французским городом, связано с его антифеодальной революционной позицией в различные периоды его истории Во время французской революции 1789 года Эльзас и Лотарингия примкнули к движению которое наконец освободило их от оков феодализма такой город, как Страсбург, боролся за это целые века

[4] H Planitz, Die deutsche Stadt im Mittelalter, S 103

пунктов был созван третейский суд; в ходе разбирательства теоретик-схоласт Альберт отстаивал преимущественно интересы епископа [1]. Архиепископ жаловался на мнимое присвоение себе городскими учреждениями законных прав духовного суда, на издание грамот без архиепископского одобрения, на избрание городского совета, равноправного присяжному, на который епископ имел большое влияние; он жаловался также на вторжения в сеньоральные права епископа вообще, на заключение союзов и договоров, причиняющих ему ущерб. Он лицемерно обвинял также стоящих у власти патрициев в угнетении беднейших городских слоев. Город принес жалобу на ущемление его привилегий, на насилия, чинимые подручными епископа, на помеху деятельности светских судов со стороны судов духовных, на порчу монеты и наложение епископом беззаконных таможенных пошлин, на постройку замков и укреплений во вред городу. Карл Гегель в своем общем введении к хроникам города Кельна высказывает предположение, что третейские судьи, принадлежавшие к духовенству, честно старались быть справедливыми к обеим сторонам. Он говорит, что действительные отношения обсуждались в духе свободомыслия, что проявлена была правильная политическая оценка потребностей и требований [2], которая должна была привести к признанию архиепископа высшим судьей во всех светских и духовных делах, признанию главенства духовных судов над судами светскими.

Город получил согласие на то, чтобы бургомистры, избираемые патрициями, следили за выполнением городских статутов. Обеспечено было, как утверждает К. Гегель, отправление судопроизводства городскими судьями. Однако третейский суд Альберта попытался уничтожить «злоупотребления в судопроизводстве и администрации, на которые жаловались, посредством справедливых решений, а именно посредством избрания присяжных и бургомистров, а также целесообразных правил о контроле над финансами» [3]. Существующая структура городского самоуправления формально была признана. Но епископу предоставлено было право выступать против судей, бургомистров и других, если обращались к его верховному суду. Поводом для этого считалась защита чужестранца или «беднейших» [4]. Однако на самом деле в спорах между городом и епископом речь шла не об отдельных правовых и административных вопросах, предусмотренных решением третейского суда Альберта о юрисдикции епископа, но — что в конце концов

[1] Напомним, что Альберт после 1270 года был привлечен Тампье в качестве верховного эксперта по делу о латинском аверроизме в Париже

[2] C Hegel, Die Chroniken der deutschen Stadte, Bd XII, Köln I, Leipzig, 1875, S XLIV.

[3] Там же.

[4] Там же.

признает и К. Гегель, — «о господстве и власти над городом вообще» [1]. В общине к этому времени уже пылала жгучая ненависть к господствующим патрицианским родам. Когда город обратился к третейскому суду епископа (1258), тот присвоил себе право чеканки монеты, отстранил патрициев и на их место посадил в учреждения представителей цехов. Но это не было демократической революцией, как полагает К. Гегель, а, наоборот, — реакционным актом. Епископ присвоил себе половину состояния имущих бюргеров, и прежде всего соответственного размера процентное отчисление с дохода от мельниц на Рейне, принадлежащих к самым ценным объектам обложения. В 1261 году епископская власть перешла от Конрада к Энгельбрехту [2]. Тогда обнаружилось, что́ задумано было под прикрытием мнимой защиты народа от злоупотреблений: Энгельбрехт попытался установить военную диктатуру над Кельном [3]. Но цехи и внецеховые бюргеры это разгадали. Совместно с патрициатом они предприняли вооруженный штурм крепостных башен на Рейне и выгнали из них епископские гарнизоны, поставленные для устрашения горожан. В результате патриции вернулись на свои прежние должности. Народу это не принесло никаких

[1] C Hegel, Die Chroniken der deutschen Stadte, Bd XII, Koln I, Leipzig, 1875, S XLIV

[2] C. Hegel, Die Chroniken der deutschen Stadte, Bd XIII, Köln II, Leipzig, 1876, S 126—127: «В год господен 1262 епископ Энгельбрехт фон Фалькенберг обложил Кельн небывалой податью, почему бюргеры объединились в гневе своем и захватили город И епископ бежал из Кельна в день достославного святого Медарда А когда оный епископ был епископом, у него был лев, которого стерегли два попа, и эти смердящие попы тайно позвали в гости одного бюргера, господина Германа Грина, чтобы лев его растерзал, и втолкнули его туда, где лев помещался, но господин Герман заколол того льва насмерть, а этих двух попов повесили на Поповских воротах, почему и теперь ворота эти называют Поповскими воротами А оный епископ поскакал на коне ко всем сеньорам с жалобой, что изгнан своими [ленниками], и возбудил сильнейшую вражду против города и в имперском совете, и у самого императора, и у всех, кто поступает по его воле, и так было до битвы при Воринген

В год господен 1263, в день святой Катарины, этот самый епископ Энгельбрехт был захвачен в Кельне и пребывал двадцать дней в доме «У Коня» на Ринггассе со своими сторонниками — друзьями, где их держали за их злой умысел

В год господен 1265 осадил епископ Энгельбрехт город большим войском, и было так два дня, а на третью ночь он тайно ушел

В год господен 1267, в день святого Павла Отшельника, городской совет Кельна вознамерился обложить общину налогами, а община воспротивилась силой. Тогда совет тайно призвал сеньоров из других земель, и оттого произошли беспорядки и битва у ручья И они победили общину в этой битве и остались там убитыми фогт Рутгер фон Альпен, и Лодерих Иеде, бургомистр, и много добрых людей с обеих сторон. И совет Кельна обременил бюргеров еще большими податями и принудил принять оного епископа.

В том же году, в день св Луки (епископ) был пленен в Нидеке (в своем доме) Там было втайне передано смердящим господам много поповского добра, прежде чем оттуда вызволили этого их епископа»

[3] Там же, стр XLVII

выгод. Вторая попытка завладеть городом кончилась пленением епископа, но этот успех не был использован; часть патрициата на этот раз объединилась с князьями церкви, и усобицы продолжались. На город были наложены интердикт и церковное проклятие, которые не были сняты и после заключения мира ибо поддержка папы и Габсбургов побуждала епископа действовать по-прежнему. Все же император наконец опомнился и в 1272 году дал «возлюбленным и благородным имперским бюргерам Кельна» заверение, что их права будут защищаться от любого насильственного покушения, даже если бы оно исходило со стороны архиепископа[1]. Это заверение осталось только на бумаге. Следующие годы не принесли ничего нового. Патриции, народ и архиепископ не заняли никаких определенных позиций. Архиепископу Кельна удалось удержать свою власть. В 1298 году на престол вступил Альбрехт I, опиравшийся на светских князей; он попытался сломить мощь церковных феодалов и одержал в 1302 году победу над архиепископами Майнцским, Кельнским и Трирским. В это время ремесленники фландрских городов отстаивали свободу страны против предавших ее патрицианских верхов. Архиепископ Генрих фон Фирнебург (1303—1332), продолжая испытанную политику, как прежде, натравливал друг на друга различные политические группировки кельнских горожан. Между тем на побережье Северного и Балтийского морей образовался торговый союз городов, который постепенно распространился от Амстердама, Кампена, Бриля, Бремена, Гамбурга, Любека до Ревеля и охватил также приречные города внутри страны — Кельн, Брауншвейг, Магдебург, Берлин, Торн, Бреслау и др. При этом Кельн, большой городской центр, оставался на заднем плане. С точки зрения архиепископа Генриха фон Фирнебурга, народные движения были опаснее господства патрицианского слоя. Он неукоснительно подавлял со всем тщанием любую из возникавших в Кельне ересей. В 1306 году он издал декрет против бегинок и бегардов. В 1317 году он подтвердил его и распространил на Братство свободного духа. В 1318 году при столкновении между архиепископом и городом выявился раскол среди духовенства: когда город подвергся отлучению и все служители церкви должны были его покинуть, этому повелению последовала лишь часть их. С этого времени архиепископ Генрих фон Фирнебург только и выжидал дня, чтобы нанести удар той группе духовенства, которая приняла сторону городского населения, в особенности ремесленников и цехов. Такая возможность представилась ему, когда патрициат вступил в сделку с епископом от имени города; патриции согласились на третейский суд, составленный из Трирского и Майнцского архиепископов и из гроссмейстера немецких орденов. На этом основании в 1332 году в Кельне вновь начались многочисленные казни еретиков. Архиепископу посчастливилось захватить и сжечь на костре главного организатора бегинок и бегардов, голландского ремесленника Вальтера. Еще раньше архиепископ Генрих выступил с обвинением против Эккарта, который был идейной главой доминиканского семинария в Кельне. На этот монашеский орден папа возложил инквизиторские задачи; вместо того, чтобы их исполнять, кельнские доминиканцы в своем большинстве, следуя за Эккартом, склонились к взглядам, несогласным с церковными догмами и во многом близким к тем убеждениям, которые имели распространение среди ремесленников и крестьян. Благодаря публикациям Марии Альберты Люкер (M. A. Lücker) мы располагаем достаточным материалом нидерландского происхождения, свидетельствующим об идейной связи Эккарта с ересью бегардов.

В других городах, особенно в рейнских — от Базеля до Майнца,— власть патрициата, по почину Страсбурга, была к тому времени сломлена и цехи либо полностью, либо отчасти возглавили управление городов. В Кельне аристократия, утвердившая в 1262 году свое господство в результате классовой несознательности народа и его политиков, сохранила свои позиции. Но в 1364 году против патрициата вооружился большой цех ткачей, требуя казни одного богатого бюргера, обвиняемого в том, что он, управляя городскими доходами, растратил общественные деньги. В 1369 году эти ткачи добились выдачи им находящегося в заключении дворянина, разбойничавшего на дорогах, и учинили над ним расправу. Кроме того, они потребовали ареста 11 членов совета, принадлежащих к аристократам и оказывавших поддержку этому дворянину. Народ настоял на своем и сформировал совет в новом составе, главным образом из представителей цехов. Но вскоре они снова проявили прежнюю политическую непоследовательность. За самую ничтожную вину совет приговорил к смерти одного ткача, получив поддержку от старого патрициата, и использовал этот повод, чтобы распустить цех ткачей, в котором сильнее всего был дух народного сопротивления; аристократия вновь оказалась у власти[1]. Хотя принятие этого решения и сопровождалось спорами внутри самого патрициата, архиепископу были переданы права верховного суда, чеканки монеты, половина гарнцевого сбора, въездных пошлин и налога на пивоварение. Это предательство интересов города, его торговли и ремесел привело в конце концов к падению власти патрициата в 1396 году. Цехам удалось наконец — как это уже

[1] C. Hegel, Die Chroniken der deutschen Städts, Bd. XIII, Köln II, Leipzig, 1876, S 126—127.

[1] C. Hegel, Die Choniken der deutschen Städte, Bd XIV, Köln III, Leipzig, 1877, S. CV, CVI.

случился раньше в Страсбурге — отнять у архиепископа привилегии над городом (но не юрисдикцию)[1]

Различный ход событий в Кельне и Страсбурге позволяет нам глубже понять роль классового фактора в истории того времени В Кельне, да и в большей части других немецких городов прогрессивные элементы среди населения не осознавали своих собственных общественно-исторических интересов Феодальная раздробленность не давала городу мира, необходимого для развертывания его сил, заставляла тратить их на то, чтобы отстоять себя в борьбе против духовных или светских владетельных князей

Все же враждебные лагери постепенно определялись Феодализм опирался на земельную собственность и пытался утвердить свое влияние в крупнейшем из городов распадающейся империи Городской патрициат вступал в союзы то с народом, то с феодалами, но чаще с последними Церковь, поддерживая при помощи насилия свое господство над умами и совестью простонародья, использовала свою мощь для защиты особых прав землевладения Трудовое население городов не могло воспользоваться своей большой боевой силой, ибо, с одной стороны, не имело связи с крестьянами сельских местностей, а с другой стороны, лишено было поддержки со стороны центральной власти

С мировоззрением господствующих классов вступали в борьбу новые взгляды, распространявшиеся в народнои среде. На территории тогдашней империи светская наука в XIII веке еще не существовала, лишь в XIV веке появились ее слабые ростки Но еретики не проявили себя в классовой борьбе ни замкнутыми в своих сектах, ни чуждыми мирской жизни, ни квиетистами В первые десятилетия XIV века наметился в общих чертах дальнейший ход немецкой истории Народ доказал и свою силу, и свою готовность на самопожертвование Низшие слои и отдельные выдающиеся умы из интеллигенции, ограниченной тогда кругом духовенства, начали тяготеть к плебейскому лагерю Прогрессивные народные движения истощали свои силы в затяжной борьбе, преследующей лишь ближайшие цели, ибо Германия оставалась территориально и экономически раздробленной Все же именно в Германии, Англии и Чехии впервые возникло небывалое прежде по широте идейное течение, не скрывающее своего антифеодального характера и питаемое подлинно массовым народным движением

Первое немецкое движение, имеющее плебейский характер, в основном пришлось на годы царствования Людвига Баварского (1314 — 1348) После того как группа наиболее влиятельных дворян в 1308 году убила ими же назначенного главу государства, в 1314 году одна из их партий выбрала Людвига, друга Фридриха Австрийского По мнению Шмоллера[1], один из них был бюргерским, другой — поповским королем Такая оценка, однако, не отвечает действительности, — историк увидел то, что ему хотелось видеть В Тридцатилетней гражданской войне, вспыхнувшей после выборов 1314 года, преобладающее значение, в отличие от Франции, имело «не что иное, как разбойничьи рыцарские усобицы»[2] И Людвиг, и Фридрих преследовали исключительно династические политические цели Некоторые предпосылки к более высокой форме политики, имевшиеся у Людвига, привели его к победе, известное время города видели в нем поборника грядущей центральной власти, которая сможет объединить различные экономические районы империи Однако Людвиг не понял, какие задачи ставит перед ним обшее историческое положение Немецкие же города, каждый сам по себе, были слишком слабы Правда, революции городских цехов являлись предпосылкой для победоносной борьбы против владетельных князей, но цехи не получили от Людвига той поддержки, при которой их успехи могли бы привести к образованию нового общественного строя Поэтому столкновение Людвига с папой не поднялось над уровнем феодальных усобиц

Раздоры между папой и немецким королем были наследием Священной Римской империи Более высокое экономическое развитие Франции и Италии отбрасывало свой свет отчасти и на события, происходящие внутри Германии, придавая им вид борьбы за становление центральной, антифеодальной государственной власти, но в самой Германии еще не было нужных условий для ее создания

Советниками Людвига Баварского были, например, Марсилий Падуанский, Жан Жанден, Уильям Оккам Они прибыли из стран, где разложение феодализма зашло гораздо дальше, чем в Германии, и уже началось образование наций Они обладали прогрессивной философской теорией и были номиналистами Жан Жанден в начале XIV века был главой французских аверроистов Все трое были открытыми врагами пап Они представляли идеологию высших слоев бюргерства, патрициата К Людвигу их влекла его политика, направленная против папы, главы феодальной церкви Жан Жанден и Марсилий Падуанский лишь недолго оставались при дворе короля Людвига Бюргерский номиналист Оккам в дальнейшем развитии борьбы, приведшем к усилению противоречий между патрициатом и низшими городскими слоями, занял *антиплебейскую* позицию Он, в конце концов, подписал

[1] C Hegel, Die Chroniken der deutschen Stadts, Bd XIV, Koln III, Leipzig, 1877, S CXX—CXXI

[1] G Schmoller, Deutsches Stadtewesen in alterer Zeit, S 197.
[2] «Архив Маркса и Энгельса», т IV, стр 13

ходатайство об осуждении Эккарта, тесно связанного с народом, враждебным феодальной иерархии

Классовые интересы еще не выявились настолько, чтобы лагери могли четко размежеваться. Столкновение с папой было результатом событий, разыгравшихся в Италии В течение полутораста лет бедная Германия тянулась к богатствам итальянских городов. Французский король и папа Иоанн XXII, имевший резиденцию в Авиньоне, также стремились принять участие в захвате небывалой добычи. Папское войско захватило Александрию, Тортону, Пьяченцу и пыталось занять всю Ломбардию Города, как прежде, примкнули к Людвигу, чтобы обеспечить свои свободы.

Тем временем Фридрих потерпел поражение в бою под Мюльдорфом, и влияние Людвига Баварского возросло Он послал подкрепления, которые разбили папские войска Тогда король Франции и папа Иоанн XXII вмешались в немецкие дела. Проведено было пять процессов, в результате которых Людвиг подвергся отлучению от церкви и весь церковный аппарат во всех немецких странах был приведен в движение против него.

Приблизительно в то же время папа выступил в так называемом споре о бедности против нищенствующих монахов Их радикально настроенная часть, следуя за Иоахимом Флорским, выдвинула как лозунг истинно христианскую бедность церкви Благодаря совпадению событий борьба Людвига за императорский венец приобрела всеобщее социальное значение. Монахи-минориты встали на сторону Людвига. Карл Маркс сказал о них: «. минориты — это нищенствующие монахи, ветвь францисканцев с более строгой дисциплиной; они не признавали никакого имущества, жили подаянием, {держались} строгих нравов и поэтому стояли к народу ближе, чем все остальное духовенство; кроме того, это были крупные схоласты и преподаватели канонического права»[1]. «После же того как папа сместил *минорит-ского генерала Михаила Чезенского,* они являются главными союзниками Людвига и ведут с папой войну не на жизнь, а на смерть»[1]. В указах папы и всенародных обращениях Людвига содержатся взаимные обвинения; каждый называл своего противника еретиком. В то время, замечает Маркс, симпатии общества были на стороне Людвига Сам же Людвиг «все время пресмыкается перед папой, хнычет и смиреннейше пытается с ним сговориться»[2].

Позиция Людвига соответствовала экономической немощи немецких земель. К. Маркс упоминает, что ко времени поездки Людвига в Рим ежегодный доход от таможенных сборов достигал во Флоренции 300 тысяч золотых гульденов «и одна только эта сумма *превосходила весь доход Людвига в Германии за 10 лет*»[3].

Между 1324 и 1330 годами двор Людвига стал средоточием всех направлений, враждебных папе. «Защитник мира» («Defensor pacis»), сочинение, написанное совместно, хотя и не при одинаковом участии, Марсилием Падуанским и Жаном Жанденом, развертывало программу современного государства, стоявшую в порядке дня в других странах Правитель должен обладать полнотой власти, ему принадлежит непререкаемое право судить, приказывать и осуществлять постановления граждан. Централизованная власть необходима, чтобы обеспечивать спокойствие и мир в государстве.

После своего отлучения Людвиг сперва занял позицию, означающую полный разрыв с папой, и признал правоту миноритов, требовавших, чтобы церковь отказалась от всякого имущества. Позднее, когда папа предпринял ответные меры, Людвиг предал своих советников Он заявил, что только злоумышленный нотариус мог изобразить дело так, будто его присоединение к декларации относилось также к вопросу о бедности церкви Несмотря на это, «фанатичные минорит ские монахи так хорошо работают в пользу Людвига, что, кроме епископов *Майнцского, Страсбургского и Нассауского,* ни один немецкий епископ не осмеливается привести в исполнение папский интердикт; Майнцский {архиепископ} во время бунта в Майнце за попытку это сделать поплатился жизнью *Города* были за короля; на его сторону решительно встали *знаменитейшие профессора права в университетах Болоньи и Парижа* и *решительно стояли на его стороне.* В то время *юстиниановская непогрешимость* имела такое же значение,

[1] «Архив Маркса и Энгельса», т VI, стр 19

Грундман пишет о функциях, специально предписанных отдельным орденам, с необычной для его позиции ясностью Он говорит о ломбардских гумилиатах и подобных им еретических движениях «Лишь часть их смог Иннокентий III возвратить в лоно церкви Поэтому Иннокентий III открыл торную дорогу Доминику и Франциску их нищенствующим орденам. признанным папой, разрешалось в пределах, установленных церковью, насколько это служило ее интересам, стать наследниками и душеприказчиками религиозного движения XII века, чтобы отвлекать от ересей» (H Grundmann, Neue Beitrage zur Geschichte der religiosen Bewegung im Mittelalter, «Archiv für Kulturgeschichte», Münster — Koln, 1955, S 141) Когда ереси впоследствии проникли также к францисканцам — в орден, специально созданный для борьбы против них, — папа Иоанн XXII вынужден был отстранить всех его руководителей Деятельность Эккарта оставила более глубокий след, ибо он сознательно придерживался прогрессивного мировоззрения, в то время как францисканская ересь не выходила за пределы квиетизма Сообщение Грундмана напечатано также в протоколах Конгресса историков (H Grundmann, Eresie e nuovi ordini religiosi nel secolo XII, в «Storia del Medioevo», Florenz, 1955, p 357—484) Автор указывает, что в «Архиве истории культуры» им использован новый важный материал, так как эта работа закончена позднее

[1] «Архив Маркса и Энгельса», т. VI, стр. 19

[2] Там же

[3] Там же, стр 23.

как *папская* Между тем Людвиг продолжает скулить и хныкать в своих частных писаниях к папе»[1]

Антипапа Николай V, мимоходом возведенный Людвигом на папский престол в Риме, получая от Людвига столь слабую поддержку, не смог добиться сколько нибудь основательного объединения церкви в немецких княжествах и вскоре отказался от своего сана Надежды городов были обмануты

Карл Маркс подчеркивает несколько характерных деталей в событиях 1339 года «Когда *горожане Верта* (Worth) пожаловались ему на несправедливость и тягость налогов, этот пес велел ослепить некоторых из их депутатов, а одного из них зашить в мешок и бросить в Дунай От *горожан Регенсбурга* он потребовал уплаты ему 40 000 марок за оскорбление их епископа, но те не допустили *его войска* произвести *принудительное* взыскание этой суммы, повесив на городских стенах всех тех подкупленных лиц, которые должны были пропустить эти войска в город»[2]

Большая часть городов надеялась получить в лице Людвига защитника против грабителей рыцарей Но города по прежнему были предоставлены самим себе Людвиг не стал «защитником (внутреннего) мира» для прогрессивных классов Народ лишь в отдельных случаях смог уменьшить тяжесть наложенного на него бремени Феодальная знать продолжала грабить деревню

в) Сопротивление натиску феодальной реакции в Германии

Осуждение Эккарта было одной из многих и различных мер для подавления народа, выступающего со своими требованиями Оно должно было разбить теорию, связанную с классовой борьбой низших слоев Но этим нельзя было остановить дальнейшее расширение смуты, ибо она была необходимым следствием того процесса общественного развития, который делал Германию в начале XIV века одной из самых экономически и социально высокоразвитых областей Европы Приведем несколько фактов

В 1332 году страсбургские ремесленники победили в одном из своих восстаний[3] Вместе с ростом объема производства возрастали и внутрицеховые противоречия между мастерами и подмастерьями Еще в 1329 году бреславльский цех медников решил составить после недавней забастовки черные списки мятежников В 1357 году с той же целью создали союз 20 юго западных германских городов На совещание в Швейднице в 1361 году собралось 20 портновских цехов, которые согласились принять сообща меры против подмастерьев посредством лишения их в случае их выступления заработной платы Все это показывает, что выступления городских плебеев стали более энергичными Подмастерья вступали между собой в союзы, и это увеличивало силу их сопротивления До крупных общественных столкновений дело в это время в Германии, однако, не доходило Иначе было во Фландрии В 1345 году в результате заговора ткачей был убит один из их врагов, Якоб фон Артевельде С тех пор как Гент оттеснил на задний план Брюгге, во Фландрии изменилось соотношение классовых сил Хотя Артевельде и был приведен к власти восставшими плебеями, он был представителем богатых торговцев сукном и шерстью, угнетавших работников, занятых в различных процессах этого производства С властью Артевельде покончили восставшие люди из низших народных классов[1], разоряющиеся мелкие мастера и ремесленники мануфактур, которые, однако, были бессильны против поднимающейся буржуазии как класса Их временному успеху — свержению Артевельде — предшествовала победа в вооруженной схватке с сукновалами[2]. Пиррен полагает «Несомненно, что радикальные учения, подобные учению Уота Тайлера прежде чем распространиться среди английских рабочих, были со всей ясностью высказаны в рабочих пригородах Гента, Брюгге и Ипра»[3] Эксплуатация городом сельского населения привела во Фландрии также к разрыву связей между ремесленниками и крестьянством В 1325—1328 годах сельские жители шли заодно с бюргерами Брюгге, в следующие десятилетия они, ошибочно отождествляя городских плебеев с высасывающими из них соки патрициями, поддерживали своего графа[4] Отметим, что в то же время во Флоренции чесальщики и шерстобиты объединились, чтобы добиться лучшей оплаты Они требовали разрешения образовать особый цех, охватывающий низкооплачиваемых ремесленников По большей части это были рабочие мануфактур, получавшие плату за труд от владельцев сукновален В 1378 году восстание «чомпи», шерстобитов и чесальщиков отдало Флоренцию на короткое время в их руки[5].

---

[1] «Архив Маркса и Энгельса», т VI, стр 20—21

[2] Там же, стр 30—31

[3] C Hegel, Die Chroniken der deutschen Stadte Bd VIII Straßburg, I, S 122, Bd IX, Straßburg, II, S 776—779

[1] Об Артевельде Пиррен замечает «Целый ряд его предков одевал высших городских чиновников, его самого мы встречаем в 1326—1327 годах в качестве сборщика подати, наложенной на ткачей после их восстания в 1325 году Из всего можно заключить что его политические тенденции ничем не отличались от тенденций социального класса, к которому он принадлежал, и что он был настроен к рабочим текстильщикам так же недоверчиво и враждебно, как любой другой капиталист в городе» (H Pirenne, Geschichte Belgiens, Bd II, S 130—131).

[2] Там же стр 146

[3] Там же, стр 232

[4] Там же, стр 233

[5] Z Zanoni, Gli umiliati nei loro rapporti con l'eresia L'industria della lana ed i communi nei secoli XII e XIII, Parte II Gli umiliati e loro rapporti colla vite economica industriale nei secolo XII e XIII, в «Bibliotheka Istorica Italica», Series altera vol II, Milano, 1911, p 162 См также G Capponi, Storia della Republica di Firenze, v 2, Firenze, 1875, p 202.

В Германии бои обычно велись в более узких пределах Как упорно, хотя и безуспешно, защищались немецкие города от феодального дворянства и церкви, видно на примере одного из маленьких рыбачьих городков на Балтике «Acta curiae Ribnizzensis» сообщают о взаимоотношениях между Рибницем и построенным после 1325 года монастырем св Клариссы Владетельный феодал передал монастырю привилегию на эксплуатацию двух водяных и ветряных мельниц На основе княжеской мукомольной монополии город Рибниц обязан был уплатить монастырю пошлину за помол Даже в 1444 году город не смог помешать тому, чтобы построенная им водяная мельница была передана монастырю во владение Но еще в 1331 году город пытался воспрепятствовать сооружению каменной ограды вокруг монастыря Запрещено было продавать из города монастырю кирпич и известь Привезенный из Ростока кирпич городской совет велел испортить Гражданам Рибница не дозволялось общение с монахами, посещение монастыря и выполнение каких бы то ни было работ для его священнослужителей Монастырские поля горожане использовали для выпаса скота, уничтожая урожай Долгое время никто не смел продавать рыбу монахам и монахиням И все-таки монастырь продолжал расширять свои владения, все больше стесняя свободу движения для города[1] В маленьком Рибнице, как во многих других малозначительных городах, борьба проходила изолированно от больших исторических классовых боев Это усиливало позиции владетельных феодалов. Эпизод этот типичен

В 1348 году нюрнбергские ремесленники свергли на короткое время состоящий из патрициев совет В 1349 году по Европе прошла чума, стоившая жизни большои части населения и еще усилившая волнения[2] Народ, не знающий, против кого направить свой гнев, сжег в 1349 году в Кельне множество евреев. В том же году многочисленные сожжения евреев были вызваны в Страсбурге экстазом флагеллантов и ужасом перед чумой[3]. Во Франкфурте-на-Майне в 1355 году началось восстание цехов, которое после ряда выступлений закончилось насильственным подавлением со стороны победившего в 1366 году патрициата Уже в 1250—1254 годах город выступил против папы в вопросе о королевской власти В 1276 году Франкфурту было предъявлено обвинение в бунтовщичестве, неукротимой дерзости и достойной проклятия склонности к беспокойствам Бюргеры и духовенство приняли сторону Людвига Баварского В 1338 году конфисковали имущество сторонников папы среди духовных лиц В 1386—1388 годах Франкфурт принял участие в войне на стороне союза городов Борьба с церковью не прекращалась[1] Через год после победы нюрнбергских ремесленников, в 1349 году, гентские ткачи утратили в боях против фландрских графов свои последний опорный пункт То наступали ремесленники, то снова на время одерживали верх дворянство и патрициат Экономически более развитые фландрские города не смогли утвердить свое превосходство над усиливающейся национально объединенной Францией в ходе столетней феодальной войны[2]

В 1356 году германские города были побеждены феодалами-князьями В 13-й и 15-й главах «Золотой буллы» 1356 года сказано о свободах и о тайных союзах если установленные некоторыми прежде изданными документами свободы вредят или противоречат «праву курфюрста и его правосудию», они должны быть отменены, уничтожены и навеки забыты Союзы между городами названы были «злодейством, воспрещенным священными установлениями», и впредь запрещены наравне с «неприличествующими собраниями», имеющими целью соглашение между городами и отдельными лицами, желающими уклониться от феодальных обязательств Существующие межгородские уставы и положения объявлялись недействительными. Вместе с тем города были ослаблены запрещением пришлым людям селиться в посадах Приток крестьян в города был прекращен, чтобы затруднить бегство трудового сельского населения из поместий феодальных землевладельцев[3] «Золотая булла» была указом, изданным Карлом IV После его избрания архие-

[1] P Kuhl, Geschichte der Stadt und des Klosters Ribnitz, Neubrandenburg, 1933, S 175—176, 184—190

[2] C Hegel, Die Croniken der deutschen Stadte, Bd III, Nurnberg, III, Leipzig, S 128 и далее, 173 и далее, 317 и далее

[3] Там же, т IX, стр 763 и т VIII, стр 126

[1] G L Kriegk, Frankfurter Burgerzwiste und Zustande im Mittelalter, Frankfurt a Main, 1862, S 153 и далее

[2] Пиррен пишет «В начале января 1349 года летучему отряду, составленному из рыцарей и беглых бюргеров, счастливо удается проникнуть (в Гент), завязать неравный бои с ткачами, ослабленными лишениями, истребить их бросить их тела в Шельду и передать графу этот город, который, по выражению Ле Мюизи (Le Muisit), «так долго ввергал в беспокойство не только Королевство французское и Англию, но и все христианство» (H Pirenne, Geschichte Belgiens, Bd II, S 153)

[3] «Aurea Bulla Karoli IV», Heidelbergae Anno MDXCIIII, § 13, p 24, § 15, p 25—26 «Кроме того, необходимо запретить на основании священных законов неодобренные соглашения и собрания то есть недозволенные объединения в городах и вне их, между городом и городом или между отдельными лицами, или между лицом и городом под предлогом родственных связей, а также принятие в число граждан и взаимоотношения какого либо другого рода Сверх того необходимо запретить конфедерации и договоры и безусловно обычаи такого рода, которые мы скорее оцениваем как вредные, не одобряем, осуждаем и с полным сознанием отменяем а их установили ранее и собираются установить в будущем города, лица всякого звания, состояния или общественного положения либо между собой либо с другими без разрешения господина которому они подчинены или у которого служат либо находятся в зависимости от него, не исключая тех господ которые названы поименно, подобно тому как, без сомнения, они запрещены и уничтожены священными законами божественных правителей, наших предшественников».

пископ Кельнский получил 100 тысяч марок за заслуги своих предшественников перед империей Но ни Кельн, ни Ахен не открыли Карлу IV доступ в город — коронация совершилась в Бонне[1] Принижение городов совершалось люксембургской династией вкупе и влюбе с папой и французскими королями Немецкий феодализм смог упрочиться потому, что французские короли подавляли в Германии те самые силы, которым они дали во Франции победить феодальный партикуляризм

Усиление Ганзы в Северной Германии (победы над Данией в 1367—1370 годах после поражений 1361—1362 годов) привело не к укреплению центральной власти, а к дальнейшему распаду империи на отдельные территории Экономически самой мощной областью внутри империи стал Богемский бассейн, в котором, однако, преобладало не немецкое, а чешское население. В немецких торговых городах патрициат, держащий в руках оптовую торговлю, сохранял перевес над цехами Тем не менее общественные перемены пролагали себе путь Низшие классы пытались защититься от еще большего обременения, поднимая все новые и новые восстания Господствующую в Европе XIV века тенденцию весьма выразительно характеризует Бецольд· «В XIV веке начал отчетливо выступать страх перед приводящим в ужас восстанием низов и угнетенных Некогда христианские пророчества вещали о грядущих временах антихристова соблазна, о падении царств и разрушении святынь, особенно же о кровавой расправе паствы над развращенными пастырями. Теперь же участившиеся революционные события предрасполагали к мысли о казни светских богачей и вельмож, о суде народном над тираническими князьями и дворянством»[2].

Один из придворных поэтов передает настроение плебейских слоев:

Den reichen sind die chasten vol,
den arm (en) sind sie laere,
dem powel wirt der magen hol,
das ist im grozzew swere
Den reichen schrotet auf die tor,
wir willen mit in ezzen
Pazz tzimpt, wir werden all erslagen,
ee wir von hunger sterben,
wir wellen daz leben frischleich wagen,
ee wir also verderben

(У богачей полны сундуки, у бедняков они пусты; народу подводит брюхо, и все это очень тяжко Мы ломимся в ворота богачей, мы хотим с ними есть их еду Пусть нас всех убьют, прежде чем мы помрем с голоду Мы хотим отважиться весело пожить, прежде чем пропадем)[3]

[1] К Лампрех, История германского народа, т II, стр 380
[2] F v Bezold, Die «armen Leute» und die deutsche Literatur des späteren Mittelalters, в «Historische Zeitschrift», Bd 5, Munchen, 1879, S 12
[3] Там же, стр 13

В 1358 году Фландрию покинули ганзейские купцы[1] После того как победило дворянство в Генте, фламандские ремесленники, не желающие мириться с диктатурой патрициата, начали перекочевывать в Англию

В 1365 году в Бремене взволновались цехи Ганза опять сбросила патрицианский совет В Эрфурте в 1368 году начался процесс против бегардо-бегинской ереси, благодаря чему и в Тюрингии узнали о плебейском движении в других местностях[2] Война, которую вели в 1369—1371 годах ткачи в Кельне, вновь принесла победу аристократическим родам В 1374 году разразились волнения в Брауншвейге и Гамбурге Как свидетельствует хронист, Брауншвейг в письме «возбуждал общины других городов против их советов», что было ему особенно поставлено в вину, за антипатрицианские тенденции Брауншвейг исключили из Ганзы, ибо создавшейся в нем ситуацией пыталась воспользоваться плебейская оппозиция, чтобы взять в свои руки власть и установить связь с «мудрыми и честными людьми» в Люнебурге, Любеке и Гамбурге, склоняя их в пользу совета без патрициев[3] В Любеке — форпосте Ганзы — цехи в то же время также предприняли ряд покушений на патрицианское владычество (в 1374, 1376, 1380, 1408 годах) Восстание 1374 года было поднято против совета, крупных купцов и других богачей[4] В 1376 году соединились против своих князей швабские города[5] В 1377 году они победили Эбергардта Вюртембергского В том же году фландрские города потерпели поражение от графа Фландрии, заключившего союз с Францией В 1380 году Ганза помирилась с новым брауншвейгским советом, который свел на нет успех 1374 года и склонился на сторону патрициата[6] В Аугсбурге в 1381 и 1393 годах были предприняты широкие преследования еретиков, причем больше всего от этого пострадали ремесленники, и особенно ткачи грубошерстных тканей, многие из которых взошли на костер как еретики[7] Тот же год был годом возобновления, с обязательством взаимопомощи, союза рейнских городов, основанного еще в междуцарствие 1254 года[8]. В 1385 году в Любеке с большим кровопролитием подавлено

[1] C Hegel, Die Chroniken der deutschen Stadte, Bd 19 Lubeck, L Leipzig 1884, S 528 В 1392 году ганзейские склады товаров были перенесены из Дордрехта в Брюгге (там же, т XXVI, Лейпциг, 1899, стр 53), это было признаком упадка могущества Фландрии, началом которого в условиях XIV века была победа патрициата и графов
[2] Там же, т XIX, стр 174, 539, т XXVI, стр 249
[3] C Hegel, Die Chroniken der deutschen Stadte, Bd VI, Braunschweig, I, Leipzig, 1868 и Bd XVI, Braunschweig, II, Leipzig, 1880, S 317 499
[4] Там же, т XIX, стр 557, т XXVI, стр 171, 257, 339, 418
[5] Там же, т IX, стр 832 и далее
[6] Там же, т VI, стр 377—379, 386, т XVI, стр 317
[7] Там же, т IV, Лейпциг, 1865, стр 68 96, 97 313 315
[8] Рейнский союз в 1257 году охватывал уже 60 городов но включал в себя также местных феодальных сеньоров, чем был предопределен его распад.

было восстание мясников К тому времени фламандские города уже потеряли свою независимость и вынуждены были в 1385 году признать над собой верховную власть графа Фландрского. В 1388 году началась война между союзом феодалов и союзом рейнских городов, которая также закончилась поражением последних.

Мир, заключенный в 1389 году в Эгере, предписывал распустить все союзы городов — мероприятие, почти не имевшее последствий по отношению к Ганзе В 1391 году власть в Штральзунде захватили цехи На следующий год сплотившиеся под названием «Виталиевых братьев»[1] плебейские элементы из среды моряков захватили крупные купеческие суда. Под угрозой исключения Штральзунда из Ганзы был восстановлен старый совет. «Виталиевы братья» были разгромлены штральзундцами в 1395 году В Кельне в 1396 году цехам удалось вытеснить патрициев из совета Через год после того, как Гус стал деканом философского факультета в Пражском университете (1401), «виталиевы братья» повели широкую каперскую войну — под предводительством Клауса Штертебеккера, Гедике-Михеля и магистра семи свободных искусств Вигбольда — не только против Швеции и Дании, но также против ганзейских купцов Этим мекленбургским морским гезам можно лишь весьма условно приписывать прогрессивную тенденцию, ибо они вступались за изгнанного Мекленбургского князя и затевали совместные предприятия с мекленбургскими дворянами Все же действия «виталиевых братьев» были симптомом классовой активности плебеев, в них находило выражение недовольство низших слоев населения прибалтийских городов; а их связи с земельным дворянством — это одна из черт, характеризующих неуверенность и слабость немецких прогрессивных сил в XIV и XV веках. Те же черты проявились и в новых сожжениях еретиков, происшедших в Штральзунде, Ростоке и Висмаре в 1402 году[2]. В 1408 году любекский совет был смещен цехами В 1409 году восставшие двинулись на Висмар и Росток и подготовили восстание и там[3]. В 1410 году Гейне Брандес повел в Гамбурге народ против патрицианского совета и отстранил его на все время до 1416 года[4]. Бюргерство защищалось против вмешательства владетельного князя. В 1416 году был восстановлен старый совет в Любеке[5], Висмаре и Ростоке. В том же году еретики, схваченные в Тюрингии, приговорены были к прохождению крестного пути. Князья не удовлетворились столь мягким приговором, захватили осужденных в свои руки и бросили их в огонь[1]. Укрепившиеся сеньоры уже не скрывали, что обвинение в ереси является средством в политической борьбе против сопротивляющихся им низших классов. В 1417 году в Гамбурге подверглись гонению еретики и были сожжены бегинки В Страсбурге еще держались у власти цехи В 1419 году дворянство попыталось их свергнуть[2]. Под влиянием успехов гуситского движения классовая борьба в Германии приобрела в следующие годы более напряженный характер Бецольд дает точную картину того, что происходило. В Пассау, Бамберге, Вюрцбурге народ восстал против гнета епископов «Подобно дикому орлу с неподрезанными крыльями, кинулся город Магдебург на своего епископа и клир, и немецкие миряне с помощью гуситских таборов пытались сломить гордыню ненавистных попов»[3].

[1] C Hegel, Die Chroniken der deutschen Stadte, Bd XXVI, S 50 и далее
[2] Там же, т. XXVIII, стр 31
[3] Там же, стр 48
[4] Там же, стр 51
[5] Там же, стр. 72, 80, 363

г) Бегарды и бегинки

Бегарды и бегинки интересуют нас здесь, поскольку их можно поставить в связь с учением Экхарта. Ниже мы разъясним характер этих организаций

Бегардами и бегинками называют одну из групп, получивших особенно большое политическое и религиозное влияние на массы Они объединялись для совместного труда и совместной жизни, не образуя при этом духовного ордена Родоначальником движения считается льежский священник Ламбер ле Бега (Lambert le Begah), умерший в 1187 году. Деятельность, снискавшая к ним уважение, состояла в занятиях ремеслами, уходе за больными и погребении умерших. Уже в первых имеющихся о них известиях говорится об их склонности к «мистическому верованию». Филиппен нашел относящееся к 1166 году употребление слова «begginus» в смысле «еретический». С течением времени это выражение наполнялось все более точным содержанием Во второй половине XII века бегинка — это набожная, но с церковной точки зрения подозрительная женщина В XIII веке данное слово стало употребляться в основном в этом смысле. Бегинка — деятельная распространительница еретических взглядов. Чисто религиозные занятия, по Филиппену, все больше отступали у бегинок на задний план[4]. И. Грефен доказал, что

[1] C Hegel, Die Chroniken der deutschen Stadte, Bd. XXVIII, S 77.
[2] Там же, т. 8, стр 45 (введение).
[3] F. v Bezold, Konig Sigmund und die Reichskriege gegen die Hussitten, III Abt, Munchen, 1877, S 162
[4] L J. M Phillippen, De Vorming van het Woord Begginus, в «Bijdragen tot de geschiedenis», XXVII Jg, Antwerpen, 1936, S 154. Филиппен доказывает, что наименование это не происходит от «альбигойцы», как утверждал Я ван Мерло (J van Mierlo); имеющийся материал этого утверждения не подкрепляет Грундман, по видимому не знающий работы Филиппена, в своем сообщении на Международном конгрессе по истории 1955 года

слово «бегинство» имело еретическое содержание для 1175, 1209—1213 годов [1]. Из жизнеописания Якоба из Витри, написанного в 1215 году, известно, что в то время льежским бегинкам брошено было обвинение в ереси По своему происхождению движение их не имело никакой связи с францисканской группировкой [2] Грефен видит различие, но не исследует его причины Бегинство и францисканство, по его мнению, — это одно из ответвлений ереси, революционной по своему характеру [3]. Менс исключает из своей работы все группы, тяготеющие к ереси Братьев свободного духа, ошибочно объединяя ее с катарами и амальриканами, — толкование, отвергаемое также и Грундманом [4] Однако в обоих движениях, требующих «апостольской бедности» церкви, были и церковные, и антицерковно-антифеодальные элементы Бегинская ересь имела тяготение преимущественно к левому, плебейскому крылу Расхождение этой ереси с господствующими формами сознания и бытия прошло несколько фаз

Именно беднейшие из приверженцев бегардской и бегинской общин оказывали влияние на широкие народные слои По своему происхождению это были ремесленники, главным образом ткачи [5] Для незамужних женщин и вдов в более крупных городах Франции, Фландрии и Рейнской области устраивались бегинские общежития, в которых находили себе пристанище и зажиточные женщины Причина, вследствие которой приток женщин все усиливался, заключалась в значительном избытке их среди населения Много мужчин погибало в войнах, и число одиноких женщин было велико Этим женщинам, как показывает Мосхейм, жилось во многих отношениях очень трудно. Между прочим, феодалы, главным богатством которых были несвободные люди, старались заполучить в собственность сильных женщин, чтобы отдать их своим крепостным и иметь от них здоровое потомство [1].

Страх попасть в крепостные также был одной из причин, гнавших женщин в общины, где они надеялись найти защиту. Здесь собирались далеко не худшие, их даже упрекали в том, что они прилежнее других Оказывается, «они так одержимы были своей работой, что приходилось ставить границы их трудолюбию, не то они снизили бы доход цехов» [2] Некоторые бегинки торговали произведенными ими товарами Их доход был ограничен определенной суммой, избыток облагался налогом [3]. В Нидерландах и Бреславле главным занятием бегинок было вязанье Частью они нанимались за заработную плату в ткацкие предприятия — это была своего рода домашняя промышленность, в некоторых местностях им приходилось самим покупать сырье Расцвет городов в большинстве случаев был связан с развитием производства тканей и торговли ими Кобер предполагает, что бегинки участвовали и в производстве шерстяных изделий [4] Почти во всех боях между патрициатом и ремесленниками ткачи и работники смежных с ними профессий выделялись революционностью Бегарды и бегинки были под их влиянием и распространяли его на профессионально близкую им самим среду тем быстрее, что ими усвоено было определенное воззрение

держится устарелых взглядов на этот вопрос (см H Grundmann, Eresie e nuovi ordini religiosi nel, secolo II, цит изд, стр 176) Мор отмечает связь бегинской ереси с еретиком Танхельмом Антверпенским Он указывает, что в движении Танхельма участвовало много женщин, и видит в этом один из корней организации бегинок (см «Annales Universitatis Saraviensis 1954», в «Archiv fur Kulturgeschichte», Munster — Koln, 1955, S 182) Сотоварищами фламандца Танхельма, который выдавал себя за монаха (Абеляр называет его мирянином), были священник Эвермахер и кузнец Манасс (там же, стр 139)

[1] J Greven, Die Anfange der Beginen, в «Vorreformationsgesch Forschungen», Bd VIII, Munster i W, 1912, S 79 и далее

[2] Там же, стр 82—83 (см «Vita Mariae Oigniacensis»)

[3] Там же, стр 101 «Так как против церкви все более грозно поднимались еретические движения, носящие революционный характер, и, штурмуя церковную организацию своими собственными рецептами спасения души, грозили ей разрушением то избавления от этой опасности можно было искать лишь в возврате к жизни в духе старых идеалов — достижении евангельского совершенства в лоне церкви»

[4] A Mens, Orsprung en betekenis van de nederlandse Begijnen en Begardenbewegung, i Verhandelingen van de K Vlaamse Acad, Klasse de Letteren IX, 7, Antwerpen, 1947, S 24 Ср работу Грундмана в «Storia de Medioevo», p 480

[5] I L Mosheim, De Beghardis et Beguinabus, Leipzig, 1790, p 37

[1] Там же, стр 136 «Солдаты, то есть всадники, в особенности те, которые были сильны своим могуществом и богатством, захватывали тех кого могли, по большей части в результате насилия их разврат и разнузданность магистраты [сеньоры] с трудом могли обуздывать, пользуясь не такими, как сейчас, средствами защиты против силы и наглости Другие богатством которых в основном были несвободные люди если замечали какую нибудь здоровую, сильную, крепкую женщину, захватывали ее или силой, или хитростью по большей части безнаказанно, и отдавали в жены кому либо из своих крепостных, чтобы у них от нее рождались здоровые и крепкие земледельцы Крупные писатели этих и последующих времен везде оплакивают и осуждают эти пороки знатных людей, общие почти для всей Европы» Материал подробно изложен в книге C Bucher, Die Frauenfrage im Mittelalter, Tubingen, 1882

[2] I L Mosheim, De Beghardis et Beguinabus, p 189 «Поэтому ткачи, шерстобиты и другие, которые иногда в Ганзе и других местах с досадой жаловались, что из за множества бегардов и их упорного труда их доход уменьшается, с мольбой взывали к могуществу и справедливости феодала, а он сдерживал законами усердие бегардов, определенными постановлениями создав среди них общества мастеров для спокойствия государства и ради граждан, содержащих семью Одежда же была у всех приличная и подобающая, но простая и сделанная из грубой ткани, которую они, без сомнения, сами приготовляли и ткали»

[3] Там же, стр 133 «Кроме того, мы исключаем из привилегий бегинок [ту привилегию], чтобы все бегинки, явно занимающиеся торговлей, имели от нее доход более чем в десять марок, и мы не хотим, чтобы они были свободны от уплаты податей или налогов»

[4] E Kober, Die Anfange des deutschen Wollgewerbes, в «Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte», 4, 8, Berlin — Leipzig, 1908, S 91.

Некоторая их часть оставила прежние занятия, посвятив себя пропаганде еретического учения и вербовке новых сторонников в городе и деревне. Из профессиональных групп, где они завоевывали последователей, известны каменщики, угольщики, кузнецы и другие ремесленники, грузчики, крестьяне, погонщики скота, козопасы и свинопасы[1]. Недостаточно, как это делает Мак-Доннел, определять бегардов и бегинок как продукт городской цивилизации[2] и ограничиваться указанием, что ими двигали религиозные побуждения. Исследование показывает, что корни этого движения лежат в прогрессивном процессе развития всего общества. Религиозная форма соответствует общему состоянию общественного сознания, которое еще лишь стремилось освободиться от искажающей его теологической формы Бегарды и бегинки, слившиеся в одном еретическом направлении, происходили из весьма различных классов и слоев, но в своем большинстве, что имеет значение для истории, стали выразителями и властителями дум низших классов городского и сельского населения Они объединяли и тех людей, которых феодализм угнетал в деревне, часто выбрасывая их из родных домов, и тех, которые при формировании третьего сословия были предтечами будущего четвертого сословия Все факторы усиливали приток таких людей, необходимый для того, чтобы будущее буржуазное общество получило потребную ему рабочую силу.

Среди бегардов и бегинок мы находим представителей различных классов феодального общества Характерно для еретических групп, что все эти люди, невзирая на свое социальное происхождение, настроены враждебно к феодализму и приемлют прогрессивное в основе своей мировоззрение. К концу XIII века выступления бегардов и бегинок возбуждали уже серьезную тревогу. В характеристике рода их религиозности уже подчеркивалось извращение «истинной веры», и, как правило, при этом пользовались термином «мистика» Есть донесения об их действиях в Кельне в 1286 году Бегарды и бегинки там «бросили дерзкий вызов» проповедникам и монахам[1] Дело дошло до столкновений, в которых было убито несколько доминиканцев. Мосхеим утверждает, что они и апостольские братья, особенно в Германии, «набрались такой дерзости, что выступали при всем честном народе против проповедников, когда те клеймили их еретические измышления»[2]. В Кельне их деятельность

[1] I L Mosheim, De Beghardis et Beguinabus, p 290 «Некоторые из них были свинопасами, некоторые пасли мелкий скот, иные крупный, другие были каменщиками, угольщиками, кузнецами или были заняты на различных других работах » « в самом деле, во многих других свидетельствах ясно сказано, что масса людей, куда проникает [бегардинская община], в большей своей части состояла из земледельцев, носильщиков, мастеров »

[2] E W McDonnell, The Beguines and Beghards in medieval culture with special emphasis on the Belgian scene, New Brunswick, 1954, p 81 и далее Мак-Доннел повторяет здесь утверждения Грундмана, выступившего против «многих немецких ученых», которые-де считают, что членами бегардо-бегинских общин были лишь люди из «трудящихся классов» Грундман таким способом облегчал себе полемику, которую намерен был вести с концепциями ученых, стоящих на позиции исторического материализма Что касается роли религиозных влияний, то Филиппс противоречит и тем положениям, которые приводит Мак-Доннел (там же, стр 84) Ср D Phillips, Beguines in Medieval, Strasburg, Palo Alto, 1941.

[1] Пролетарским это движение не было, ибо в XIII и XIV веках не было промышленного пролетариата Полемика Ганса Мейера против утверждения, будто это религиозное движение женщин было «пролетарским», не нуждается поэтому в обосновании Иначе обстоит дело с его утверждением, что мотивы этого движения были чисто религиозные, а не экономические (см H Meyer, Geschichte der abendlandischen Weltanschauung, Bd III, Wurzburg, 1948, S 331) Принадлежность бегардов к бедным социальным слоям не вызывает сомнения Наряду с этим были группы женщин из высших классов, у которых явно выступают на первый план религиозные интересы Средневековые источники дают достаточный материал для обнаружения классовой структуры различных движений Очень поучительны некоторые факты, сопоставленные Мак Доннелом, вероятно не вполне понявшим их действительное значение «Отсутствие церковной дисциплины и руководства часто приводило к отклонению от правоверия» (цит по ван Мерло) «Это не была религиозная конгрегация, она не охватывала постоянных членов мужского и женского пола, которые жили в общинах или в общем послушании духовным наставникам, — вероятно, гораздо больше было среди них мужчин и женщин, обретающихся в миру и по-своему понимающих религиозный идеал» «Они присваивали себе проповеднические права и давали простому народу ложные обещания Кажется, неорганизованные, повсюду разъезжающие бегарды были вечной проблемой на протяжении XIII и XIV веков В Германии они пополнялись за счет прироста из среды бродячего населения Их с готовностью и радушием встречали люди низших слоев — поденщики, рудокопы, кузнецы, свинопасы, потому что они им сулили лучшую жизнь» (E W McDonell, The Beguine and Beghards p 248) Все эти характеристики даны вперемешку, и в оценке фактов у Мак-Доннела не чувствуется уверенности Так, он пишет «Грундман приходит к заключению что смысл своего существования бегардинская община объясняла не экономическими причинами, а религиозными Он опирается при этом на тот часто не принимаемый во внимание сторонниками социально экономической школы факт, что среди первых бегинок были также представительницы знати и высшей буржуазии Гиллиодс ван Северен (Gelliods van Severen) со своей стороны предложил другое толкование в то время как бегинская община отвечала социальным запросам и религиозному чувству, бегарды обязаны своим возникновением в большей мере требованиям экономического порядка» (там же, стр 249) Совершенно очевидно, что Грундман сам подвергает себя здесь «атаке» Мак Доннела, непомерно преувеличивая значение классового происхождения участников движения для его характеристики Не удивительно, что он не может признать законность сопоставления Эккарта с бегардами и бегинками С философской точки зрения он рассматривает учение Эккарта как выражение и продолжение томизма и неоплатонизма (там же, стр 359) Ср. Van Mierlo, Het Begardisme, в «Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Vlaamsche Akademie», Gent, 1930

[2] I L Mosheim, De Beghardis et Beguinabus, p 233 «Несколько лет назад возникла секта бегардов, а также тех, которые в своей непомерной гордыне называли себя апостольскими братьями и, как я говорил в другом сочинении, много раз были осуждены папами римскими, и они, обжегшись, отпрянули от католической веры, стали нападать на сеятелей этой веры, в особенности на братьев-проповедников и миноритов, вплоть до того, что

приняла такие размеры, что из Англии был вызван схоласт Дунс Скот, чтобы помочь в борьбе с ними Но он умер через несколько месяцев по прибытии, так и не выполнив своей задачи Делакруа предполагает, что Дунс Скот предложил церкви использовать как резерв ордены нищенствующих монахов Поэтому донесения сообщают о конфликтах в Кельне между ними и бегардами, в то время как в других местах они обычно выступали заодно[1] В 1334 году бегинская община приняла участие в пражских волнениях Там затеяно было использовать оглашение папского указа против радикального крыла братьев-миноритов, чтобы провозгласить их изгнание Монахи, которых это касалось, проведали о таком намерении и с оружием в руках ворвались в церковь Оглашение не было допущено, значительную роль в этом сыграли бегинки[2] В Кельне они обрушились на часть духовенства, поддерживающую архиепископа В Праге и других местах они поддерживали низшее духовенство, вставшее на сторону народа

Заслуживает внимания, что для борьбы с еретиками, являющимися преимущественно людьми из народа, пришлось звать на помощь ученого схоласта Это станет понятнее, если признать тот факт, что их мистика, далекая от квиетизма, была рационалистической, просветительской[3]

публично мешали им произносить проповеди и осмеливались сходиться для дерзких требований Было много колоний из доминиканской общины и учеников Альберта Великого, в 1286 году призванного всевышним Минориты, после того как их проповедник в 1305 году умер известили об этом генерала Гонсальвия, а может быть, и архиепископа Кельнского Генерал по причине своего ревностного отношения к христианской вере и францисканской религии, разъярившись, направил Дунса Скота не знавшего поражения в споре на этих упорных еретиков, чтобы их победить и искоренить В самом деле хотя бегарды и бегинки волновались в Италии, в провинции и других местах, наиболее дерзкими и необузданными они были в Германии и дерзость их проявлялась в том, что во время публичных проповедей, в центре многолюднейших собраний, они нападали на братьев проповедников и миноритов осуждающих их ереси с кафедр»

[1] H Delacroix, Essai sur le misticisme speculatif en Allemagne du 14e siecle, Paris, 1900, p 87 По поводу миссии Дунса Скота высказывается много различных предположений по большей части пытающихся поставить под сомнение дошедшие до нас сведения о факте его похода против ереси, оспаривается даже его пребывание в Кельне Ср E W McDonell, The Beguines and Beghards , p 518, 519

[2] Th Linder, Deutsche Geschichte unter den Habsburgern und Luxemburgern (1273—1437), Bd I, Stuttgart, 1890, S 391

[3] I L Mosheim, De Beghardis et Beguinabus, p 245—246 «Из этого обстоятельства, кроме других зол, о которых будет сказано в своем месте, проистекало то, что бегинки, оставив ручные работы, которыми они кормились прежде, публично нищенствовали, меняли одежду и устраивали тайные сборища, отрицали публичные молебствия и чуждые [им] религиозные обряды наконец, по самым мелочам спорили среди невежественных и простых [людей] о боге, о человеке, о способе приближения к богу и многих склоняли к своему образу мыслей».

В одном из декретов, осуждающих различные учения, Мосхейм нашел ряд указаний на взгляды бегардов Под покровом благочестия они вводили в заблуждение простых людей Они распространяли книги, полные неслыханных и чудовищных суждений о природе божественности, о происхождении человека и мира, о внутренне присущем разуму благочестии и о возвышении души к богу[1] Учения о возникновении человека и мира, упоминаемые здесь, в известной мере связаны с концепциями аверроистов и амальрикан Отрицание церкви шло рука об руку с теоретическими размышлениями Уже Мосхейм указывал на родственность бегардинства с Амальриком Бенским[2] Нас интересуют здесь те бегарды и бегинки, которые развивали и пропагандировали антицерковные взгляды Идеология соответствует у них социальной позиции, тяготение к прогрессивному мистицизму — отношению к простонародью Более или менее тесная связь, имеющаяся здесь, порождена феодальной системой в целом, прочно коренится в развитии иерархически расчлененного феодального общества С ростом городов и упадком натурального хозяйства в деревне и в городе появилось множество людей, утративших оседлость, не находящих себе места ни в одном из звеньев феодальной иерархии, постепенно возникала масса плебеев Бегинки и бегарды (точнее — их еретические элементы) обращались ко всем, кто на себе испытывал основную тяжесть феодального гнета в деревне, а придя в город, пополнял ряды поденщиков и низших ремесленников, то есть вновь попадал в подчиненное общественное положение Пропаганда бегардо-бегинских мыслей имела следствием то, что некоторые сельские ремесленники бросали свое хозяйство и порывали феодальные связи Городские дома этих сект должны были служить им убежищем, фактически способствуя включению их в систему феодального общества, но социальное происхождение части их членов и последовательная пропаганда демократических мыслей среди всех граждан их общества прорывали все связи Поэтому городские общины в значительной части распадались и отпускали своих людей, и те шли по городам и весям, распространяя антицерковные идеи, укрепляя этим силы низших слоев и поддерживая их мужество в борьбе

---

[1] L L Mosheim De Beghardis et Beguinabus, p 245 «Ибо мы знаем достоверно из многих известных документов и свидетельств, что эти бегарды, которые называли себя свободными братьями духа а также женщины такого же рода проникали в общества и дома по преимуществу честных и уважаемых бегинок, усердно раздавали этим женщинам свои наполненные чудовищными мыслями книги, которые они распространяли повсюду, наконец, с упорством совращали их слабые души своими неразумными мыслями о божественной природе, о возникновении людей и этого мира, о внутреннем благочестии разума и о возвышении души к богу»

[2] Там же, стр 247

Преследования начались с 1274 года Лионский собор попытался подавить все неутвержденные нищенствующие объединения, под которыми разумелись бегарды и бегинки В 1286 году Гонорий IV осудил сегареллистов, имея в виду под этим названием то же движение В 1279 году Бонифаций VIII начал преследовать францисканцев строгого толка, взгляды которых во многом совпадали с взглядами бегардов и бегинок В то же время одна из папских булл нанесла удар по одной из сект, близких к Братьям свободного духа

К этому же периоду относится первая запись из Верхнего Реина о преследованиях бегинок в Кольмаре и Базеле В Кельне, на местном церковном соборе, Генрих Фирнебургский в 1306 году открыл против них войну Бегарды и бегинки обвинялись в том, что они затевают публичные споры с духовными лицами, оставили свои занятия и занялись распространением своих взглядов В 1310 году провинциальные синоды Трира и Майнца издали постановления против странствующих бегардов и бегинок Их уличали в самовольном переводе библии Вьеннский собор (Южная Франция) предал их в 1311—1312 годах проклятию Главное обвинение против них состояло в том, что они хотят достигнуть совершенства еще в этой жизни, притом без помощи молитв, считают блаженство способностью человеческого ума по самой его природе[1] и потому отклоняют посредничество церкви Следующий указ распространял осуждение на убежища бегинок, зараженные тем же нечестием Опровергаемые церковью еретические тезисы взяты были из сочинений Петра Иоанна Оливи (Petrus Johannes Olivi)

«Expositio apokalypsis», собрание проповедей Оливи[2], было осуждено, когда Людвиг Баварскии использовал его аргументы в своем воззвании к вселенскому собору[1] Оливи отказывал церкви в праве на светскую власть[2]

Грюнебаум указывает на существенную связь между отдельными актами преследования еретиков Он сопоставляет Вьеннский антибегардинский собор с предложениями Раймунда Луллия (род 1235 — ум 1315) о борьбе против ислама, под которым разумелся не столько коран, сколько Ибн-Рошд с его антифеодальной идеологией В написанном в 1311 году на каталонском языке анонимном жизнеописании Луллия[3] сказано: для поддержания католической религии необходимым стало, чтобы, в противоположность мнениям Аверроэса, силившегося оспаривать католическую веру, ученые люди занялись писанием книг и отбросили названные заблуждения и все им подобные

---

[1] «Corpus Juris Canonici ed Ae Friedberg», Leipzig, 1879—1881, Bd 2, S 1183 «Прежде всего очевидно что человек в настоящеи жизни может достигнуть столь большой степени совершенства, что он становится глубоко непогрешимым и большего он не будет способен достичь В самом деле как они говорят если кто либо всегда мог бы идти вперед то он мог бы стать совершеннее Христа Во вторых, человек может не поститься, не молиться, после того как он достигнет такой степени совершенства так как тогда чувства совершенно подчинены духу и разуму и человек может свободно позволять телу все что угодно В третьих, тем, которые находятся на вышеназванной ступени совершенства и в сознании свободы, не свойственна человеческая покорность и они не обязаны выполнять какие либо предписания церкви ибо, как они признают, там, где дух господень, там свобода В четвертых, человек может таким образом, достигнуть высшего блаженства вместе с полным совершенством в настоящей жизни подобно тому как он сможет достигнуть его в блаженной жизни В пятых, любая разумная природа сама по своей сущности заключает в себе блаженство, и душа не нуждается в светоче славы, чтобы возвысившись, узреть бога и этим в блаженстве наслаждаться»

[2] По Бруно Нарди, аверроист Помпонацци определяет учение Оливи и Кильвардби как умеренный аверроизм См в «Rivista di filosofia neo-scolastica», 3/1911, p 740, рецензию Нарди на статью, P Mandonnet, Autor de Siger de Brabant, напечатанную в «Revue Thomiste», Mai—Juin, Juillet—Août, 1911

[1] Оккам был знаком со взглядами Оливи он их использовал в своей работе См A Maier, Zu einigen Problemen der Ockhamforschung, в «Archivam Franciscanum Historicum», Brocci Quaracchi 1953, p 180

[2] J Koch, Der Prozeß gegen die Postille Olivis zur Apokalypse, «Recherches de la Theologie ancienne et medievale», vol V, Louvan, 1933, p 303, 305, 314

Эвальд Мюллер издавший монументальный труд о Вьеннском соборе (1311—1312) («Vorreformationsgesch Forschungen», Bd XII Munster in W, 1934, S 363, 357 и далее), не согласен с предположением, что собор должен был быть направлен против учения Оливи Под влиянием Луи Жарро (Louis Jareaux) он и в этом частном случае следует уже примененному к Сигеру методу — зачислять всех средневековых писателей в верные последователи ортодоксального церковного учения Напротив, Бернгард Янсен опровергает мнения Мюллера и Жарро и отстаивает выводы Коха О родоначальнике некоторых из осужденных Вьеннским собором учений Янсен пишет «Ни о каком другом авторе или другом носящемся в воздухе учении там не было и речи И все же борьба за душу, за ее духовность, свободу, бессмертие, ее отношение к телу, особенно за возвышение ее в каждом человеке в тои особенной постановке этих проблем, которая возбуждена была арабским аверроизмом, еще не утихла Сам Мюллер, собравший, проверившии, критически переработавший широчайший материал первоисточников не может указать другого автора другое учение» (B Jansen, Die Seelenlehre Olivis und ihre Verurteilung auf dem Vienner Konzil, в «Scholastik», X Jahrg, H 2, Eupen, 1935, S 244)

[3] Луллий пользовался различнейшими возможностями, даваемыми литературой, чтобы подчеркнуть неприемлемость арабской культуры для феодально христианского мира Наряду с математическим «Великим искусством» у него в сочинениях есть и мистический элемент В роман «Бланкерна» («Blanquerna») Луллий вставил сладчайшую «Книгу о любящем и любимом», о которои пишет Людвиг Клайбер (L Klaiber, Der Mystiker Ramon Lull, в «Geist und Leben», 23 Jahrg, Wurzburg, 1950, S 208) Реакционность этой мистики проявляется в непрерывнои борьбе против аверроизма, во имя которой Луллий все вновь возвращается к требованию чтобы в крестовых походах приняли участие и военные силы Книга Луллия о божественной любви должна укреплять души против арабского влияния Клайбер пишет. «Что касается магометано арабского влияния, то сам Луллий («Бланкерна», гл 99, 3) признает, что метафоры его книги навеяны мистическими изречениями магометанских суфи. Это неудивительно при его близком знакомстве

мнения[1] Вьеннский собор принял против плебейских ересей те меры, которые затем практически осуществил феодальный государственный аппарат в лице церкви и светских властей Теоретической воиной, о которой думал Луллий, уже в течение нескольких последних десятилетий невозможно было ограничиться Они не могли достигнуть цели, когда новые революционные мысли проникли в низшие слои общества Вьеннский собор не ошибался, считая, что между обоими движениями есть связь С осуждением бегардинства связано было учреждение школ для изучения древнееврейского, арабского и халдейского языков в Риме, Болонье, Париже, Оксфорде и Саламанке В пятой книге постановлений собора за указом об учреждении школ для изучения языков следовало указание, направленное против евреев и арабов о подавлении ересей вообще, а бегинской особенно[2]

Страсбургский архиепископ в 1317 году начал против них поход в своеи епархии Документ, открывший преследование, свидетельствует о чрезвычайно сильном распространении ереси бегардов во всей округе и изобилует подробностями К бегардо бегинцам принадлежали члены различных профессиональных групп К ним примыкали священники, монахи, семейные люди из постоянного городского населения Иногда они носили особую одежду Странствующие бегарды и бегинки привлекали к себе внимание восклицанием «Хлеб от бога!» («Brot durh Gott!»)

Им в равной мере вменялось в вину непризнание церковного аппарата с его средствами для спасения души и убеждение в том, что все должно принадлежать всем Однако утверждение, будто бы они вследствие этого считали дозволенным воровство, принадлежит к таким же клеветническим измышлениям церковников, как навет, будто общность имущества распространялась на отношения полов

Места собраний и найденные книги подлежали конфискации Читать и слушать бегинские поучения и песни было запрещено[3]

с религией ислама Все же, — замечает далее Клаибер, — современные комментаторы все согласны в том что здесь можно обнаружить лишь формальное влияние» Совершенно ясно, что идеология Луллия не имеет арабского происхождения Но даже такой безусловный противник арабской культуры не мог уйти от ее формального влияния В этой связи интересно стремление Луллия создать школы для ориенталистов Он писал об этом королю и в университет — так он боялся арабов (E Martene, U Durand, Thesaurus novus anecdotorum, vol I — V, Paris 1717, vol I, p 1315—1319)

[1] Грюнебаум, цит соч, стр 51, с использованием «A life of Ramon Lull written by an unkown hand about 1311», trans from the Catalan by E A Peers London 1927, p 43, в E A Peers, Ramon Lull A Biography, London 1929, p 351

[2] «Corpus Juris Canonici», vol II, p 1179—1184 Указ Климента V (кн V, разд, 1, гл 1) предупреждает об опасностях, которые подстерегают изучающего эти языки

[3] J L Mosheim, De Beghardis et Beguinabus, p 255—261

Двумя годами позднее архиепископу пришлось отменить свой указ Неизвестно, как страсбуржцы вынудили его изменить свою позицию в этом деле Он сообщил циркулярным письмом своему клиру, что декрет Климента против бегардов имеет силу в других епископствах, но не в Страсбургском В Кельне Генрих Фирнебургский вел преследования со всей энергией Вначале он не имел успеха, ибо движением бегардов руководил известный своими добродетелями нидерландец Вальтер Убеждающая сила личности Вальтера и большое число сочинении, написанных на разговорном языке, стяжали ему славу

В 1322 году, как уже упоминалось, архиепископу удалось захватить Вальтера Одна из старинных хроник рисует его как человека, закосневшего в грехах своих, искусного в речах и даже под пыткой отказывающегося назвать своих товарищей, которых, по видимому, было немало[1] Через два года Генрих Фирнебургский обнаружил среди священников еретика, лишил его сана и велел убить В 1335 г было осуждено 50 человек Некоторые из них кончили жизнь на костре, остальных утопили в Рейне

Несмотря на то что папским указом 1320 и 1321 годов часть оседлых бегардов освободилась от преследований, большинство, принадлежащее к бедному народу, оставалось объектом деятельности инквизиторов Число бегардов и бегинок все возрастало В Нидерландах, Германии и северо западной Франции они назывались по-разному В сферу влияния их мировоззрения вошло много самых различных еретических элементов Исследования пока лишь навели на след материалов, могущих дать точные сведения, которые позволят судить о содержании этой идеологии Как бы то ни было, она, вначале распространенная по преимуществу в определеннои местности, широко повлияла на мировоззрение и движение низших общественных слоев

На основании мероприятий Иоанна XXII начались преследования еретиков в Южной Франции Сохранились протоколы допроса бегинки Пру Бонейта (Prous Boneyta), схваченной в Монпелье и представшей перед инквизицией в Каркасоне Из протокола явствует, что учение Оливи сочеталось в ее взглядах с учением катаров Папу она считала антихристом, узурпировавшим исключительное право судить и решать Должен возникнуть новый мир Родится он из борьбы защитников добра против приспешников зла В изображении картины этой борьбы преобладают старые представления катаров, глубоко пустившие

---

[1] J Trithemius, Annales Coennobii Hirsaugiensis St Gallen, 1690, vol II, p 155 «Муж упорнейший в заблуждении, искусный в речах, исповедующий превратное учение, который ни обещаниями ни угрозами, ни даже жесточайшими пытками не мог быть сломлен, чтобы указать сторонников своих заблуждений, которых было много этот Вальтер плохо знал латинский язык, и так как [писать] на латинском языке он не мог, он писал многочисленные книги, полные заблуждений, на своем тевтонском наречии»

корни на французском юге К этому времени вскрылось существенное отличие северных течений Ему соответствовали и некоторые идеологические особенности, наличествовавшие также среди бегардов и бегинок Немецкие и нидерландские сторонники движения были под влиянием прогрессивных философских воззрений, идущих из северо-западной Франции [1]

В следующие десятилетия подавление бегардинского движения приняло особые формы Наряду с Таулером и Сузо (Зойзе) в этом мистико-квиетистском направлении возникла «devotio moderna» («новое благочестие»), особенно в центрах скопления бегардинского плебейства Здесь легко можно убедиться в революционности позиций бегардов и бегинок

Мария Альберта Люккер исходит из того, что Рейсбрук, Годеверд ван Вефеле, Гирт Гроот (ум 1384) использовали сочинения Эккарта и развили его мысли в «Imitatio Christi», редактированном Фомой Кемпийским Исследовательница показывает, что заимствование форм выражения и мыслей Эккарта сопровождалось постоянными предостережениями против его «антииерархических» воззрений и против возможного еретического его истолкования Мария Альберта Люккер начинает с Рейсбрука Его мистика «без Эккарта звучала бы совсем иначе В ней очень много мыслей, подобных мыслям Таулера и Сузо» [2] Посредством сравнительного изучения текстов Люккер удается доказать, как сознательно и преднамеренно Рейсбрук полемизирует с Эккартом В рукописи «Van den XII beghinen» [3] содержатся выступления против Эккарта и бегинского течения и нападки на проповедь «Beati pauperes spiritu» («Блаженны нищие духом») «Рейсбрук, — заключает М А Люккер, — боролся против этой концепции Эккарта, ибо именно на эти идеи бегарды ссылались для защиты своих учений и для оправдания своего способа действий» [4]. Ян ван-Левен (Jan van Leewen), наивный ученик Рейсбрука, без обиняков высказывает то, что завуалировано у его учителя, а также у Таулера и Сузо Эти последние усматривали разноречие между бегардами и Эккартом и говорили о нечестном его использовании; он же разражается ничем не сдерживаемым гневом, называет Эккарта проклятым, безбожным человеком, бесстыдно проповедовавшим свое дьявольское учение [1] В сочинении о десяти заповедях он называет Эккарда «антихристом, у которого еще есть много приверженцев» [2] Две главы специально посвящены «лжеучению Эккарта» Герард Цербольт ван-Цутфен (Gerard Zerbolt van Zutphen) (род 1367 — ум 1398) жалуется, что привычка Эккарта писать на родном языке служит распространению безбожия [3] Гирт Гроот в инструкции, данной высшим чинам его конгрегации на такого рода основаниях, заявил, что каждый, кто будет распространять хотя бы один из 28 осужденных церковью тезисов Эккарта или кто будет уличен в хранении его книг, подлежит исключению Статуты предупреждают, что эти тезисы, «происходящие из Германии, сильно распространены» [4] Имя Эккарта перед членами конгрегации не называлось, чтобы без нужды не привлекать внимания к его сочинениям Излагая этот и подобный ему материал, Мария Альберта Люккер доказала на конкретных примерах то, что прежде было лишь вероятным, но не бесспорно установленным Позиция нидерландских ханжей подтвердила тесные взаимоотношения между Эккартом и бегардинскими течениями, а также отличие его взглядов от прочих мистических учений

7 МЕЙСТЕР ЭККАРТ — ТЕОРЕТИК КРЕСТЬЯНСКО-ПЛЕБЕЙСКОГО ДВИЖЕНИЯ

Сведения о жизни Эккарта очень скудны Он родился в 1260 году в рыцарской семье, в замке Гохгейм близ Готы

[1] W Th May, The confession of Prous Boneyta, heretic and heresiarch, в «Essays in medieval life and thought Presentes in Honor the Austin Patterson Evans», New York, 1955, p 3 и далее Эванс занимался по преимуществу изучением истории ересей в XII, XIII и XIV веках

[2] M A Lucker, Meister Eckhart und die devotio moderna, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd I, Leiden, 1950, S 52

[3] Гандильяк в споре Рейсбрука с бегардами видит также противопоставление себя Эккарту (A Forest, F Van Steenberghen, M de Gandillac, Le mouvement doctrinal du IX[e] au XIV[e] siecle, в цит изд, стр 397). Гандильяк противоречит при этом собственному положению, согласно которому теория Эккарта не имеет, по существу, никакого отношения к бегардинству

[4] M A Lucker, Meister Eckhart, цит изд, стр 54.

[1] M A Lucker, Meister Eckhart, цит изд, стр 54, прим 2 Мы приведем здесь фламандский текст Яна ван Левена ибо в нем автор с редкой ясностью высказывается об отличии Эккарта от антибегардинских мистиков, обычно тщательно замалчиваемом [См фламандский текст Яна ван Левена на стр 568]

[2] Там же, стр 55

[3] Там же, стр 57 Герард Цербольт ван Цутфен пишет в «De libris teutonicalibus» «По видимому, он мешал мирянам изучать эти книги, написанные на неизвестном [им] языке и в странной, непривычной манере, не принятой в книгах, излагающих церковные доктрины, и в книгах святых отцов Ведь существуют некоторые книги на тевтонском наречии, излагающие учения в новых странных выражениях, не принятых в книгах святых отцов, и составленные невежественными людьми Большинство этих книг приписывается Эккарту Поэтому некоторые из них озаглавливаются «Беседы Эккарта» или другими названиями под именем того же Эккарта, и многие повествуют о чистой абстракции, иные же рассказывают о свободе духа Поэтому плевелы и дурное семя свободы духа возникли из проповеди совершенства бедности и привлекательности нищеты И эти и все книги, повествующие в чуждой манере о сомнительных, неизвестных и негринятых вещах, очень опасны для мирян вследствие многочисленности»

[4] Там же, стр 80 Хотя Мария Альберта Люккер и проявляет свою преемственность по отношению к О Карреру и Герме Пиш (Herma Piesch), она отличается от них основательностью в изучении источников, что привело ее к открытию важных материалов

В юности он поступил в Эрфуртский доминиканский монастырь и в 90-х годах был избран его приором. Незадолго перед 1298 годом Эккарт получил должность Тюрингенского викария, главы ордена в этой немецкой области, сохраняя свое прежнее место в Эрфурте. Только это и известно о жизни Эккарта до того времени, когда доминиканский орден направил его в Парижский университет.

Преподавательской работой в Париже Эккарт занимался с 1300 по 1303 и с 1312 по 1314 год. В промежутке, рекомендованный из Эрфурта на должность провинциала, он руководил орденом доминиканцев в Саксонии. Эта орденская провинция простиралась от Утрехта до Дерпта и включала в себя среднерейнские земли. В 1311 году на ту же должность Эккарта избрала алеманская орденская провинция, охватывающая южную часть района, населенного преимущественно немцами. Однако центральное управление ордена не утвердило Эккарта в этой должности, а послало его вторично преподавать в Париже. Иначе, чем Фома, возвращался Эккарт на прежнюю свою кафедру. Его назначили сюда, чтобы передать управление орденом в другие руки. Как на причину этого отстранения от руководства указывали на распространившиеся еретические тенденции, против которых Эккарт не выступил с достаточной ясностью и твердостью, когда в 1307 году он был послан в соседнюю Богемскую область, чтобы дать отпор еретическим проповедникам.

Возвратясь из Парижа, Эккарт (вероятно, в 1314 году) начал свою педагогическую деятельность в Страсбурге и, наконец, продолжил ее в кельнской Генеральной доминиканской школе. В 1317 году по Страсбургу прокатилась волна преследований против бегардов. В Кельне архиепископ Генрих Фирнебургский обрушил кары на сторонников еретического движения из низших классов. Особенной яростью отличились преследователи в 1325 году, когда много людей было утоплено или сожжено. В то же время генералитет доминиканского капитула в Венеции поднял голос против некоторых немецких членов ордена. Их обвиняли в публичной проповеди ложных учений[1]. Страсбургский священник Николай был назначен папским наблюдателем в немецкой провинции. В 1326 году началось преследование Эккарта. О деятельности Николая известно мало, ибо он сочувствовал преследуемому направлению. Когда архиепископ Кельнский выступил против ведущего учителя доминиканской школы своего города, Николай Страсбургский принял сторону Эккарта и защитил его. В 1327 году Эккарт был привлечен к папскому суду в Авиньоне. Но в это время он по неизвестной причине умер. До сего времени еще не ясно, имел ли Эккарт личные сношения с бегардо-бегинскими деятелями, но известно, что окончательно осужден он был за то, что якобы «совратил множество народа в Германии и иных местностях в эту веру, соблазнил их распространять эти лжеучения»[1], — а это сведение много важнее. Есть еще два важных доказательства: современное Эккарту восприятие его осуждения как антибегардинского акта и нидерландские свидетельства о существовании на исходе XIV века идеологической связи бегардов с Эккартом. Мосхейм считает даже, что Эккарт заимствовал у бегардов значительную часть своего учения[2].

[1] H. Denifle, Acten zum Prozesse Meister Eckharts, Bd. II Hf 3—4, Berlin, 1886, C 623 « в „беседах" в грубом высказывании предлагается нечто грубым и невежественным людям, и это может легко ввести учеников в заблуждение».

и) Эккарт в свете прежних оценок

Существовали различные оценки Эккарта. После того как его учение было осуждено папой, сочинения его и мысли оказались под запретом. Доминиканцы попытались затушевать тот факт, что в XIV веке самый выдающийся из учителей их ордена, созданного для борьбы с ересями, сам оказался еретиком. Таулер и Сузо — плохие ученики Эккарта — пытались обезвредить его мысли. В их лице выступила та мистика, которая равнозначна пассивности и уходу от мира. Лишь в конце XIX века учение Эккарта было открыто заново. Исследования последних десятилетий позволяют восстановить содержание и происхождение его взглядов. Встречающиеся здесь трудности находят отражение в различных историко-философских оценках. Краткий обзор их свидетельствует о все улучшающемся знакомстве с его произведениями, но он говорит также и об остроте классовой борьбы среди современных историков философии. Эккарт превратился в объект реакционных спекуляций. Некоторый свет на скрываемые факты впервые помогли пролить фракционные распри внутри господствующих классов в Германии, особенно во время бисмарковского «культуркампфа»: медиевисты-католики пытались подорвать протестантскую

[1] «И сам брат Эккарт великое множество народа в названной тевтонской провинции и в различных других областях увлек за собой для внушения и распространения этих ересей» По Прегеру, документ подписан Генрихом фон Тальгеймом, Францем фон Аскулюмом и Уильямом Оккамом (см W Preger, Geschichte der deutsche Mystik, im Mittelalter, Tl I, Leipzig, 1874 S. 483. Приложение, документ VI, Кодекс Ватиканской библиотеки 4008) По Лорану, цитированный текст принадлежит к Applatio major процесса Эккарта, написан Михаилом Чезенским в Саксонии (см. M H Laurent, Autour du procès de Maitre Eckhart, в «Divus Thomas», a XXXIX, Piacenza, 1936, p. 332, 446) Материал, находящийся в моем распоряжении, не позволяет мне высказать мнение о правильности той или иной из этих концепций

[2] См конец раздела о Таулере и Сузо. Ср, кроме того, J. L Mosheim, De Beghardis et Beguinabus, p. 281 и далее.

буржуазно-помещичью идеологию, и это привело к важным результатам в исследовании Эккарта.

Среди книг, принадлежавших Томасу Мюнцеру, был найден том мистических сочинений, датированный 1505 годом. В «Приложении» он содержит несколько немецких работ Эккарта, совершенно не заинтересовавших Мюнцера, что, впрочем, нетрудно понять, так как из них был вытравлен их прогрессивный дух.

В начале XIX века на сочинения Эккарта обратил внимание Франц Ксавер фон Баадер. Баадер ввел немецкие сочинения Эккарта в обиход религиозно-мистического романтизма. В 1857 году Пфейфер издал объемистый сборник немецких проповедей XIV века, которые, по тщательному исследованию, почти все могут быть приписаны Эккарту. Пфейфер, как видно из его немногих пояснительных замечаний, полагает, что за Эккартом следует признать ортодоксальность взглядов[1]. Так же судит и Бах Он утверждает, что в теории познания Эккарт следовал святому Фоме[2]. Бах почти не знает, какое значение имела для средних веков арабоязычная философия. Он пишет, что схоластика ведет свое начало «от философии арабов и как противоположность ей»[3]. Различие между системой Эккарта и системой Фомы и Скота заключалось якобы в том, что Эккарт «в своей почти чрезмерной манере вновь выражает... идею непосредственного познания бога»[4]. Он близок к опирающимся на Платона отцам церкви[5]. У него, так же как у Николая Кузанского (род. 1401—ум. 1464), «вершина спекуляции колеблется между определениями имманентного и трансцендентального»[6].

Совсем иначе высказывается Лассон: «Эккарт опьяняется радостью познания и превращает всю систему христианского учения в систему спекулятивного разума». Он не боялся «ради строгой логики мышления по-новому истолковывать или отклонять существеннейшие положения не только католического, но вообще христианского вероучения»[7]. По Лассону, учение Эккарта создано «человеком, увлеченным религиозным воодушевлением». Оно «во многом не столько христианское религиозное учение, сколько — и во много большей мере — пантеистически окрашенная метафизическая спекуляция, которая лишь отчасти

[1] F Pfeiffer, Meister Eckhart, IV unveränd Auflage, Göttingen, 1924, S X

[2] J Bach, Meister Eckhart, der Vater der deutschen Speculation, Wien, 1864, S 37

[3] Там же, стр 35

[4] Там же, стр 37.

[5] Там же.

[6] Там же, стр 209

[7] A Lasson, Meister Eckhart, der Mystiker, Berlin, 1868, S. 56

и по видимости развивается на почве христианских представлений»[1]. «Высокая оценка разума и познания как высших форм душевной деятельности есть исходный пункт для всего наиболее ценного и оригинального в его мыслях»[2]. Прегер, в отличие от Лассона, считает, что Эккарт «посредством спекуляции преодолел пантеизм неоплатоников и еще находившихся в подчинении ему Дионисия и Иоанна Эриугены и тем самым он стал отцом христианской философии»[3]. Однако «тем самым» его человеческая личность низводится до «чистой пассивности»[4]. Прегер не считает пантеистическими ни учение Эккарта о происхождении мира, ни учение о человеческой душе. Поэтому он не может «признать пантеистическим характер его учения о мистическом единении человека с богом»[5]. Он заставляет Эккарта вместе с Фомой следовать учению Аристотеля[6]. Однако, вступая в противоречие со своим положением о родственности Эккарта Фоме, Прегер отмечает родственность его своеобразного учения о познании концепциям (материалистическим) Александра Афродизийского. С другой стороны, он старается показать различие между мнениями, которые высказывали в своих учениях Эккарт и Александр[7].

Жюн полагает, что «Эккарт опирается на Оригена, на св. Августина и Фому Аквинского, особенно на Дионисия Ареопагита, и противостоит номинализму, введенному в теологию Дунсом Скотом»[8]; «с глубокой убежденностью в голосе, с удивительной красотой слога он учит, что существует только бог, а мир сам по себе не имеет реальности»[9].

Шарль Шмидт склоняется к концепции Лассона. Он сравнивает Дитриха Фрейбергского с Эккартом и видит в них промежуточные ступени между схоластическим мистицизмом и несхоластической философией[10]. Крамм тем временем делает Эккарта предшественником Канта[11]. В этой фазе философской разработки наследия Эккарта его отношение к материалистическим мыслителям средневековья еще не замечалось.

[1] A Lasson, Meister Eckhart, der Mystiker, Berlin, 1868, стр 57.

[2] Там же, стр 87.

[3] W. Preger, Geschichte der deutschen Myscik, цит изд, т I, стр 385—386

[4] Там же, стр 442

[5] Там же

[6] Там же, стр 437

[7] Там же, стр 419

[8] A Jundt Histoire du panthéisme populaire au moyen âge et au seizième siècle, Paris, 1875, p 77—78.

[9] Там же, стр 79

[10] Ch Schmidt, Précis de l'histoire de l'église d'occident pendant le moyen âge, Paris, 1885, p 294 «Он образует переход от схоластического мистицизма к мистицизму, который освобождается от схоластики»

[11] E Kramm, Meister Eckharts Terminologie in ihren Grundzügen dargestellt, в «Zeitschrift fur deutsche Philologie», Bd. 16, Halle, 1884, S. 23.

По-новому подошел к оценке Эккарта Денифле. Он открыл много его латинских сочинений и начал с их публикации. Он определил весьма полемически свое отношение к наличной литературе об Эккарте. Денифле чувствует потребность задним числом оправдать приговор, вынесенный Эккарту Иоанном XXII. Кроме того, он старается умерить самодовольную претенциозность, с какой пишущие об Эккарте делают из него основателя немецкого философского идеализма и предшественника псевдоромантического рационализма немецких идеологов империалистического периода. При этом Денифле вырабатывает новую точку зрения, которая действительно может привести к более плодотворным результатам. Страстный защитник умонастроения догматических схоластов, он отдается своему исследованию со всей тщательностью, входя в детали; предпосылки его ложны, но филологические находки достойны серьезного внимания. Для Денифле Эккарт в философии — «в основном схоластик, несмотря на то, что он также и мистик, ибо мистика не является, хотя это часто и утверждают, противоположностью схоластики» [1].

Денифле старается установить тесную связь между учением Эккарта и идеалистической схоластикой, чтобы отклонения от нее объяснить принижающей Мейстера причиной — недостатком знаний. Эккарт, по Денифле, не превосходил прочих схоластиков своей начитанностью. Она была несравненно ниже, чем у Фомы Аквинского или Альберта Великого. Цитаты из отцов церкви он брал, пользуясь всем известным в те времена сборником или же «Сентенциями» Петра Ломбардского, которые были основным пособием для преподавания. В знании Аристотеля, арабов и евреев Эккарт не пошел дальше своих предшественников [2].

Этой своей критике сам Денифле противоречит, заявляя, что, приводя аргументы, Эккарт «докучает одними и теми же цитатами из святых отцов и Авиценны в таком количестве, что ничего подобного не встретишь ни у одного схоласта. Это связано с тем, что Эккарт часто возвращается к своим основным ложным взглядам» [1]. Исходя из этого, Денифле делает вывод: «Мышление Эккарта расплывчато и неясно» [2] — и находит «ужасающее смешение понятий» [3] в его сочинениях. Денифле подозревает и причину этого печального явления: Эккарт слишком «следовал Авиценне, избрав его руководителем в своих спекуляциях. В то время как святой Фома все больше освобождался от влияния Авиценны, Эккарт дарит ему неоправданное доверие повсюду, даже там, где имя Авиценны не названо. Излагая свои основные взгляды, Эккарт также постоянно ссылается на него» [4]. Денифле текстуально приводит ряд отрывков из Авиценны, чтобы доказать не только родственность, но даже идентичность учений о бытии у него и Эккарта [5].

Главная цель, которую здесь преследует Денифле, доказать, что Эккарт — пантеист и что именно это заставляет считать достаточно обоснованным обвинение его в ереси. Денифле в первую очередь озабочен тем, чтобы оправдать декрет Иоанна XXII; он утверждает, что обнаружил у Эккарта единство бога и бытия, искажая при этом учение Авиценны и учение Эккарта. И все же Денифле отличает взгляды Эккарта от идеалистического пантеизма: всеобщее для него не бог, а материальное бытие, которому принадлежит примат. Однако, заключает Денифле, правильнее делать Эккарта пантеистом, чем превращать его, как поступает Прегер, в идеалиста, чуть ли не предшественника Канта.

Денифле отмечает, что Эккарт не разграничивает бытие сотворенного (der Kreatur) и бытие божье [6]. Поэтому его учение о сотворении мира приобретает у него более новую форму, чем все прочее: обычно замысловатый и витиеватый, его стиль сменяется, когда речь идет о начале мира, очень осторожной манерой выражения. Бытие божье вечно. Если же это бытие не отличается от бытия сотворенного, то, следовательно, последнее также вечно. Совершенно очевидно, пишет Денифле, что Эккарт впадает в заблуждение, будто мир вечен [7]. И он

---

[1] P. H. Denifle, Meister Eckcharts latenische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre, в «Archiv für Litteratur- und Kirchen Geschichte des Mittelalters», Bd II, Berlin, 1886, S. 426.

Г. Фишер в своей диссертации «История открытия немецких мистиков Эккарта, Таулера и Сузо в XIX веке» (G. Fischer, Geschichte der Entdeckung der deutschen Mystiker, Eckhart, Tauler und Seuse im XIX Jahrhundert, Freiburg, in Ue., 1931) весьма одобрительно отзывается о работе Денифле, но совершенно неоправданно ограничивает свой труд обзором литературы XIX века, опуская достижения науки в последующий период После второй публикации обвинительных актов Тэри, лишь позднее оцененных во всем их значении, это представляется уклонением от дальнейшей интерпретации латинских сочинений, которая сейчас стала уже насущно необходимой.

[2] Относительно всеобщего пользования «Флорилегией» («Blütenlesen») см. M Grabmann, Hilfsmittel des Thomasstudiums aus alter Zeit, в «Mittelalterliches Geistesleben», Bd. II, S. 424 и далее.

[1] P. H. Denifle, Meister Eckcharts latenische Schriften, цит. изд., стр. 427.

[2] Там же, стр. 519.

[3] Там же.

[4] Там же, стр. 520

[5] Обостренная «культуркампфом» антипатия Денифле к протестантизму заводит его так далеко, что он бросает вскользь замечание о Лютере: «Не Лютер создал новую эпоху — это новая эпоха создала Лютера» (Мерсье). Однако Денифле не пришло в голову сослаться на «новую эпоху» также для того, чтобы объяснить происхождение мировоззрения Эккарта.

[6] P. H Denifle, Meister Eckcharts lateinische Schriften, цит. изд., стр. 512

[7] Там же, стр. 484. Банге тщетно пытается опровергнуть положения Денифле формальнологическими средствами (см. W. Bange, Meister Eckharts Lehre von Göttlichen und geschöpflichen sein, Limburg Lahn, 1937, S. 257

считает «иронией, подобно Прегеру, возвышать Эккарта до сана одного из отцов христианской философии»[1].

Делакруа, делающий те же выводы, непоследователен. Споря в одной из своих заметок с Лассоном, Жюном и Прегером, он пишет, что «открытие латинских сочинений Эккарта побудило некоторых критиков слишком тесно связывать его со схоластикой и, наоборот, сводить к минимуму влияние платонизма»[2]. В противоположность этому, Делакруа подчеркивает в первую голову влияние Плотина и Прокла[3]. В качестве философа, стоящего на эманационной точке зрения, Эккарт, по его мнению, — предшественник Гегеля[4]. Делакруа рассматривает процесс развития мыслимых предметов как процесс, начинающийся с чего-то неопределенного, принадлежащего потустороннему «всеобъемлющему», и завершающийся посюсторонними земными предметами. Лишь таким образом, как он полагает, можно найти движение у Эккарта. Действительность испаряется, превращаясь в чисто логический процесс[5]. Было бы несправедливо, исходя из этой точки зрения, упрекать Денифле за то, что в его изложении нет существенного различия между учением о бытии у Эккарта и Фомы[6]. Делакруа находит в учении Эккарта основание для того, чтобы истолковать Вселенную как момент вечного осуществления бытия, как ступень единого процесса.

Следуя немецким образцам, Джованни Джентиле утверждает, что философия, представителем которой является Эккарт, прямо противоположна схоластике[7]. Нет ничего удивительного в этой неспособности Джентиле разобраться в схоластике, если мы знаем, что он, применительно к итальянской истории, держится того мнения, что между наукой, борьбой коммун и церковью нет никакой связи[1].

Позднее, благодаря переводу Бюттнера, немецкие сочинения Эккарта стали доступны более широким кругам. Но Бюттнер выполнил свою работу в слащавом немецком стиле, *чтобы извратить подлинный смысл и значение трудов Эккарта*. По его мнению, Эккарт был идеалистом-пантеистом. В период фашистской диктатуры Бюттнер подвергся критике[2]. Тем не менее, как правильно отметил Смирин, его перевод объективно носит профашистский характер[3].

В переводе на современный немецкий язык стиль Эккарта производит совершенно другое впечатление, чем в оригинале, а смысл слов частично искажается. Поэтому, чтобы понять тексты Эккарта, надо изложенному в религиозной форме содержанию возвратить его подлинное философское и общественное значение.

Перевод Бюттнера вводит в заблуждение, подчеркивая у Эккарта пассивность и чувствительность, однако на современного нашего читателя такое же впечатление могут произвести и оригинальные тексты, если он их воспримет не исторически. *«Искорка души» («Seelenfünkelein») Эккарта звучит сейчас* иначе, чем «активный разум», который она обозначает. Отшлифованная форма латинских текстов дает больше возможности узнать мировоззрение Эккарта, чем тексты его немецких сочинений в их нынешнем виде. К тому же (об этом нам еще придется говорить) в период реакции, наступившей после осуждения Эккарта, из дошедших до нас текстов были изъяты все «предосудительные» места; мистики реакционного направления частично переписали его сочинения по-своему. Уже в 1505 году у Томаса Мюнцера не было подлинных текстов Эккарта. Менее фальсифицированные латинские тексты позволяют нам восстановить подлинное содержание немецких проповедей и увидеть, насколько они помогали сложиться бегардо-бегинскому мировоззрению.

Немецкие проповеди полезны для исследования развития языка; для этой цели их использовал Шпамер[4]. Он правильно

и Денифле, цит. соч., стр. 514, второе обвинение против Эккарта в декрете Иоанна XXII; обвинение это направлено против утверждения Эккарта: «concedi potest mundum fuisse al aeterno» — «можно допустить, что мир существовал вечно»).

[1] P. H. Denifle, Meister Eckcharts lateinische Schriften, цит. изд, стр. 521.

[2] H. Delacroix, Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au 14e siècle, p. 241.

[3] Там же, стр. 240.

[4] Там же, стр. 253.

[5] Там же, стр. 252—253: «За не поддающейся пониманию вереницей мыслей следует ясная идея логического развития... Здесь есть как бы предчувствие диалектического метода, который Гегель должен был еще дать, чтобы завершить это построение. Мейстер Эккарт почувствовал, что посредством дедукции нельзя ничего извлечь от существа абсолютного, то есть неопределенного, и что надо прибегать к другим средствам, чтобы определить его движение».

[6] H. Delacroix, Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au 14e siècle, p. 283.

[7] G. Gentile, I problemi della scolastica e il pensiero italiano, Bari 1913, p. 23.

[1] G. Gentile, I problemi della scolastica e il pensiero italiano, Bari 1913, p. 19.

[2] I. Roloff, Meister Eckcharts Schriften zur Gesellschaftsphilosophie. Die Herdflamme, Bd. 20, Jena, 1934, S. 326.

[3] М. М. Смирин, Народная реформация Томаса Мюнцера и Великая Крестьянская война, изд. 2, М., 1955, стр. 182.

[4] A. Spamer, Texte aus der deutschen Mystik des 14 und 15. Jahrhunderts, Jena, 1912, S. 197. Морард, продолжая работы Шмольдта и Квинта, предпринял, подготовляя издание полного собрания, анализ немецких трудов Эккарта. Он подчеркнуто не соглашается с Денифле и Шмольдтом, считая возможным сделать наблюдения над своеобразным формированием понятий в немецкой мысли. Он анализирует их, чтобы доказать крайность мистиче-

видит в религиозной борьбе и мышлении XIV века «следствие изменения социальной структуры»[1]. Шпамер указывает также на различие между философскими формулировками мысли и стремлением приблизить «абстрактное мышление к уровню понимания и к целям широких кругов, оплодотворенных новыми идеями»[2]. Напротив, о «планомерном построении продуманно пропорционального схоластически-томистского научного здания»[3] Эккарт и не помышлял.

Леман, в духе Бюттнера, пытается сделать из Эккарта тевтонского героя Он, думая этим отдать дань уважения Денифле, признает, что Эккарт всегда оставался на почве схоластики. Правда, Денифле об Эккарте «судил в высшей степени односторонне, с мало плодотворной ортодоксально-томистской точки зрения»[4]. Но то, что сам Леман придумывает взамен, — это обычная сентиментальная кашица, которой во времена германского империализма идеологи всегда пытались замазать нищету национального чувства Леман отыскивает у Эккарта «полет мыслей в бесконечное, прочь от всех преград и оков, религиозную теплоту и глубину, — короче, величие Эккарта как обновителя, возродившего религию, как немецкого идеалиста, победителя церкви и догматики, провозвестника и пророка немецкой религии, захватывающей немецкое чувство»[5]. При этом он думает, что имеет право пренебречь латинскими сочинениями — главными источниками для понимания подлинной традиции, созданной Эккартом[6].

Отмар Диттрих отбрасывает такое фразерство. Он указывает, что Дитрих Фрейбергский (род. 1250 — ум. 1310) воспринял через августинианство «арабское» влияние, и видит высшую степень того же влияния у Эккарта в учении о единстве «активного» (tätigen) и «первого активного (ersten tätigen) интеллекта». Тем самым антицерковный характер Эккарта в глазах Диттриха доказан. Он пишет: «То, что еретически звучащие высказывания содержатся не только в немецких, более популярных, но также в латинских, учено-схоластических произведениях Эккарта, включая его латинские проповеди, — это так же несомненно, как и то, что сам Эккарт отлично сознавал, что навлекает на себя подозрение»[1].

В немецкой идеалистической философской литературе Диттрих с его прямотой — исключение. Он считает мистику Эккарта *чуждой* квиетизму[2]. Мы не будем здесь входить в подробности его дифференциальной диагностики Определяя отличие Эккарта от неоплатоников, он находит мудреное выражение: «эманацистический пантеизм». По недостаточности знания материала, он лишь указывает — без всякого анализа — источники: Дионисия Ареопагита, Прокла («Liber de causis»), Авиценну, Августина, Оригена, Иоанна Дамаскина, Григория Великого, Бернарда и Фому, будучи не в состоянии точнее проследить происхождение учения об отдельном интеллекте

Каррер пытается подкрепить лживый миф об Эккарте, измышленный идеологами немецкого империализма Его мнение можно узнать по одной фразе: «То, в чем Денифле отказывает.. Мейстеру, Эккарту на самом деле ни один схоласт — даже князь схоластов — не выразил в столь ясной, классической форме — «классической» в смысле ортодоксальной схоластики»[3]. Он имитирует достоверность, например ссылается, для опровержения Денифле, на фотокопии нескольких страниц одной из рукописей, хранящихся в Госпитальной библиотеке в Куэсе.

Мартин Грабман раскрыл суть метода, посредством которого Каррер пытается придать доказательность своему положению. Каррер не обращает внимания на заметки, сделанные на полях используемой им рукописи Николаем Кузанским, которые подтверждают противоположное тому, что хотел бы вычитать Каррер[4]. Иногда он пропускает большую часть фраз которые цитирует в другом месте своей публикации, чтобы об легчить себе аргументацию[5]. Если какое-нибудь место в рукописи противоречит его концепции, он объявляет его фальсифи-

---

ского возвышения понятий, подчеркивая таким способом отличие от томизма. В этом отношении Морард прав Он признает также несогласие Рейсбрука с Эккартом Но отстаиваемый им тезис недостаточно подтвержден доказательствами, ибо немецкие проповеди не позволяют исследователю найти линию соприкосновения Эккарта с главным направлением антицерковной философии (ср M S Morard, Ist, istic, istikeit bei Meister Eckhart, в «Freiburger Zeitschrift fur Philosophie und Theologie», Freiburg (Schweiz), 1956, S 169, 175)

[1] A. Spamer, Texte aus der deutschen Mystik des 14 und 15. Jahrhunderts, S. 193

[2] Там же

[3] Там же

[4] W Lehmann, Meister Eckchart, в «Die Klassiker der Religion», Bd 14—15, Gottingen, 1919, S 22

[5] Там же

[6] Там же

[1] O Dittrich, Geschichte der Ethik, Leipzig, 1926, Bd III, S 215—216

[2] Там же, стр 223

[3] O Karrer, Meister Eckehart Das System seiner religiosen Lehre und Lebensweisheit, Munchen, 1926, S 278 Тот же смысл имеет работа: L Schreyer, Die Gottesgeburt im Menschen, Regensburg, 1935, S 7 Шрейер высказывает пожелание, чтобы 28 осужденных положений Эккарта были исключены из собрания его сочинений, ибо это, по его мнению, содействовало их широкому распространению Но для того чтобы низвести подлинного Эккарта до уровня назидательного чтения, недостаточно изъять несколько формулировок Это доказали в свое время Таулер, Сузо и Герт Грот

[4] M Grabmann, Neuaufgefundene Pariser Questionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange, в «Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften» (Philos -philol und histor Kl), Abh 7, Bd XXXII, Munchen, 1927, S 81

[5] Там же, стр 82

цированным [1]. Текст, приводимый Каррером как решающее свидетельство в пользу своей концепции, Грабман считает важнейшим доказательством антитомистской позиции Эккарта [2]. Весьма сдержанно Грабман резюмирует, что Каррер не вполне дает себе отчет в трудности и спорности всего этого текста Эккарта [3], и обращает внимание на то что в своих суждениях о других возникших в данной связи проблемах Каррер поступает таким же образом [4]. На самооправдания Каррера [5] Баскур ответил, что у Эккарта есть формулировки, вполне доступные для безоговорочных выводов, и что попытки Каррера «очистить» Эккарта не могут опровергнуть пантеизма его взглядов [6].

Буржуазная философия империалистического периода, подготовлявшая фашизм, все больше удалялась от научности; это видно на примере Каррера.

Сходным образом Шульце-Майциер отыскивает у Эккарта «решительный возврат мысли к абсолютной глубине» [7]. В этой глубине пылает «древний первобытный огонь, в котором должны сгореть догмы и символы, чтобы после этого еще лучезарнее воссиял их вечный Логос» [8] Шульце-Майциер конструирует спиритуализм, который «в доброй традиции неоплатонизма видел бы в материи нечто нечеловеческое, даже противобожественное» [9]. Правда, он толкует о том, что совершенный человек склонен к более точному пониманию действительности, но ему «очень надоел... тот банальный, все еще повсеместно вольготно себя чувствующий вульгарный реализм, похваляющийся, что с помощью дерзкой и трескучей дешевой современности ему удается заглушить извечную мистерию нашего бытия» [10]. Он томится «по тому исполненному веры, по тому мистически одержимому реализму, чья бесконечная цель всегда считалась лучшей частью всех подлинных культурных усилий» [1]. Сопоставляя Эккарта с Лютером, Шульце-Майциер заимствует из спортивного лексикона с большим вкусом подобранные сравнения и называет одного спринтером, а другого — стайером [2]. Мы ничего не имеем против спорта, но зачем же принижать науку до пустой болтовни?

В своем бесспорно серьезном исследовании Гальвано делла Вольпе приходит к таким же результатам. Вольпе считает Эккарта и Николая Кузанского «принадлежащими к неоплатоническому течению в немецкой мистике» [3]; он отмечает антитомизм Эккарта [4], но объясняет его полемикой с Штернгассе, которого считает томистом [5]. Эккарта привел к Проклу и мистике, по его мнению, Дионисий Ареопагит, он же якобы определил в основном и его взгляды [6]. О влиянии Авиценны делла Вольпе упоминает мимоходом, вопрос об аверроистских влияниях им почти не затрагивается, а значение аверроизма, даже когда речь идет о «Парижских вопросах», совсем не принимается в расчет. Делла Вольпе неоднократно цитирует Грабмана, но не считает нужным вступать с ним хотя бы в полемику.

Морис де Вульф называет Эккарта неоплатоником наряду с Вителo, Дитрихом Фрейбергским, Ульрихом Страсбургским и Бертольдом Мосбургским. Сущность его якобы заключается в том, что де Вульф называет «различением личности каждого человека» [7]. Как видно из других замечаний, здесь имеется в виду аверроистское учение о едином интеллекте [8]. Им и объясняет де Вульф «малый успех Эккарта в XIII (sic!) веке». Он признает, что Эккарт развил дальше всех мысль о том, что все вещи проникнуты «бытием божьим». Совершенно ложным представляется мне утверждение де Вульфа, будто учение Эккарта оставалось чисто академическим. Но тем важнее указание, что аверроизм и то, что де Вульф называет эккартовским неоплатонизмом, соединились в общей цели. Они должны были «à amoindrir Dieu et à compromettre la personalité humaine» («принизить бога и возложить ответственность на человеческую личность») [9] Сужение сферы божественного влияния и учение об

---

[1] M Grabmann, Neuaufgefundene Pariser Questionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange, в «Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften» (Philos.-philol und histor. Kl.), Abh. 7, Bd XXXII, München, 1927, стр. 79.

[2] Там же, стр. 82.

[3] Там же

[4] Там же, стр 83

[5] O Karrer, Um Meister Eckehart, в «Literarische Berichte aus dem Gebiete der Philosophie», H 17—18, Erfurt, 1928, S 54—64

[6] D H Bascour (рецензия на работу О Каррера), см «Bulletin de Théologie ancienne et médiévale», v. I, Louvain, 1929—1932, p 109 В заметке о вновь изданной Кольхаммером «Книге божественного утешения» Квинт указывает на неправильность еще нескольких ссылок Каррера (Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke, Bd 5, Lfg 1 (Meister Eckharts Traktate), Kohlhammer, Stuttgart, 1954, S 62—63

[7] F Schulze-Maizier, Meister Eckharts deutsche Predigten und Traktate, Leipzig, 1927, S 50.

[8] Там же

[9] Там же, стр 46

[10] Там же, стр. 49.

[1] F Schulze-Maizier, Meister Eckharts deutsche Predigten und Traktate, S. 49, 50.

[2] Там же, стр 48

[3] G Volpe, Il misticismo speculativo di maesto Eckhart nei suoi rapporti storici, Bologna, 1930, p 99

[4] Там же, стр 123

[5] Там же, стр 100

[6] Там же, стр 241

[7] M De Wulf, Courants doctrinaux au XIIIe siècle, в «Revue néoscolastique de philosophie», 34 année, Louvain, 1932, p. 19.

[8] Там же, стр 16

[9] Там же, стр 19—20

активном интеллекте — это самая ценная часть наследия арабоязычной философии. Этим своим признанием де Вульф примкнул к Грабману, и в его набросках видно больше понимания сущности дела, чем в трудах большей части указанных выше немецких истолкователей. Через несколько лет де Вульф, никак это научно не обосновывая, внес ограничение в свои прежние высказывания. Правда, он оставил Эккарта приближающимся к монизму, к которому тот тяготел, ибо монизм «носился в воздухе». Но де Вульф отделил Эккарта от Авиценны и не считал, что связь Эккарта с латинским аверроизмом бесспорна [1].

Ильза Ролоф сделала в 1934 году попытку характеризовать Эккарта с точки зрения «общественной философии». Она считает, что «вопрос о социальной гармонии разрешается без затруднений там, где есть принципиальный отказ от всеобщей равной нормы» [2]. У Эккарта она находит «проникновение в сокровеннейшую сущность вождя» [3]. Из положений, которые Эккарт понимал с точки зрения угнетенных, а Ильза Ролоф понимает с точки зрения господствующих классов, якобы следует «неравенство, лежащее в природе вещей». Вот эти положения: «Между рабом и господином никогда не может быть равной любви. Коль скоро я раб, я очень далек единородному сыну и ему неравен» [4]. «Если господин имеет раба, здесь нет мира, ибо здесь нет равенства» [5]. Из Эккарта сделан апологет «опоры государства — дворянского сословия», обеспечивающего низшим сословиям их существование [6].

Эта интерпретация сближает Ильзу Ролоф с Отмаром Шпанном. Кетэ Ольтманс в некоторых отношениях близка к Хейдеггеру. Эккарт оказывается диалектиком. Диалектика же для Кетэ Ольтманс — это своеобразная игра красок, а «в самом остром своем проявлении» — борьба различных родов существования, которые в результате друг друга уничтожают. Так, Ольтманс вычеркивает из учения Эккарта самую его душу и исключает возможность антикатолического обожествления человека. Зато она видит «пустоту, естественно присущую бытию», и самое себя находящую свободу.

Из положения «esse est deus» («бытие есть бог») якобы следует «всеобщий, нерасчлененный пантеизм», утверждает Кетэ Ольтманс в противоположность тому, что об этом говорят Денифле и Грабман. Ей хотелось бы увидеть у Эккарта принципиальное расхождение между богом и бытием [1]. Она заключает: «Таким бог создал мир, потому таким он и должен быть. Эккарт не требует каких-либо обоснований этому и не ищет объяснений, он хочет лишь показать нам, что мы должны любить бытие таким, каково оно есть» [2].

Ольтманс делает, таким образом, Эккарта двуличным консерватором. Опираясь только на одного Каррера, она заставляет Эккарта в Кельне быть побежденным «гнусной интригой и скотистами» посредством «фальсифицированных тезисов» [3]. Иначе судит француз Айян. Он рассматривает Эккарта в связи с Гильбертом Порретанским и Шартрской школой. Ему ясно, что взгляды Эккарта противоположны томизму. Он видит у него элементы номиналистских воззрений. Являясь сам томистом, Айян чувствует себя вынужденным сказать, что его работа о Гильберте Порретанском может объяснить происхождение таких широко влиятельных философских учений, как скотизм и учение Эккарта. Объяснения Айяна интересны тем, что он подчеркивает у Гильберта материалистические элементы [4]. О противоположности Эккарта номинализму городских бюргеров стоит подумать.

Работа Банге не содержит таких интересных мыслей, как французские исследования. Автор превращает Эккарта в сторонника Фомы и притом полагает, что ему недоставало ума для последовательного проведения томистской философии. Учение о вечности интеллекта кажется ему соединимым с церковной ортодоксией; для этого он приписывает Эккарту нечто вроде формальнологических увертюк [5]. В своих иезуитских умозаключениях Банге опирается на позицию и метод Каррера.

Для фашистского писаки Эбелинга Аверроэс — неоплатоник [6], а Эккарт связан с Проклом [7]. Вентцлав-Эггеберт очень близок к Эбелингу [8].

Ставшие привычными мнения удержались и после 1945 года. Вильгельм Нойс утверждает, что Эккарт ввел пантеизм

---

[1] M de Wulf, Historia de la philosophie médiévale, v. II, Paris—Louvain, 1936, p 328.
[2] I. Roloff, Meister Eckeharts Schriften zur Gesellschaftsphilosophie, p. 54.
[3] Там же, стр 55.
[4] F. Pfeiffer, Meister Eckhart, цит. изд., стр 266, строка 5
[5] Там же, стр 62, строка 18
[6] Там же, стр. 277—280.

[1] K. Oltmanns, Die Philosophie des Meister Eckharts, в «Philosophische Abhandlungen», Bd. II, Frankfurt a M., 1935, S. 86, 98, 121, 167, 208.
[2] Там же, стр. 213.
[3] I. Roloff, Meister Eckcharts Schriften zur Gesellschaftsphilosophie, S. 3.
[4] A. Hayen, Le concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée, цит. изд., стр. 90, 91.
[5] W. Bange, Meister Eckhart Lehre, p. 196.
[6] H. Ebeling, Meister Eckharts Mystik, в «Forschungen zur Kirchen- und geistesgeschichte», Bd. 21, Stuttgart, 1941, S. 338.
[7] Там же, стр. 339.
[8] F. W Wentzlaff-Eggebert, Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit, Berlin, 1944, S. 101 (тюбингенское издание 1947 года с «вычеркиванием сомнительных мест»). Гериберт Фишер обращает внимание на то, что и здесь все же нечто сохранилось от прежней, то есть фашистской, идеологии (H. Fischer, Meister Eckhart. Bemerkungen zu einigen neuen Büchern, в «Geist und Leben», Würzburg, 1950, S. 70).

в платонизм [1] и что «Таулер избежал эккартовских крайностей» [2] Эрих Хохштеттер отмечает, что Оккам и Эккарт — мыслители противоположного направления, и полагает, что причина этому в противоречии германского средневекового «духа» английскому абстрактному духу Оккамизм — это иностранное растение, пересаживаемое на немецкую землю Почему же, в таком случае, Эккарт подвергся запрещению? Отвечать на этот вопрос Хохштеттер предоставляет будущим поколениям, ибо новая постановка проблемы, говорит он, требует для своего разрешения новых конкретных исследований [3]

Мейер сводит вместе все направления новейшей фальсификации Эккарта, заявляя, что Эккарт, по меньшей мере субъективно, не был еретиком [4] Это будто бы общепризнано Мейер, кажется, понимает, что «преображение в сына божия» не отвечало видам феодальной церкви Он предлагает понимать отождествление как аналогию, в духе «исправленной» рукописи, чтобы не допускать «нападок», вызываемых «крайними формулировками» Эккарта

Мало чем отличается от Мейера и Генрих Фельс Отличается он от него тем, что обходится без оговорок Эккарт, подобно Данте, стремился якобы синтезировать Платона и Аристотеля Фельс не упускает случая подчеркнуть хотя бы один из аристотелевски-томистских элементов Церковная жизнь Эккарта «ничем не запятнана» Упрек Эккарту в пантеизме безоснователен и ничем не доказан Фельс уверен, что ни в один из периодов своей жизни Эккарт и не подумал написать или сказать хотя бы что-нибудь не согласовывающееся с учением церкви! «Теперь нет уже никаких препятствий к тому, чтобы защитить честное имя Эккарта, надо лишь понимать его учение так, как оно должно быть понято» Понятие о чести также несвободно, очевидно, от влияния классовой борьбы Неслучайно, проводя параллель между Эккартом и Данте, Фельс оставляет в стороне тот факт, что сочинение Данте не находит себе ни малейшего соответствия в «Парижских вопросах» 1302 года Данте пользовался аверроизмом якобы лишь как оружием против папы вследствие компромисса с императором, у Петрарки аверроизма не было совсем Аверроизм есть, конечно, и в «Вопросах», и в остальных сочинениях Эккарта, но этого не видит Фельс Он замечает лишь «прекрасные цветы христианской мистики», якобы у Таулера и Сузо такие же, как и у Эккарта [1]

Штеинбюхель занимается сопоставлением Эккарта с Гегелем Хотя в своем очерке истории философии Гегель уделяет средневековой мысли не много внимания, но в одном разговоре с Баадером он назвал Эккарта философом, который хотел того же, что и он, Гегель Через шестьдесят лет после Денифле и двадцать лет после Грабмана Штейнбюхель придумывает такую характеристику, которая игнорирует всю, в том числе и идеалистическую, науку, занимавшуюся исследованием Эккарта «Рядом с готической близостью природе такая же готическая «утрата бытия», «утрата образа» человека, «преображение» в духовного бога, — и в этом, именно в этом подлинный смысл его философии Два мира, по Эккарту, заключены в человеке, который стремится к благородству Он — могучий орел с гигантскими крыльями из пророчества Иезекииля» [2] Штейнбюхель сожалеет, что Гегель жертвует таинственностью мистики ради разума, спекулятивного познания Мистика, как спекуляция разума, представляется ему насилием, от которого он надеялся полностью освободить Эккарта [3] Побрякивая словесными украшениями, Алоис Мюллер хочет сказать, в сущности, то же самое В его изображении Эккарт — противник томистского «рационализма», прилагавший «все свои силы к тому, чтобы выявить абсолютное инобытие божественной и христианской действительности» [4], он искал пути к постижению потустороннего мира, и религия требовала, чтобы он принадлежал ей весь [5] Эккарт должен был проложить путь Оккаму, чтобы рационалистическое дедуктивное мышление заменилось феноменологической дедукцией

Шлетерман, напротив, уверяет, что, исходя из Платона, Эккарт стал рационалистом Автономия разума, о которой якобы свидетельствуют латинские рукописи, в субъективно-идеалистическом духе отождествляется с идеализмом Декарта и Канта Шлетерман не находит у Эккарта даже и следов обращения к внешнему миру, он больше озабочен тем, чтобы отыскать у него черты субъективного идеализма, характерного для идеологии империализма Подобным же способом Шлетерман удаляет элементы материализма и из философии Канта, — он считает, что их у Канта и не было Такова исходная точка зрения, с которой Шлетерман принимается за интерпретацию

---

[1] W Neuss, Die Kirche des Mittelalters Die kath Kirche im Wandel der Zeiten und Volker, Bd 2, Bonn, 1946, S 237

[2] Там же, стр 300

[3] E Hochstetter, Ockham Forschung in Italien, в «Zeitschrift fur philosophische Forschung», Bd I, H 4, Reutlingen, 1947, S 577—578

[4] H Meyer, Geschichte der abendlandischen Weltanschauung, цит изд, т III, стр 339 «Сейчас все сходятся на том, что Эккарт субъективно не был еретиком, и это не оспаривается также осудившей его буллой (!)» Мейер использует некоторые работы, которые я здесь не называл, и не упоминает ряда указанных мною работ (там же, стр 334)

[1] H Fels, Dante und Meister Eckchart, в «Deutsches Dante Jahrbuch», Bd 27, N F, Bd 18, Weimar, 1948, S 175, 179, 182, 186

[2] Th Steinbuchel, Mystik und Idealismus Meister Eckchart und Hegel, в «Universitas» Jahrg 2, H 12, Stuttgart, 1947, S 1419

[3] Там же, стр 1417

[4] A Muller, Die Philosophie im katholischen Kulturkreis, цит изд, стр 149.

[5] Там же

Эккарта Активный интеллект подвергается превращению, благодаря которому «исследователь» получает возможность сказать. « сотворение мира происходит в душе человеческой, ибо ratio находится лишь внутри ее» [1] Так Эккарт сближается с идеалистическим мистицизмом, с которым щедро используемые Шлетерманом «Sermones» и «Expositio Johannis» не имеют ничего общего

Отмар Шпанн был тем писателем, который навел Ильзу Ролоф на мысль открыть в Эккарте прославителя феодальной эксплуататорской иерархии Чтобы подкрепить это суждение, он выдумывает и мистическую теорию познания, которой якобы держался Эккарт Шпанн пишет «По школьным представлениям, мистические теории познания по меньшей мере конструируются искусственно, но это потому, что великие мистики попросту мало уделяли внимания таким понятиям и все свои силы устремляли непосредственно на мистические переживания как таковые» [2]. Чтобы извлечь на свет божий теорию познания Эккарта, Шпанн хочет исходить «из состояний внутреннего мистического опыта в постижении бога» [3] Scintilla Эккарта — это «орган мистического постижения» [4] У Эккарта реализм понятий проявился с той же решительностью, что и у Фомы, с немногими отклонениями [5], а мысль о чувственном познании посредством снятия копий с внешних вещей — это интерполяция чуждой ему мысли [6] По Шпанну, Платон, Аристотель и Эккарт едины в своем учении о душе [7] Каррер, Бах и Денифле держались подобного мнения в отношении «схоластических» взглядов Эккарта на познание; но эти авторы исходили при этом из своих концепций, и Шпанн подвергает их доказательства сомнению [8]. «Общность и единство, покоящиеся на сверхчувственном обосновании» [9], как основные понятия теории познания, делают Эккарта платоником, для которого созерцание важнее всего [10] В заключение Шпанн цитирует одну из латинских рукописей, где встречается слово «свобода» [11], с которым Шпанн в своем обзоре обращается весьма сурово

Позднее Шлетерман использовал Эккарта как повод для восьми бесед о христианстве и превратил его в предшественника Шелера, Бердяева и их «религии духа» [1] «Expositio» истолковывается в экзистенциалистском духе В уступку Денифле признается наличие пантеизма [2] Вновь воскрешается версия о протестантско-католической распре; Эккарт — победитель Фомы Аквинского — превращается в основоположника протестантской религиозной философии Между тем «vünclin» Шлетермана [3] коренным образом отличается от «intellectus» и «arca» Эккарта, происхождение которых от Ибн-Рошда и связь которых с его воззрениями мы покажем ниже

Бернгард Вельте смотрит на дело просто Эккартом руководил и его воспламенял Фома Аквинский, и стремления его относятся к проблемам религиозного самовоплощения [4]

Нэрр открывает «ошеломляющее родство» Эккарта «с великим гуру Гампоной» из Верхнего Тибета [5] и ищет параллелей с персидским мистиком того времени От выводов, перед которыми поставило науку открытие латинских сочинений Эккарта, Нэрр спасается бегством, заявляя, что *все* документы, за исключением «защитительной рукописи», «тенденциозно подделаны». Цель, которую преследуют западногерманские исследователи, усилившие с 1950 года свои занятия Эккартом, Нэрр указывает достаточно отчетливо Он пишет «Нетрудно подвергнуть более или менее грубому лжетолкованию это учение о боге внутри нас и о кануне внутреннего Христова рождения Марией-душой, превратить это учение в пантеистическое, даже аристотелическое, в обожествление творения и самообожествление Это доказывают не только церковные противники Современное Эккарту сообщество бегардов также несправедливо увеличило свой капитал, перетолковывая в своей порочной духовной гордыне проповедь и учение Мейстера, придавая ему тот же дурной смысл» [6]

---

[1] H Schlotermann, Logos und Ratio, в «Zeitschrift fur philosophische Forschung», Bd III, Wurzach, 1949, S 236

[2] O Spann, Meister Eckharts mystische Erkenntnistheorie, в «Zeitschrift fur philosophische Forschung», Bd III, Wurzach, 1949, S 339.

[3] Там же

[4] Там же, стр 340

[5] Там же, стр 352

[6] Там же, стр 356

[7] Там же, стр 354

[8] Там же

[9] Там же, стр 355

[10] Там же, стр 350

[11] Там же, стр 255

[1] H Schlotermann, Vom gottlichen Urgrund, Hamburg, 1950, S 270 Другим иррационалистам иррационализм Шлетермана кажется еще недостаточным Мюллера Эккарда огорчает в духовной жизни Европы «появление холодного, искусственного, жуткого света невообразимо круто поднимающейся чисто интеллектуальной эволюции» Он упрекает Шлетермана в рационалистическом, к тому же пантеистическом истолковании Эккарта Ссылаясь на Шпанна и Бердяева, он страстно протестует против того, чтобы от философа можно было требовать научных доказательств в подтверждение того, что дала ему интуиция (H Muller Eckhard, Die Mystik, Meister Eckharts und der Bewußtseinszustand des 20 Jahrhundert, в «Zeitschrift fur philosophische Forschung», Bd IV, Meisenheim, Glan, 1950, S 402, 410)

[2] H Schlotermann, Vom gottlichen Urgrund, цит изд, стр 27

[3] Там же, стр 40

[4] B Welte, Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Moglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie, в «Symposion», Jahrbuch fur Philosophie, II, Freiburg, 1949, S 180

[5] F A Schmid Noerr, Meister Eckhart (Vom Wunder der Seele), Reclam, Stuttgart, 1951, S 4

[6] Там же, стр 10

Мария Альберта Люккер опровергает Нэрра ссылкой на сочинения Эккарта, распространявшиеся на голландском языке среди различных групп нидерландского духовенства и вызвавшие множество нападок[1] Работы Эккарта при этом трактовались как прямой источник бегардинства. Самого Эккарта иной раз именовали антихристом В Нидерландах плебейские сторонники этого движения столь открыто опирались на Эккарта, что идеологи господствующих классов с ненавистью называли его родоначальником нового опасного направления мысли

Мария Биндшедлер видит в латинских сочинениях Эккарта рациональное мышление Все же, в согласии с Каррером, она относит его к «мистической струе». Подобно Нэрру, она подчеркивает, что Эккарта «следует рассматривать не как бунтовщика и разрушителя прежнего учения, а лишь как . провозвестника щедро наделяемой жизни»[2] и что он, в конечном счете, не имел воинственных намерений

Ганс Гоф также далек и от латинских, и от немецких сочинений Эккарта, пытаясь найти источник «искры в душе» у Прокла; ссылаясь на учение об аналогии, он придает пантеистическому воззрению плотиновский оттенок Верно, что Платон, Плотин, Прокл, Августин и Маймонид были, как пишет Гоф, постоянными участниками средневековой духовной жизни в целом[3]. Эккарт не был исключением. Но нельзя исследовать подлинные общественные и идеологические черты исторического явления, не видя того, какими путями шло освобождение от мировоззрения, которое в течение целого тысячелетия было основой идеологии господствующего класса Характерно, что Гофу августинизм Жильсона кажется уже чрезмерным

Как мы видим, преобладает мнение, что в Эккарте сильнее всего была тенденция к неоплатонизму В идеалистическом лагере новейшего времени Герберт Грундман — почти единственный, кто признает еретическое воздействие учения Эккарта как факт Он довольствуется замечанием, что в истории бывали нередко случаи, когда из одних и тех же текстов делались различные выводы Надо исследовать суть проблемы, «почему позиция Эккарта и Иоахима в вопросах веры и мысли была столь

[1] M A Lucker, Meister Eckhart und die devotio moderna, цит изд
[2] M Bindschedler, Meister Eckhart, Vom mystischen Leben, Basel, 1951, S 12
[3] H Hof, Scintilla animae, Diss, Lund, 1952 Гоф не принимает во внимание никаких философских систем, если они стоят вне идеалистической традиции Платона и Плотина Эккарта он истолковывает на томистский лад даже тогда, когда, по его мнению, нельзя установить тяготения к монизму (там же, стр 222 и др) Браккена он, по-видимому, критикует главным образом за его склонность к такого рода толкованиям, которые в его работе об Эккарте и Фихте подводят к действительным проблемам (там же, стр 29—47)

спорной и могла вызывать столь разноречивые суждения»[1]. С некоторой оговоркой он признает, что «влияние его мистики, выразившееся в пантеистической ереси «Свободного духа», полностью оправдывает обвинительный приговор со стороны церкви»[2]. Он не принимает, однако, ни тезиса о католическом правоверии Эккарта, ни тезиса о его несоединимой с католическими догмами религиозности Но то, что он рядом с Эккартом называет Иоахима Флорского, может считаться определенным признанием верности последней из этих концепций Важнейшим документам Грундман придает второстепенное значение и соглашается с толкованиями, господствовавшими до него в буржуазной истории философии[3].

Амштуц невольно подтверждает еретический характер учения Эккарта Он колеблется между желанием открыть в Эккарте фундаментального онтолога, сблизив с ним Хейдеггера и Рильке, и следовать логике собственного исследования. Амштуц отмечает, что наряду с Аристотелем Эккарт чаще всего цитирует Августина (род 354 — ум. 430). Нельзя, заявляет Амштуц, игнорировать у Эккарта пантеизм, ибо он имеет связь с арианской ересью, против которой, бесспорно, боролся Августин. О причине такого расхождения Амштуц не высказывается Он ограничивается указанием на неоплатонизм и на Плотина Однако Амштуц подчеркивает роль ratio в том, что он называет эккартовской мистикой мысли[4]

Морис де Гандильяк дает заслуживающий внимания обзор исследовательских работ, посвященных Эккарту (в особенности данных французской науки последнего времени) Он настаивает — и, как будет показано, совершенно справедливо — на существовании принципиального различия между «томизмом и эккартизмом». Томистские формулы у Эккарта «перечеканены и превращены в свою противоположность» Гандильяк видит вместе с Тэри особенность Эккарта в «повороте к диалектике», но недооценивает номиналистических черт, на которые указывал тот же Тэри. Поэтому Гандильяк не указывает некоторых источников, которые следовало бы назвать Он полагает, что цитаты из Дионисия Ареопагита приводятся по сочинениям Фомы. Многочисленные ссылки на Овидия, Цицерона и Горация

[1] H Grundmann, Neue Forschungen uber Joachim von Fiore, Munstersche Forschungen, H l, Marburg, 1950, S 72
[2] Там же, стр 71
[3] См H Grundmann, Meister Eckhart, в «Die großen Deutschen», herg v W Andreas und W v Scholz, I, Berlin, 1935, S 230 и далее В первой из указанных статей см стр. 240 и 245 — о неправильном толковании народом учения Эккарта, стр 242 — о платонизме Эккарта и мнение Денифле о роли женских монастырей в возникновении мистики
[4] J Amstutz, Zweifel und Mystik — besonders bei Augustin — Diss, Bern, 1950, S 99 и далее, 106 и далее

в комментариях к библии показывают, что уже в начале XIV века Эккарт выступает как гуманист. Внутренней связи с бегардами Гандильяк не признает. Поэтому он находит у представителей правой мистики — у «друзей божьих», у Таулера, Сузо, Рейсбрука и других — умеренную форму эккартизма [1]

Эммануэль Эжертэ оценивает Эккарта чрезвычайно высоко Он знает его духовную близость бегардам, пантеизм, враждебность Эккарта ортодоксальному богословию с его учением о милосердии божьем и сказками о сотворении мира Эккарт, увлеченный и опьяненный жизненной борьбой на земле, пишет Эжертэ, пронес сквозь все катастрофы своего времени честь и достоинство человека [2].

Иоахим Коппер поддерживает Мориса де Гандильяка в вопросе о различии между Фомой и Эккартом Видит он его в переходе от analogia entis к философии тождества [3]. В своем сочинении, богатом научными сведениями, Коппер исходит, однако, из того, что развитие, отделяющее латинские сочинения от немецких проповедей Эккарта, было как бы предварением кантианства В процессе этой эволюции, по мнению Коппера, произошло нарождение философии, «открывающей» порядок вещей», провозвестником которой были проповеди [4] Эта двуслойность должна вскрыть две смежные структуры — «реально-логическую» и «трансцендентную». В противоположность Копперу я считаю истинным выражением мышления Эккарта первую из этих сфер, ибо конкретное воздействие проповедей на родном языке проявилось в общественных откликах

Герберт Грундман в сообщении на X Международном конгрессе историков возобновил свою старую полемику против какой бы то ни было внутренней связи между ересями и социальными движениями, даже не пытаясь изучить имеющиеся факты Он скромно заверяет, что, например, бегинская организация «может быть объяснена не душевно-духовным своеобразием или социальной структурой данной страны и народа, но лишь историей всего религиозного движения того времени» [5]. Таким образом, для каждого религиозного движения можно найти объяснение лишь в нем самом Грундман последовательно отказывается «слишком односторонне» рассматривать мистику в философском, богословском и литературном аспектах, что до сих пор «чаще всего происходило»; он надеется, что обеднение и сужение проблемы приведет его к чему-то хорошему. Все же Грундман вынужден признать, что «философский монизм и пантеизм в духе античной традиции» «усиливают, укрепляют или разлагают» [1] еретические религиозные движения Оставим в стороне ошибочное допущение, что каждому человеку свойственно религиозное мироощущение; этот вопрос был уже разрешен Анри Бейлем в конце XVIII века. Понимая социальную обусловленность лишь механически, Грундман часто возвращается к доказательствам, подтверждающим, что теоретики, стоявшие во главе еретических групп, были выходцами из высших классов Он не думает о том, что феодальная и церковная монополия на образование закрывала всем другим доступ к научной работе и что эти передовые люди, перешедшие на сторону народа из других классов, испытывая на себе всю притягательную силу новых классов и подготовляемых общественных перемен, всегда порывали со своим прошлым Грундман подчеркивает, что, когда «официальные суды с этим медлили», толпа нередко сама расправлялась с такими идеологами Но и это вполне объяснимо. Церковь издавна прилагала усилия к тому, чтобы ее власть над мышлением низших классов была прочной Освобождение разума от калечащих его тисков и вредных навыков еретики считали одной из своих основных задач. Организация погромов против сторонников общественного и научного прогресса вполне соответствовала феодальным обычаям и морали Антифеодальное движение масс вырабатывало и противопоставляло этому мракобесию свою гуманистическую нравственность

По мере возрождения фашизма и развития империализма в Западной Германии изучение Эккарта, за редкими исключениями, все больше превращается в краснобайство и теряет научный характер. Достаточным доказательством этого является отношение к открытию Грабманом «Парижских вопросов»; событие это было, конечно, замечено, но упоминали о нем до недавнего времени, так сказать, только в заметках на полях О латинских сочинениях, с которыми нас познакомил Денифле, шли споры, но большинство участников дискуссии просто повторяли реакционные мнения, уже давно высказанные Баадером. Эти «Парижские вопросы» не оставляли места даже для произвола Каррера Лонпрэ, издатель первых «Вопросов» Эккарта, заявил, что «опубликованные Денифле латинские фрагменты не давали нам повода подозревать такой смелости взглядов» [2],

---

[1] A Forest, F Van Steenberghen, M de Gandillac, Le mouvement doctrinal du IXe au XIVe siècle, цит изд, стр 378 и далее, стр 396

[2] F Aegerter, Le mysticisme, Paris, 1952, p 80, 82 и др Отличие от Таулера и Сузо ему также не ясно Сам он больше склоняется на сторону правой мистики, поэтому он говорит иногда о «железном звучании» и «абстрактных построениях» интеллектуального мистицизма

[3] J Kopper, Die Metaphysik Meister Eckharts, Saarbrucken, 1955, S 61.

[4] Там же, стр 39, 100 Коппер отделяет Эккарта также от авиценнизирующего августинианства Этьена Жильсона

[5] H Grundmann, Neue Beitrage, цит изд, стр 171.

[1] H Grundmann, Neue Beitrage, цит изд, стр 180

[2] F Longpré, Questions inédites de maître Eckhart O P, et de Gonzalve de Balboa, в «Revue neoscolastique de philosophie», Louvain, 1927, p 70

в какой нас убедили позднейшие открытия. Вернее было бы сказать, что «Парижские вопросы» подтверждают возражения Прегеру, намеченные, но вследствие философской непоследовательности не доведенные до конца идеалистом Денифле в его замечаниях, приложенных к текстам. Изучение полного собрания латинских рукописей, которое началось в 1933 году, тут же приостановилось. Лишь в 1950 году публикация возобновилась, было издано несколько текстов. Как только появилась латинская часть собрания, сразу же была предпринята попытка стилизовать Эккарта на старый лад — в тевтонском духе. Совершенно ясно, что сейчас необходим тщательный анализ различных работ Эккарта, ибо лишь так можно доказать несостоятельность большей части результатов идеалистических исследований, посвященных Эккарту.

б) Преподавательская деятельность Эккарта в Париже

«Вопросы» («Quaestiones») — это документы, запечатлевшие преподавательскую деятельность Эккарта в Париже, и самые ранние свидетельства о его научной работе. По форме они не отличаются от схоластических богословских сочинений. Содержание же, заключенное в эту форму, противоречит ей; в нем обнаруживаются аверроистские мысли. Они важны для понимания истории развития самого Эккарта. Он учит здесь примату материи, независимости ее от каких бы то ни было сверхъестественных влияний. В более поздней крупной работе «Opus tripartitum» на этой основе строится пантеистическое отождествление материи и бога — «esse est deus» («бытие есть бог»). Так, в связи с учением об активном интеллекте средоточием картины мира становятся материя и человек. Антицерковное отношение к миру природы определяет собой плебейскую по своему общественному воздействию тенденцию. Сохранившиеся фрагменты, памятники педагогической работы Эккарта в Париже, говорят сами за себя. В менее наступательной, в более завуалированной форме они продолжают тот буржуазно-плебейский аверроизм, к которому стремился Амальрик Бенский. Различие между Амальриком и Эккартом — это различие общественных ситуаций в Германии и Франции. Насколько нам доступны латинские сочинения Эккарта, они свидетельствуют о том, что он, по меньшей мере отчасти, порвал с церковным правоверием и господствующей философией еще в раннюю пору своей деятельности [1].

[1] H Grundmann, Meister Eckhart, цит. изд., стр. 233. Грундман полагает, что ортодоксальность взглядов Эккарта не вызывала у ордена сомнений в тот период его общественной деятельности. Грундман забывает, как запутанны были политические отношения в Германии при Людвиге Баварском. Находясь в среде, где действовали силы, выступавшие на переднем плане

Уже в этих ранних работах Эккарта с несомненностью может быть установлено наличие аверроистских положений; несомненно также, что позднейшее осуждение Эккарта было воспринято как приговор бегардам. Можно доказать также, что в промежуточный период в доступных точной проверке латинских произведениях нет разрыва с предыдущим изложением его учения. Поэтому, рискуя иногда впасть в повторение, я прослежу в дальнейшем отдельные фазы его творчества вплоть до осуждения. При этом в центре внимания будет учение об активном интеллекте. Сказанному не противоречит то, что Эккарт на некоторое время после вторичного пребывания в Париже был назначен руководителем кельнской доминиканской школы. Этот орден, очевидно, подвергся в то время известному идеологическому разложению. Доказательство — вражда между доминиканцами и францисканцами, открыто проявившаяся в прямых нападках на Эккарта. Вспомним, что идеология апостольской бедности Франциска была приманкой для втягивания участников плебейских и других движений, мысли и стремления которых выразил Эккарт, в церковные сети. Нападение на Эккарта со стороны кельнского архиепископа — еще один показатель общественного значения его взглядов.

Приблизительно в одно время с Лонпрэ Грабман нашел в одном из кодексов, хранящихся в Авиньонской городской библиотеке, и в Ватиканском архиве несколько работ, по видимости отвечающих на вполне невинные с теологической точки зрения вопросы [1]. В противоположность идеалистам-схоластам и их обычной трактовке таких типических вопросов Эккарт пользуется этими темами для того, чтобы придать своим объяснениям философских проблем полемический смысл, противоречащий господствующим богословским концепциям. Первый из оставшихся нам в наследство тезисов Эккарта берет под защиту

общественной жизни, Эккарт начал воздействовать и на те слои, что стояли вне классового здания феодального общества или начинали ему себя противопоставлять. Кроме того, когда брожение предвещает распад, лучшие люди всегда переходят из реакционного господствующего класса на сторону прогрессивных общественных сил.

[1] Тождественны ли в боге бытие и познание (1302—1303)? Тождественно ли этому бытию познание ангела, поскольку это предполагает деятельность (1302—1303)? Заключается ли противоречие в утверждении, что движение безгранично (1311—1312)? Сохранились ли формы элементов в теле Христа во время его смерти (1313—1314)?

В этой работе, проблематику которой тщательно рассмотрела Аннелиза Майер, Эккарт, между прочим, разъясняет строение материальной субстанции. Майер уверяла, что та или иная позиция в этом вопросе не может считаться признаком аверроизма. Эккарт здесь якобы реферирует подряд Авиценну, Аверроэса и Фому, «сам не занимая никакой позиции» (A. Maier, An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft, в «Storia e letteratura», Aufl. 2, Roma, 1952, S. 93). Вопреки А. Майер Эккарт, как будет видно ниже из его спора с Гундисальвием, не принимает тезисов Фомы о субстанциональных формах.

аверроистский взгляд на один из спорных вопросов тогдашней теории, а именно на вопрос об отношении между бытием и сущностью. В «Комментарии к „Метафизике“» Сигер Брабантский, выступая против Фомы, отстаивал единство сущности и бытия. Эккарт стоит на той же точке зрения. В этом тезисе он отрицает, что какое-либо бытие может быть присуще богу, следовательно, и в материальное бытие сущность не может и не должна быть вносима откуда-либо извне; этим попутно отвергается неоплатоническое учение об эманации. Из одного из «вопросов» Якоба Витербского (ум. 1308, магистр теологии в Парижском университете в 1293 году) видно, какое принципиальное значение для расслоения на враждующие группы в Парижском университете имела в 1300 году та или иная позиция по отношению к этой теме. Он различает четыре направления. Первыми он называет аристотелистское и аверроистское направления. По Витербо, оно отрицало различие между сущностью и бытием, наличие раздельных actus essendi и existendi. Поэтому оно определяется как враждебное дуализму. Остальные три приводимых Якобом направления, как он говорит, дуалистичны и опирались на Газали и на неверно понятого Авиценну. Грабман не указывает, что Витербо в «Вопросах», о которых мы говорим, занят почти исключительно доводами против тех, кого он называет дуалистами, выражая мнения, соответствующие тезисам первых «вопросов» Эккарта [1]. В этой намеченной Витербо группировке ученых Эккарт, таким образом, причислен к аверроистской партии.

Из первого периода преподавательской деятельности Эккарта в Париже до нас дошли еще «Вопросы» магистра Гонсальвия [2], в которых трактуется вопрос о воле и разуме. В изложение вкраплен ряд аргументов, приводимых против Гонсальвия, которые в рукописи называются аргументацией Эккарта. Эккарт и в этом случае защищал положения, близкие к латинскому аверроизму. Гонсальвий отвечал ему в духе францисканской школы, к которой он принадлежал.

В 1302 году во Франции впервые были собраны Генеральные штаты, в которые получили доступ города. Несмотря на то что запреты 1270 и 1277 годов, изданные Стефаном Тампье, еще были в силе, условия времени позволили Эккарту выступить с осужденными в этих документах тезисами даже на теологическом факультете Парижского университета. На факультете свободных искусств в это время вновь появились сторонники аверроизма [1]; самым известным из них был Жан Жанден. Разумеется, они не прошли незамеченными для общественного внимания — это показывают памфлет Гонсальвия против Эккарта и его полемическое сочинение против Эккарта, Уильяма Оккама и Петра Иоанна Оливи [2].

[1] M. Grabmann, Die Lehre des Jakob von Viterbo, в «Mittelalterliches Geistesleben», цит. изд., т. II, стр. 500 и 509.

[2] Гонсальвий Испанский, а не (как полагал Грабман) Гонсальвий Валебонийский (см. исследование Л. Амороса (L. Amorós) в «Gonsalve Hispani, Quaestiones disputatae», editae cura L. Amorós, в «Bibl Francisc. Schol. Medii Aevi», vol. IX, Florenz, 1935, p. LXIX)

Эккарт — Гонсальвий

Разногласия между Эккартом и Гонсальвием могут в известной мере послужить ключом к пониманию спорных тезисов, поэтому мы начнем с рассмотрения данных разногласий. При этом нельзя забывать, что за каждой отличительной чертой учения Эккарта, лишь отдаленно похожего на аверроизм, кроется оппозиция ходячим теологическим представлениям. Гонсальвий задается вопросом: что благороднее — хвала, возносимая богу на небе, или любовь к нему на земле? Воле он отдает предпочтение перед разумом. Эккарт возражает: разум благороднее воли. Та из способностей благороднее по своей деятельности и свойству, чей предмет проще, выше и предшествует по своей природе другим. Предмет, занимающий разум, — это сущее. Сущее предшествует предмету воли, который, по традиции псевдоаристотелевского сочинения «De summo bono», обозначен как так называемое «благо», сущее проще этого предмета и выше его. Самая сущностная определенность «блага» заключена в бытии [3]. Бытие Эккарт считает предшествующим разуму. Благо тоже имеет основание в бытии. В этой формулировке вряд ли можно увидеть отличие от томизма или неоплатонизма, ибо идеалистические системы злоупотребляют словом «бытие» и употребляют его в различных смыслах.

В своем втором возражении Эккарт называет интеллектуальные добродетели, добытые посредством деятельности и разума, —

[1] Уже в сборнике, составленном в 1300—1304 годах, есть парижский комментарий к десяти книгам «Никомаховой этики» Аристотеля, в котором проявляется влияние аверроизма (G. Post, Three Letters relating to the University of Paris, ca. 1284—1289, в «Speculum», vol. XIV, Cambridge (Mass.), 1939, p. 478). Вскоре после этого отъявленный аверроист Жан Жанден начал читать лекции в Парижском университете.

[2] M. Grabmann, Par. Quaest, цит. изд., стр. 7: «Большая книга против сочинений мастера Эккарта, мастера Уильяма Оккама, брата Петра Иоганна Оливи, Иоахима об Апокалипсисе и мастера Михаила Чезена».

[3] Meister Eckhart, Quaestiones Parisiennes, в «Meister Eckhart, Die deutschen und lateinische Werke», vol. V, Kohlammer, Stuttgart — Berlin, 1936, S. 59: «...интеллект, его деятельность и свойства представляют собой нечто более благородное, чем воля, ее деятельность и свойства, ибо та потенция, деятельность и свойства благороднее, чей объект проще, выше и является более ранним. Но объект интеллекта, его свойств и деятельности, то есть бытие, есть нечто более раннее, более простое и высокое, чем объект воли, то есть благо, так как смысл блага в целом — это само бытие».

мудрость, проницательность и ум — более благородными, чем усвоенные нравственные качества, которые принадлежат к способности стремления и к инстинктивной жизни[1]. Гонсальвий, отстаивая противоположное мнение, ссылается на Цицерона. Кроме того, он различает приобретенные и неприобретенные качества. Эккарт не знает таких качеств, которые Гонсальвий объединяет под наименованием «включенных» или, позднее, «врожденных». И интеллектуальные, и нравственные добродетели, с его точки зрения, приобретаются, добавляет он даже, «путем упражнения». Таким образом, они образуются в человеке его собственной деятельностью. Эккарт отходит тем самым от теологического учения о божественном предначертании, в значительной мере снимающем с человека ответственность за его поступки.

В третьем своем доводе Эккарт называет разум более благородным, чем воля, потому что познание проходит путь все большего очищения и, в конце концов, приближается к «сущности вещи в ее наготе»[2]. Под достижением чистой сущности вещей Гонсальвий понимает проникновение «разума в сердцевину вещи» и разложение данного на мельчайшие составные части; однако он разумеет при этом, по-идеалистически, не предмет материального мира, а только понятие. Он утверждает, что для этого достаточно воли.

В четвертом тезисе Эккарт разъясняет свое понимание взаимной связи между бытием и познанием и того, что содержится в его понятии бытия: познание, на языке Эккарта, означает божественную форму (Gottförmigkeit) и приобретение божественной формы (Gottförmigwerden), то есть возвышение человека посредством разума. Сам бог означает у Эккарта познание, а не бытие[3]. Гонсальвий называет это учение прямо противоположным учению святых отцов и святого писания, ибо и sancti (святые) и scriptura (писание) разумеют в боге высшее бытие[4].

[1] Meister Eckhart, Quaestiones Parisiennes, p. 60 (строки 1—4): «Также: та потенция более благородна, чьи свойства являются более благородными. Но приобретенные интеллектуальные добродетели, то есть мудрость, ум и проницательность, заключенные в интеллекте, являются более благородными, чем приобретенные моральные добродетели, относящиеся к способности стремления».

[2] Там же, стр. 60 (строки 5—7): «Также: та потенция более благородна, чья деятельность является более благородной. Но процесс познания, в чем и заключается деятельность интеллекта, является более благородным, чем деятельность воли, так как познание идет дорогой очищения и доходит до сущности вещи в ее наготе»

[3] Там же, стр. 60: «Также. само познание — это некий образ и подобие божье, так как сам бог — это само познание, но не бытие».

[4] Там же, стр 65: «.. а что касается обозначенной вещи, то сам бог — это само бытие, и ясно, что утверждать противоположное значит говорить против святых отцов и писания».

Употребляемое Эккартом понятие «божественная форма» («deiformitas») встречается у Дионисия Ареопагита, в латинской и греческой патристике, в суфизме, у Бонавентуры, Таулера и Сузо в весьма различном значении. Понятие «deiformitas» характерно для всей мистики. Плебейская мистика понимала это слово, если можно так сказать, как демократизацию неба: простой человек по своей человеческой природе обладает всеми мыслимыми высшими способностями, в развитии которых, без сомнения, первая роль принадлежит интеллекту, разуму. Реакционная мистика была враждебна разуму и понимала под тем же словом обожествление патологических эксцессов неразумия и глупости. Поэтому плебейская мистика имела революционизирующее значение и была преследуема, в то время как реакционная мистика служила орудием феодальной церкви.

Плебейское истолкование «deiformitas» у Эккарта основано на его учении о бытии. Борясь против неоплатонических идеалистических положений, он вносит в теологию мысль о примате материи. Аверроистское различение миров — земного и потустороннего, о котором твердит церковь, выражено в тезисе: бог не имеет бытия. Эккарт почитает мышление не только отмеченных церковной благодатью умов, но и мышление всех существ, причастных к человеческой природе. Отсюда возникли плебейские симпатии Эккарта; тем же объясняется и то, почему его осудил папа.

Утверждение, что «мышление божие есть мышление как таковое, абсолютное мышление, но не бытие», Грабман называет «нововведением, оригинальным учением Эккарта, притом таким учением, которого нельзя найти в этой форме ни в его немецких, ни в доселе известных латинских сочинениях»[1].

Гонсальвий особенно яростно нападает на отделение бытия от бога, ибо здесь яснее всего проявляет себя враждебный ему принцип. Зная доктрины Авиценны и Аверроэса, Эккарт на первой ступени отделяет бога от бытия. Тем самым отвергается эманационная теория Плотина, мир и материя раскрепощаются от чудес и потусторонних сил. Исходя из этого, Эккарт начинает позднее обосновывать в духе пантеизма примат материального мира и реального человека. Это, по существу, означало еще один шаг к ликвидации того, что еще оставалось от недоступного их бытию потустороннего, и это было дальнейшим возвышением человека. Человек понял, что и сам он, и мир, в котором он живет, стали центром бытия и стремятся реализовать это понятое ими право.

Грабман отмечает необычность этого взгляда на вещи. Однако он вступает в противоречие с данными Денифле,

[1] M. Grabmann, Pariser Quaestionen, цит. изд., стр. 39.

утверждая, что эта мысль не встречается нигде в других работах Эккарта. Денифле, еще не зная «Парижских вопросов», видел сродство между Авиценной и Эккартом. Самое различение двух родов пантеизма, отграничение Эккарта от идеалистов-пантеистов доказывает, что «Парижские вопросы» не стоят по отношению к остальным трудам Эккарта особняком. Они исходная позиция, не покинутая, но защищаемая и в дальнейшем, несмотря на все атаки теологов.

Следующие аргументы Эккарта, на которые нападает Гонсальвий, добавляют к учению о независимости материи аверроистский тезис об активном интеллекте. Познание предстает как явление вечное и потому несотворимое. Следовательно, замечает Гонсальвий в своей рукописи, arca in mente, то есть интеллект, также не может быть сотворен [1].

Как ни кратко это замечание Гонсальвия, оно чрезвычайно важно для верного суждения об Эккарте, ибо здесь приведено два тезиса, принадлежащих к раннему периоду его деятельности и встречающихся в любом значительном еретическом учении со времен Авиценны и, во всяком случае, Аверроэса. Несотворимость познания тождественна вечности интеллекта. Понятие arca in mente обозначает особое место, принадлежащее разуму в общей сфере сознания, и имеет традицию в материалистической философии древних. В нем, как уже было разъяснено, выражаются убеждение в смертности единичной души и доверие к человеческому разуму.

К тому же Эккарт именует познание благороднейшей из способностей человека. Без знаний человек — «чистое ничто» [2].

Гонсальвия возмущает всеобщность того превосходства, которое Эккарт приписывает знанию. Если бы это было так, рассуждает Гонсальвий, каждый обладающий знанием был бы угоден богу [3], каждый нехристь заслуживал бы уважения, ибо он обладает знаниями, и — о чем уже умалчивается — в таком случае не нужна была бы и церковь как посредница в так называемом спасении. Гонсальвий указывает на связь формулировки Эккарта с наследием арабоязычной и греческой философии и

[1] Meister Eckhart, Quaestiones Parisiennes, цит. изд., стр. 60 (строка 10): «5). Также: поскольку познание является состоянием подобного рода. 6) Также: поскольку сознание таково, оно несотворимо. Поэтому несотворима и arca in mente».

В издании Кольхаммера «arca in mente» переведена как «die gedachte Truhe». Выражение это получает смысл лишь в сопоставлении с учением Александра и Аверроэса об активном интеллекте.

[2] Meister Eckhart, Quaestiones Parisiennes, цит. изд., стр. 61 (строка 3): «...отбрось знание — остается одно чистое ничто»

[3] Там же, стр. 67 (строка 5): «Следовательно, «если кто-нибудь угоден богу на основании того лишь, что он обладает знаниями», тогда всякий обладающий знаниями был бы угоден богу».

подчеркивает, что таким способом, по его мнению, знание «может быть связано с чем-то отнюдь не благоугодным богу» [1]. Для Гонсальвия знание — одно из множества качеств в ряду других. Для Эккарта это отличительный признак человека, и в нем «преимущественно заключается свобода» [2]. И вместилище знания — «преимущественно разум», хотя содержание разуму дают чувства, извлекающие его из материи.

Высший ранг, который принадлежит интеллекту, не умаляет, однако, как видно из других латинских сочинений Эккарта, значения материи как предмета мышления. Это дает Эккарту принципиально отличную позицию в споре о том, что́ выше — разум или воля, который велся между Фомой Аквинским и францисканцами. Для Эккарта свобода означает возможность принимать решения при обусловленности отношениями объективной действительности, то есть при детерминированности бытия. Тем самым воля в конечном счете определяется на основе действительности и разума. Следовательно, корень свободы по самому ее происхождению — в уме. С волей свобода связана лишь формально [3]. Это лишь кажется, что воля свободно решает, ибо, когда из различных возможностей она правильно выбирает одну, ее решение определяется разумным размышлением. Во всей схоластической философии весьма неконкретно трактуется вопрос, на что́ направлена воля. Идеалистическая схоластика считает ее предметом сохранения существующих производственных и социальных отношений, а материалистическая схоластика (хотя большей частью без понимания объективного характера этих отношений) — их изменения.

Эккарт пользуется обычной, ходячей фразеологией: воля направлена на доброе и лучшее. Сущность «лучшего» Эккарт ищет «в основе бытия». Бытие, как мы видели, находится по эту, а не по ту сторону действительности, ибо, как явствует из четвертого тезиса Эккарта, бог не обладает каким-либо бытием,

[1] Там же, стр 67 (строка 11): «..но знание может заключать в себе противоположное угодному для бога».

[2] Meister Eckhart, Quaestiones Parisiennes, цит. изд., стр. 61 (строка 4): «Также та потенция является более благородной, в которой, как правило, заключается свобода. Но она заключается преимущественно в интеллекте, так как то является свободным, что свободно от материи, и это раскрывается с помощью чувств»

[3] Там же, стр. 62 (строка 2): «. свобода нисходит от разума к воле. Также: то является свободным, что может заключаться в противоположном. Но воля может заключаться в противоположном только на основании разума и с помощью разума. Также выбор есть вывод из решения, и это свойственно деятельности интеллекта, поэтому корень свободы заключен в интеллекте. Поэтому прежде всего свобода связана с интеллектом по происхождению, с волей же — формально»

а согласно первому тезису, земное бытие есть сущностная определенность блага [1].

Разум поставлен выше воли, ибо это он постигает сущностную определенность. Схватывая сущность реального бытия, разум получает в этом процессе то, что Эккарт называет божественной формой [2]. Намеренно обходя вопрос в целом, Гонсальвий возражает кратко и с явной враждой к интеллекту, что это неправда, будто нечто может достичь существенной определенности «лучшего» путем познания [3].

Хотя в десятом тезисе Эккарт лишь повторяет то, что уже прежде сказал о бытии как предмете для разума, он добавляет к этому довольно важное замечание: «Отними бытие — и ничего не останется». В противоположность Плотину Эккарт не находит ничего вне земных вещей. Общие выражения, вроде «истинный» или «добрый», не имеют содержания, если не относятся к чему-то конкретному. Идеалистическая схоластика принципиально не допускает возможности определить материальный мир при помощи понятий. Эккарт признает за понятиями значение лишь тогда, когда они связаны с материальным миром. В спорах с философским идеализмом Эккарт возвращает сознание в сферу действительности.

И принципиальное направление, и способ доказательства, проявившиеся в этих спорах, обусловлены классовой борьбой того времени. Философский идеализм, который отстаивали Гонсальвий [4], Фома и Альберт, характерен для всей господствовавшей тогда идеологии и для существовавшего тогда феодального строя в целом. Преклоняясь перед бытием, Эккарт, как мы покажем, разумел не то, что существует, а находящееся в становлении — то, что познает разум посредством своего суждения.

[1] Meister Eckhart, Quaestiones Parisiennes, цит изд, стр 62—63: «Также: хорошее и его предел — наилучшее суть объекты воли Следовательно, то является наилучшим, что имеет сущность наилучшего Следовательно, то является лучшим, где есть сущность наилучшего Но кое-что может иметь сущность наилучшего на основании самого бытия, так как, если отбросить бытие, не останется ничего Следовательно, бытие — это то, что является объектом интеллекта, и это лучше, чем наилучшее, что является объектом воли»

[2] Там же, стр 63 (строка 8): «. и [он] идет к сущности наилучшего и там приобретает богоподобие»

[3] Там же, стр 69 (строка 1): «Неправильно также и то, что [он] мог бы иметь сущность наилучшего по той причине, что он познаваем»

[4] Дунс Скот, по-видимому, также занял враждебную Эккарту позицию во время своего преподавания в Париже Лонпрэ указывает на «Quodlibet», на его «Cours de Paris» и «Reportations Parisiennes», где без упоминания имен рассматриваются те же вопросы, которыми занимается Гонсальвий В главных спорных вопросах Дунс Скот разделял взгляды Гонсальвия Лонпрэ пишет: «Утверждая, что бытие, а никак не разум является первой сущностью бога, Дунс Скот совершенно так же, как Гонсальвий из Бальбоа, занял позицию, враждебную прославленному мистику» (см E Longpré, Questions inédites de maître Eckhart, цит. изд, стр 71) Дунс Скот признает за богом бытие, в котором ему отказывал Эккарт.

Очень близко к этому определял отношение между бытием, истиной и познанием Аверроэс [1]. Суждение зависит от разума и предмета [2]. Вследствие этого разум ставит себе цели, вырастающие из познания, что признается Эккартом благороднейшим из способов постижения действительности [3]. В противовес целесообразной деятельности, определяемой разумом, Гонсальвий превозносит благородство терпения [4], полемизируя тем самым с Эккартом и затрагивая тему, характерную для реакционной пассивной мистики.

«Парижские вопросы». Первая работа

До сих пор мы разбирали лишь те рассуждения, которые ставились Эккарту в вину противниками в начале его педагогической деятельности Мы выяснили, таким образом, что Эккарт отстаивал независимое существование материального мира, боролся за аверроистские взгляды на интеллект и считал разум решающей инстанцией в вопросе о правильности действий. В первой из сохранившихся от 1302 и 1303 годов работ подробнее анализируется вопрос о сущности материального бытия, во второй — учение об активном интеллекте. Таким образом, Эккарт сперва анализирует отношение между бытием и познанием, чтобы доказать независимость бытия Бытие он рассматривает не статически Лишь то, что возникло путем становления, имеет бытие. Всему, что создано, присуще бытие, и более ничему [5]. «Не подлежит сомнению, что если бы бытие было совершенным, то с его помощью совершалось бы все: и жизнь, и разум, и любое действие; и не следует прибавлять [к бытию] ничего другого, для того чтобы объять любое действие» [6].

[1] Averroes, Widerlegung, S 204· «В реальных вещах бытие — это, в сущности, логическое определение, которое означает, что вне души вещь существует так же (по содержанию, хотя и в иной форме), как в душе (мыслящего человека) Обозначение ее равнозначно истине Связью для выражения служит суждение»

[2] Meister Eckhart, Quaestiones Parisiennes, цит изд, стр 63 (строка 6)· « и поэтому сущность наилучшего существует частично в интеллекте и самом предмете»

[3] Там же, стр 67 (строка 10)· «Следовательно, объект интеллекта является более благородным, высоким и более ранним, чем объект воли, и разум более благороден, чем сама воля»

[4] Там же, стр 71 (строка 1)· «Большее терпение не отнимает благородства у терпящего, если только это не то терпение, когда происходит уничтожение противника»

[5] Meister Eckhart, Quaestiones Parisiennes, цит изд, стр 41 (строка 5) « чтобы самое бытие впоследствии соответствовало самим фактам . и поэтому бог, который является творцом, но сам не сотворим, есть разум и разумение, но не сущее, то есть бытие»

[6] Там же, стр 71 (строка 1).

В этом материальном бытии материя неотделима от формы. Этого нет по природе его в боге[1]. Правда, выражение «бытие» приложимо и к познанию, и к богу, — против этого Эккарт не спорит. Однако в последнем случае это состояние в корне отлично от материального бытия и ничем с ним не связано. Так как познание не есть материя, то находящиеся в нем отражения вещей не суть сами эти вещи: «Если бы огонь благодаря своей форме мог все, то есть и существовать и согревать, то форма огня, с помощью которой он может все, не требовала бы ни добавления, ни сочетания с ним»[2].

Мысленно представленный огонь не обжигает. В доказательство Эккарт цитирует «Liber de causis», подставляя противоположный смысл в приводимые в ней неоплатонические положения: «Первая из сотворенных вещей — это бытие»[3]. Сотворенное для Эккарта равно возникшему путем становления, а это придает выражению совсем иной смысл.

У Грабмана есть достаточно оснований, чтобы возразить Эккарту: «Из этого текста, а также из объяснения и следующего за ним обоснования никоим образом нельзя вывести, будто сущее имело свое начало в сотворенном и что до того, как было создано бытие, не было вообще ничего существующего и ничто не обладало бытием. Этот тезис «Liber de causis» по всему контексту надо понимать скорее так, что бытие как основное определение всех созданий, как первое в области созданий первым и создано. О том, что бытие находится лишь в сфере сотворенного и что бытие не имеет какого-либо отношения к богу, в четвертом тезисе «Liber de causis» и речи нет»[4]. Грабман совершенно правильно понимает, к чему ведет Эккарт: он отказывает потустороннему миру и так называемой первой причине в существовании, лишая их тем самым почвы. Ведь «Liber de causis» есть собственно книга о первопричине, выделяемой из исследуемых реальных причин. Неоплатонические мысли выражены там ясно и противоречат тому смыслу, который влагает в них Эккарт. Он ссылается на четвертый тезис этой книги, а там сказано: «Первое во всех сотворенных вещах есть бытие; до него не было сотворено ничего. Первое сотворенное бытие есть полностью «интеллигенция...», и, подобно тому как из одной формы, когда она дифференцируется в низшем мире, происходит бесконечное множество индивидов, так, когда дифференцируется первое сотворенное бытие, из него появляются бесчисленные формы... Более высокие первые интеллигенции, следующие за первой причиной, производят содержательные и постоянные формы, которые не исчезают, так чтобы надо было их вновь вызывать к существованию. Напротив, вторые интеллигенции производят нестойкие и преходящие формы, подобные душе, ибо она принадлежит к произведениям вторых интеллигенций, которые следуют за сотворенным бытием и стоят ниже его... Отсюда ясно видно, почему интеллектуальных форм много, хотя они — лишь одно-единственное и простое бытие...»[1]

Этих кратких выдержек из «Liber de causis» довольно, чтобы видна была глубокая пропасть, отделяющая Эккарта от Прокла. Эккарт цитирует Прокла, а затем и других авторов, ссужая им свои собственные взгляды. В «Liber de causis» под «бытием» понимаются такие духовные сущности, которые не имеют ничего общего ни с интеллигенцией, ни с интеллектом. Они должны обозначить собой мир чистых форм, высвобожденных образов вещей, якобы возвышающихся над действительным миром. Форма обладает там призрачным существованием, непричастным к материи. Материя принижается, нематериальное становится настоящим бытием.

В совершенном бытии Эккарта — что показывает его пример с огнем — материя и форма едины. В смысле законченности, силы и совершенства оно выше формы в сознании. По-иному, чем сама на себе основывающаяся форма, оно способно «к любой желаемой деятельности»[2]. Некоторые выражения, заимствованные Эккартом из идеалистической эманационной теории, употребляются им приблизительно так же, как у арабоязычных философов-материалистов. Они вкладывали сюда содержание, не имеющее почти ничего общего с первоначальной идеалистической тенденцией. Чистое добро, о котором трактуется в «Liber de causis», Эккарт вслед за Аверроэсом и Аристотелем определяет земными критериями. Он допускает совершенство формы лишь в связи ее с материей и тем самым избегает ошибки,

---

[1] Meister Eckhart, Quaestiones Parisiennes, цит. изд., стр. 45 (строка 3): «Следовательно, бытие по своей форме не заключено в боге».

[2] Там же, стр. 39 (строка 10).

[3] Там же, стр. 41.

[4] M. Grabmann, Pariser Quaestionen, цит. изд., стр. 55.

[1] O. Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter den Namen «Liber de causis», Freiburg, 1882, S. 65—69. Барденхевер отрицает (на что указывает Грабман) утверждение Журдэна, будто «Liber de causis» коснулся запрет 1210 года (см. M. Grabmann, I Papi del Duecento, цит. изд., стр. 26—27). Эта книга, по существу, противоположна учениям, против которых направлен был этот запрет.

[2] Meister Eckhart, Quaestiones Parisiennes, цит. изд., стр. 39 (строка 10): «Propter guamcunque actionem habendam». Отношение материи и формы Гегель позднее подверг диалектическому исследованию. В применении и переработке этих понятий у него сказывается преемственность по отношению к идеям, идущим от антифеодальной и антиидеалистической схоластики. Гегель больше обязан этой традиции, чем принято думать. Будущая материалистическая история философии должна будет в изложении прогрессивной философии от Возрождения до Маркса включить и эту ветвь. Сложные проблемы отражения материи в сознании требовали научного опыта, который накапливался постепенно, веками, и в течение этого долгого периода материализм должен был отстаивать свои права, борясь против идеализма по конкретным вопросам (ср. Гегель, Наука логики, Соч., т. II, стр. 75).

которую у Аристотеля критиковал Авиценна. Та классовая основа, из которой идеология Экхарта черпала свою силу, заставляет его отказаться от неоплатонизма, пропитавшего в течение веков идеологию господствующих классов. «Liber de causis» в оскорбляющих чувство истины выражениях, присущих эксплуататорским идеологиям, говорит, что первая причина «ни несовершенна, ни совершенна, она... выше совершенства, ибо создает вещи и совершенным образом изливает на них благо, ибо нет для блага ни конца, ни меры; изначальное благо преисполняет блаженством все миры» [1]. Тем самым благо передается миру иному — великолепный образец потустороннего оптимизма. Аристотель же в противоположность Проклу отличает доброе и злое *в самих вещах* от нашего *суждения* о добром и злом. Истинное же и ложное, напротив, находятся в мышлении и осуществляются в умозаключениях, основанных на материальной действительности [2].

Аверроэс комментирует: надо подчеркнуть различие между двумя родами бытия — тем, что пребывает в душе, и тем, что находится вне души. Сознание способно одновременно воспринимать и мыслить две противоположные вещи, чего не может быть за пределами сознания, ибо материя допускает лишь поочередное существование в ней противоположностей. Поэтому истинное и ложное заключены не в вещах, а в разуме, но не в разуме, соответствующем их собственной деятельности и способности воздействовать, а в разуме как процессе мышления, разъединяющего и соединяющего. Следовательно, доброе и злое находятся в материи, истинное и ложное — в познании. Истинность и ложность выясняются в умозаключениях интеллекта. Что хорошо, что плохо — это решает воля [3].

Совершенно так же высказывается Экхарт по поводу IV книги «Метафизики»: «Доброе и злое — в вещах, истинное и ложное — в душе» [1]. На этом основывается теория Экхарта о способности ума принимать решения к действию, как излагает ее Гонсальвий. В противоположность концепции, отстаиваемой «Liber de causis», Экхарт строит в соответствии с другим своим основным принципом теорию познания, материалистическую по тенденции. В иерархии совершенств познание занимает у Экхарта более высокое место, чем бытие [2]. Познание принадлежит к другому роду, чем бытие [3].

В отличие от идеалистической теории эманации, в «процессе становления несовершенное занимает первую ступень» [4]. Исследование переходит от этого «несовершенного» к интеллекту и познанию, достигая, таким образом, высшей и самой совершенной ступени [5].

Экхарт излагает два мнения, с которыми он не соглашается. Согласно первому, за бытием следует жизнь и уж затем, на третьем месте, — познание. Однако же первым, с точки зрения субъекта, представляется познание, затем жизнь и уж на третьем месте — бытие. Экхарт утверждает, что бытие независимо, познание зависит от бытия, а выше всего стоит разум, который совершает познание. В доказательство Экхарт ссылается на III книгу «Метафизики» Аристотеля. Он обращает внимание на то, что там сказано о сущности математики. Он делает из этого вывод, что в математических понятиях нет целевых причин, нет понятий о благе, следовательно, и о бытии, ибо бытие тождественно бытию блага) [6].

Грабману не нравится в Экхарте, что тот якобы вычитал у Аристотеля отрицание самостоятельного существования математики. Приведя большую цитату, Грабман пишет: «Итак, у Аристотеля в этом месте и речи нет о том, что математическое не есть сущее, и Экхарт пользуется этим текстом для своих соб-

---

[1] O Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, S. 99—100.

[2] Аристотель, Метафизика, кн. VI, § 4.

[3] Averroes, Metaphysik, VI, S. 186B (строки 20—24): «...этим выражением он хочет показать различие между двумя видами бытия, то есть тем, что находится в душе, и тем, что находится вне души; и каким образом происходит или случается, что душа одновременно воспринимает две противоположности, — а это не может происходить вне души, так как материя воспринимает противоположности последовательно, — и происходит ли это вообще,— обо всем этом мы поговорим в III книге «О душе». Но в душе может существовать восприятие двух противоположностей, так как она воспринимает нечто состоящее из противоположностей, например из субъекта и предиката, которые являются противоположностями, и, таким образом, истинное и ложное существуют не в вещах, а в мыслях; но не в мыслях соответственно со всей их деятельностью, а в соответствии с той деятельностью, которая является соединением и разделением, ведь истинное и ложное существуют в мыслях, а добро и зло — в материи. И то, что существует в мыслях, не является простым в соответствии с тем, что существует вне души, хотя бы это и было одного и того же рода, так как и то, и другое является высшим проявлением, но не одной и той же потенции, потому что различение истинного и ложного является высшим проявлением интеллекта, различение добра и зла — высшим проявлением воли».

[1] Meister Eckhart, Quaestiones Parisiennes, цит. изд., стр. 43 (строка 9): «В VI книге «Метафизики» говорится: добро и зло существуют в вещах, истинное и ложное — в душе».

[2] Там же, стр. 43 (строка 4): «...таким образом, само познание занимает первую ступень среди совершенств, на втором месте находится сущее, то есть бытие».

[3] Там же, стр. 42 (строка 1): «...познание есть нечто более высокое, чем бытие, и оно другого рода».

[4] Там же, стр. 42 (строка 5): «...и поэтому обладающее познанием более совершенно, чем не обладающее им, подобно тому как в самом процессе становления несовершенное занимает первую ступень».

[5] Там же, стр. 42 (строка 6): «...в познании и познающем заключается высшее и самое совершенное исследование».

[6] Там же, стр. 43 (строка 8): «...в математических понятиях нет понятия целевой причины и нет понятия блага, следовательно, нет и бытия, так как бытие и благо — одно и то же».

ственных целей так же произвольно, как четвертым тезисом «Liber de causis»[1]. Кроме того, Эккарту предъявляется обвинение в том, что он неверно привел текст Аристотеля, добавил к нему неуместное здесь схоластическое положение и таким способом пришел к выводу об «ирреальности математического»[2].

Грабман совершенно прав, однако лишь в том отношении, что у Аристотеля, как неоднократно отмечалось, можно установить колеблющиеся между идеализмом и материализмом суждения о математике. Именно во 2-й главе III книги, на которую ссылался Эккарт, Аристотель высказывается против Платона и Пифагора. Он рассматривает здесь вопрос о различии между чистыми математическими формами в геометрии и их происхождением от материальных вещей, в которых формы осуществляются лишь приближенно, а не в своей абстрактной чистоте. В чувственном мире нет такой безукоризненной прямой, такого правильного круга, и касательная совпадает с окружностью не только в одной точке[3]. На этом основании математике предоставляется среднее положение между идеями и чувственными вещами. В результате исследования этого текста Аристотеля Эккарт отвергает такую точку зрения на математику. Ни идеи, ни математические понятия, утверждает он, не могут претендовать на самостоятельное существование.

Верно, что в месте, приведенном Грабманом из 2-й главы III книги «Метафизики», и речи нет о том, что математическим понятиям должно быть отказано в бытии. И все-таки Эккарт не допускает здесь произвола по отношению к рассуждениям Аристотеля. Он лишь воздерживается от того непоследовательного отклонения в сторону идеализма, которое есть у Аристотеля. Потому-то он и следует комментариям Аверроэса к приведенным мыслям Аристотеля: математические вещи — это не субстанция и не особые явления, присоединяющиеся к материи. Они могут быть получены чувствами, путем абстракции, или существовать именно как свойства, принадлежащие чувственно воспринимаемым вещам. Если допустить существование математических понятий в качестве особых субстанций, то это значит признать, что мир должен будет существовать удвоенным, а это свидетельствует о невозможности подобного допущения. Эти математические понятия стали бы тогда либо элементами бытия, по Пифагору, либо общей субстанцией всего бытия, по Платону, но эти воззрения Аверроэс отвергает[4]. Эккарт без пояснений согласшается с ним[1]. Аверроэс неукоснительно и успешно проводит и в области математики, являющейся предметом спора, принцип примата материи. Эккарт стремится к такой же последовательности. В основе всего лежит закономерность материального мира. Сознание зависит от того, что́ в этом мире существует.

Человеческий интеллект при этом возвышается над существом потусторонним, если признать, что оно существует. Мы ведь познаем и то, пишет Эккарт, чего не мог бы сделать и бог. Например, человек может думать об огне, не думая в то же время о его тепле, а бог не мог сделать так, чтобы огонь был, но не грел[2]. Признавая необходимость законов природы, Эккарт добавляет, парадоксально выражая свою мысль, что он не хочет отнимать у бога то последнее, что к нему относится[3]. Ограничение потустороннего мира, которое он предлагает, Эккарт называет преобладанием утверждающего начала и ссылается при этом на Иоанна Дамаскина. Но Гонсальвий ему не верит, ибо, по Эккарту, все, что находится в душе, не обладает той же определенной сущностью, как то, что существует вне ее. Поэтому-то Эккарт и называет образ материального мира, отразившийся в сознании, несуществующим[4]. Если бы мы стали рассматривать этот образ с точки зрения потенциально содержащегося в нем бытия, то в этом случае «предмет, чьим отражением является образ, не мог бы быть познан»[5]. Это увело бы

---

[1] M. Grabmann, Pariser Quaestionen, цит. изд., стр. 56.

[2] Там же, стр. 56.

[3] Аристотель, Метафизика, III, 2.

[4] Averroes, Metaphysik, III, 2, 2, 61D и E: «...следует также рассмотреть, едино ли то, что является первопричиной числа, и едино ли то, что является субстанцией каждой чувственной вещи, в соответствии с тем, что говорит Пифагор, а именно, что это элемент сущего и что сущее представляет собой числа, или в соответствии с тем, что говорит Платон, что это всеобщая субстанция для всего сущего...

И если они субстанции, являются ли они абстрагированными от чувственных субстанций или существуют только в виде чувственных субстанций».

[1] Averroes, Metephysik, III, 2, 2, 61E: «...следует также рассмотреть математические понятия, например число и величину: являются ли они субстанциями или их внешними проявлениями. И если они — субстанции, то являются ли они абстрагированными от чувственных субстанций или существуют только в виде чувственных субстанций».

Стр. 60 (строки 46—50): «...является ли эта причина единой или существует много причин. Она едина, по мнению Анаксагора; по мнению же некоторых пифагорейцев, причин много. Возникает вопрос: что можно сказать о материальном помимо всего, то есть помимо общего, — существует ли какая-нибудь другая обособленная форма, чтобы можно было что-нибудь прибавить к естественным телам».

[2] Meister Eckhart, Quaestiones Parisiennes, цит. изд., стр. 44: «Ведь мы познаем и то, что не мог бы сделать бог, например воспринимать огонь, не чувствуя тепла; но бог не мог бы сделать так, чтобы огонь был, но не грел».

[3] Там же, стр. 48 (строка 5): «Таким образом, я ничего не отнимаю у бога из того, что ему подобает».

[4] Там же, стр. 43 (строка 13): «Следовательно, бытие в душе, как в душе, не имеет сущности бытия, что, таким образом, приводит к противоположности самому бытию».

[5] Там же, стр. 44 (строка 1). «... насколько больше ты будешь думать о собственной сущности, настолько дальше это уведет от познания самой вещи, образом которой оно является» (там же).

нас в таком случае от познания предмета, особенность которого образ должен передать.

Эккарт решительно расходится с Платоном. Он считает, что если признать за формами субстанциальность, это сделает невозможным какое бы то ни было познание материального мира. Отражение бытия требует существенного различения между понятием, отражающим вещь, и самой вещью. Аверроэс так излагает эту мысль: в общем, можно сказать, что восприятие чувственных форм есть отображение, абстрагированное от материи. Если бы это было не так, материя (после процесса отражения) должна была бы наличествовать и внутри сознания и вне его. В сознании находятся понятия, вне сознания их нет, но есть «еще не вполне понятые» материальные предметы [1]. Эта мысль поясняется знаменитым сравнением, в котором классически сформулирован процесс отражения: сознание — это воск, на котором действительность вытесняет свой отпечаток, не оставляя в нем, подобно печати, своей материи. Поэтому Эккарт точно выражает свою мысль, когда говорит: «Наше знание находится в причинной зависимости от вещей» [2]. Так же как Аверроэс, он тяготеет к философскому материализму [3]. Что наше знание определяется, как причиной, вещами, — это признает не только Ибн-Рошд, но и Фома Аквинский. У Фомы замечание, высказанное по этому вопросу, означает попытку философа-идеалиста избежать слишком явного противоречия с допускаемым, хотя бы в узких пределах, здравым человеческим рассудком и наивным взглядом на природу. При этом человеческому знанию отводится роль лишь частичного знания. Аверроэс же и Авиценна, формально принимая господствующее мировоззрение, возвращали под этим покровом разуму возможность неограниченно исследовать природу и философски мыслить. Мы уже доказывали, что примкнуть к этой позиции Сигера и Эккарта побудили их прогрессивные классовые убеждения.

Принципиальное различие между Фомой, с одной стороны, и Авиценной и Аверроэсом — с другой, достаточно ясно. У Фомы в «Summa Theologia» сказано: «Мы получаем знание от чувственных вещей, причиной которых благодаря своему познанию является бог. Поэтому, подобно тому как познаваемое в природе является первичным по сравнению с нашим знанием и является его мерилом, так и познание, заключенное в боге, является первичным по сравнению с естественными вещами и их мерилом» [1]. Как ни парадоксально, но это напоминает рассуждение Аверроэса: «И это истина, что первое знает все, ибо познает себя знанием о бытии, которое есть причина бытия всех прочих вещей... то есть первое сознает природу единства в том, что является простым бытием, которое существует само по себе» [2]. Но Аверроэс продолжает: «И поэтому словом «знание», имеющим разные значения, называется и его знание и наше. Ведь его знание есть причина бытия, бытие же — причина нашего знания. Его знание не может, однако, ни быть всеобщим, ни относиться к единичным вещам... Его знание по необходимости должно было бы быть знанием в потенции, ибо всеобщие понятия возникают лишь как знание о единичных вещах. Вследствие того, что всеобщие понятия означают знание в потенции и в его знании не содержится какой-либо потенции, его знание не относится к роду всеобщих понятий. И очевидно еще большее: его знание не судит о единичных вещах. Ибо единичные вещи бесконечны и независимы от знания» [3]. Затем Аверроэс добавляет, как бы оправдываясь, что божественное знание нельзя назвать ни незнанием, ни его противоположностью. Он определяет его как настолько далекое от материального мира, что оно не может охватывать ни всеобщее, ни особенное. Человеческое знание конкретно по структуре. Оно познает единичное и поэтому способно образовывать общие по-

---

[1] Averroes, De anima, II, 80 A (строки 3—10): «Нужно сказать вообще о всяком чувстве... и надо полагать, что восприятие чувственных форм каждым из наших чувств есть восприятие, абстрагированное от материи. Ведь если оно будет воспринимать их вместе с материей, тогда то же самое бытие будет находиться в душе и вне души. Поэтому в душе существуют намерения и понятия, а вне души нет ни понятий, ни намерений, но существуют материальные вещи, которые еще не вполне поняты. Затем можно привести пример воска, который воспринимает, и т. д., это восприятие, которое совершается в чувствах абстрагированно от материи, подобно запечатлению в воске фигуры кольца».

[2] Meister Eckhart, Quaestiones Parisiennes, цит. изд., стр. 44 (строка 11).

[3] Грабман занимает двойственную позицию, выйти из которой ему отнюдь не помогает его философский идеализм. Он пишет: «Мейстер Эккарт в рассматриваемых нами «Парижских вопросах» действительно учил, что бог не имеет бытия; это можно заключить из ясного, недвусмысленного текста и контекста, которым лишь посредством насильственного и крайне тенденциозного метода интерпретации можно придать другой смысл и оборот, а также из направленных против Эккарта «Вопросов» Гонсальвия Валлебонского, возглавлявшего францисканский орден» (M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben, II, цит. изд., стр. 510). Кох прилагает старание к тому, чтобы выдать философию еврейского идеалиста Моисея Маймонида за один из существеннейших источников философии Эккарта (с чем соглашается даже Грабман; см. там же); это нужно ему для того, чтобы, назвав учение Эккарта «негативной теологией», причислить его все же к теологии, к которой аверроизм никак не принадлежит. В то же время Грабман вынужден признать, что учения Эккарта и Маймонида не тождественны. Поэтому, принимая термин Коха «негативная теология», он замечает у Эккарта «ошибку» в применении этого «метода», имея в виду то, о чем Гонсальвий сказал, что это «противоречит святым отцам и писанию» (там же). Данная «ошибка» обязана своим происхождением тому, что Эккарт *отвергал самые основы* неоплатонизма, которые были приняты Альбертом и Фомой.

[1] Thomas, Summa Theologia, Quaest. XIV, art. 8, Editio Parmensis 1852, vol. 1, p. 64. Немецкое издание: «Summa Theologica», Bd. 2, Salzburg, 1934, S. 33. (В дальнейшем мы будем ссылаться на немецкое издание.)

[2] Averroes, Metaphysik, XII, 51, 351F.

[3] Там же.

нятия, которые составляют собственно науку. Однако общие понятия могут быть определяемы исключительно на основании единичных вещей и ни в коей мере не являются причиной частного.

Фома знает логику аверроистского философствования. Поэтому он утверждает, что бог всеведущ [1], различает доброе и дурное [2] и, главное, знает единичные вещи [3]. Вступая в самое решительное противоречие с основными научными принципами Аверроэса, Фома продолжает: человеческий интеллект как раз неспособен познавать отдельные вещи. Наш интеллект принужден абстрагировать понятия от единичных вещей, но именно поэтому он не может схватывать принципы самих единичных вещей [4] (аргументация, предназначенная доказать непознаваемость действительности для человека). Фома не останавливается и перед утверждением, что знание понятий и есть препятствие к подлинному познанию материального мира, который состоит из единичных вещей. Не то у Эккарта. Вопреки теологическому языку своих работ, он вплоть до деталей близок к учению Аверроэса. Фома связывает примат божественного с всеведением. Эккарт возражает против этого и доказывает, что бог не может владеть ни бытием во всеобщности, ни бытием своих творений. Вследствие того, что у него нет бытия, все, что есть в творении, содержится в боге «лишь как в его (творения) причине, а не в сущности» [5]. Бог обладает не бытием, а «чистотой (Lauterkeit) бытия» [6]. Бог имеет отношение «только» к этой чистоте, пустоте бытия, — и это явно подчеркивается как недостаток. Если это состояние обозначают как бытие, то это, как говорит Эккарт, «словесное выражение, а не действительное бытие» [1].

[1] Thomas, Summa Theologica, S. 34—35: «В ответ я должен сказать, что бог знает все, что бы то ни было и какого бы рода ни было... Знание, заключенное в боге, есть причина вещей, связанная с волей. Отсюда не следует, что все, что знает бог, существует, существовало или будет существовать, но [существует] только то, что существует по его желанию и соизволению. И с другой стороны, в знании, заключенном в боге, содержится не то, что существует, а что может существовать».

[2] Там же, стр. 37. «Бог не мог бы до конца познать добро, если бы он не познал зло... и благодаря тому, что бог познает добро, он познает также зло, подобно тому как через свет познается мрак».

[3] Там же, стр. 40: «В ответ я должен сказать, что бог познает единичные вещи. Ведь все те совершенства, которые заключены в созданиях, раньше существуют в боге и имеют более возвышенный характер... Но познание единичного относится к области наших совершенств. Отсюда по необходимости вытекает то, что бог познает единичные вещи».

[4] Там же, стр. 42, 45: «Следовательно, прежде всего нужно сказать, что наш интеллект абстрагирует воспринимаемые понятия от принципов единичных вещей. Поэтому воспринимаемые понятия нашего интеллекта не могут иметь сходства с принципами единичных вещей, и вследствие этого наш интеллект не познает единичных вещей... благодаря этому [то есть сущности] бог познает не только всеобщее, но и единичное». § 12 «...вследствие того что воспринимаемые понятия нашего человеческого интеллекта не одинаковы у всех людей, если это касается принципов единичных вещей, но [одинаковы], если только они касаются принципов понятий»

[5] Meister Eckhart, Quaestiones Parisiennes, цит. изд., стр. 45

[6] Там же: «Также: причина никогда не является следствием, как и точка не является линией. И поэтому, хотя бог и является первопричиной, то есть первопричиной самого бытия или сущего, он не является этим сущим или бытием создания: то, что находится в творении, ни в коей мере не находится в боге, а если находится в нем, то только в виде причины, но не в виде форм. И поэтому, хотя бытие и соответствует созданиям, оно не содержится в боге иначе, как в виде причины, и поэтому в боге заключено не бытие, а «чистота» бытия».

[1] Meister Eckhart, Quaestiones Parisiennes, цит. изд., стр. 45: «Следовательно, бытие не соответствует богу, если только не называть эту «чистоту» бытием».

[2] Там же, стр. 50: «...species est principium operationis sencitivae vel intelective» («...понятие есть принцип воспринимающей и познающей действительности»). В издании Колхаммера «species» переводится «Erkenntnisbild» («познавательный образ»). По смыслу «species» у Эккарта охватывает не только род, к которому принадлежит данная вещь, но и понятие вообще. Так как этот термин («species») обозначает орудие познания, то часто его более точно переводят как «понятие».

[3] Там же, стр. 51.

[4] Там же, стр 51: «Душа для понятия является не субъектом, но лишь вместилищем. Ведь не вся душа целиком, а лишь интеллект есть вместилище понятий».

«Парижские вопросы». Дальнейшие работы

Другая работа, оставшаяся нам от первого периода преподавательской деятельности Эккарта в Париже, содержит более детальный анализ процесса познания. Работа, как это обычно бывало, изложена в теологической форме и рассматривает проблему, относящуюся к «ангелологии»: «Тождественно ли ангельскому бытию познание ангельское, поскольку оно предполагает деятельность?» Но, за исключением заглавия и заключительной фразы, слово «ангел» ни разу не встречается в этом тексте, целиком посвященном отношению общих понятий к единичным вещам и сущности интеллекта. Средством для воспринимающей и познающей деятельности признается «познавательный образ», понятие [2].

Эккарт различает species в бытии и в сознании. Первый род — это существенное свойство материальной действительности, второй — средство познания. Свойство действительной вещи отражается в понятии. Но природа материальных вещей несколько отлична от природы соответственного понятия, ибо «понятие, являющееся принципом самого познания, ни в коей мере не является бытием» [3]. Интеллект есть то, в чем осуществляются познавательные образы. Эккарт подчеркивает, что этот интеллект является лишь частью, но, очевидно, существенной частью души [4]. Деятельность его заключается в познании. Познавательные образы — это всеобщее в сознании: общие понятия возникают через познание и не обладают независимым существо-

ванием [1]. Понятие в той же мере не тождественно деятельности образования понятий, в противном случае всякое живое существо обладало бы разумным сознанием.

О существе понятия здесь говорится в том же духе, что и в первых «Вопросах». Но мысль Эккарта движется дальше. Он отличает species материальной действительности, которая детерминирована, от понятия в сознании [2]. О единичных вещах Эккарт говорит неясно. Однако поскольку он различает «определенное» и «неопределенное» в действительности и сознании и все же считает их тождественными в их сущности, то тем самым, — конечно, в неотчетливой форме — указывается на связь между единичной вещью и общим понятием.

Стиль мышления Аверроэса яснее: интеллект, утверждает он, добивается высшего совершенства посредством общих понятий, обретающихся в душе. Они пребывают как высшее совершенство в сознании после того, как находились, настолько же совершенные, в качестве чувственных вещей в наших чувствах. Толчок к достижению высшего совершенства в интеллекте дают внешние чувства. В интеллекте понятия бывают вызваны «отдельными воспринимаемыми единичными вещами» [3]. Сказав о функции интеллекта, Эккарт делает одно замечание, весьма важное для понимания его отношения к Аверроэсу, к демократизму его учения и для понимания развития самого Эккарта. Вещь, предназначенная для какой-либо цели, говорит он, должна быть сделана так, чтобы соответствовать своему назначению. Чтобы совершенно исключить возможность недоразумения и образно представить однородность интеллекта у всех людей, Эккарт приводит такое необыкновенно четкое сравнение: пила должна пилить, поэтому ее выделывают из одного и того же материала для короля и для плотника [4]. Итак, интеллект — это одна из основных способностей, принадлежащих человеку, и применение интеллекта имеет решающее значение для правильной переработки «познавательных образов», при посредстве которых чувственная единичная вещь становится в сознании, в интеллекте общим понятием, то есть познанием. Интеллект обладает всеми необходимыми свойствами, чтобы исполнить свою задачу.

Из второго периода педагогической деятельности Эккарта в Париже до нас дошли две краткие работы. Обе относятся к тому же роду «Вопросов» («Quaestiones»). Первая посвящена проблеме, при решении которой аверроисты отделялись от господствующей церковной идеологии: «Есть ли противоречие в утверждении, что движение не имеет границ?» Тема второй работы: «Сохранились ли формы и элементы тела Христова, когда он умер на кресте?». Вторая работа посвящена проблеме становления.

В этих работах мы вновь встречаем взгляды, которые Эккарт отстаивал и в свой первый парижский период. Выражение «безграничность движения» означает вечность движения. Подобно представителям аверроистского аристотелизма, Эккарт утверждает, что мы знаем безграничное движение — движение неба [1]. Он называет его свободным от противоречий [2]. Противоречие здесь понимается формальнологически. Говоря о вечном движении и определяя его как свободное от противоречий Эккарт хочет сказать, что оно существует объективно.

Эккарт исходит из единообразности общего движения созвездий. Вопрос о начале этого движения он исключает заранее [3].

Все же остается проблемой постоянное возобновление движения. Следуя за Аристотелем и Аверроэсом, Эккарт считает «небесное тело» совершеннейшим, возбуждающим движение во всех прочих телах и определяющим их место [4]. Первым двигателем Эккарт «небесное тело» не называет. Он использует астрономические наблюдения, открывшие в звездном небе различие движений и поставившие под сомнение тот взгляд, что звезды являются первым движущимся. Поэтому Эккарт принимает другую концепцию. Его предшественники отделяли с точки зрения качества движения мир созвездий от остального материального мира; Эккарт этого не делает. По его убеждению, небо в своем движении стремится к тому же, что и вся материя [5]. Материя и небо обладают свойством устремляться ко всем формам [6]. Он

---

[1] Meister Eckhart, Quaestiones Parisiennes, цит. изд., стр. 53: «Всеобщее не является бытием. Всеобщее получается в процессе познания. Следовательно, познание, с помощью которого создается всеобщее, не будет бытием».

[2] Там же (строка 16): «Бытие есть нечто определенное».

[3] Averroes, De anima, II, p. 58A: «То есть причина этого различия между чувством и интеллектом в достижении высшего совершенства состоит в том, что существует двигатель; в чувстве он действует извне, а в интеллекте — изнутри, потому что чувства в действительности возбуждаются только таким движением, которое называется восприятием частных чувственных вещей, а находятся они вне души. Интеллект же побуждается к высшему совершенству всеобщим, которое находится в душе».

[4] Meister Eckhart, Quaestiones Parisiennes, цит. изд., стр. 52: «...[она] делается из одного и того же материала и для короля и для плотника».

[1] Meister Eckhart, Quaestiones Parisiennes, цит. изд., стр. 72: «Кажется, что нет, так как существует безграничное движение — движение неба».

[2] Там же, стр. 74—75: «...поэтому движение едино и единообразно, из чего следует, что оно [не] имеет противоречия».

[3] Там же, стр. 72: «Для доказательства движения [неба] нужно сказать, что предел, от которого идет движение неба, исключается».

[4] Там же, стр. 73: «...так как, во-первых, небесное тело совершенно и поэтому оно совсем не движется и не располагается, но все движет и все располагает по местам».

[5] Там же, стр. 75: «Но нужно сказать, что в этом своем движении небо стремится к тому, к чему стремится материя».

[6] Там же: «Так как оно не составляет всего бытия, но часть его, поэтому оно стремится ко всем формам. И так как небо столь велико, оно имеет части, и так как оно не имеет места, то стремится к нему».

считает единственной целью, которой стремится достигнуть небо в своем движении, бытие вселенной и ее сохранение [1].

С этим представлением Эккарт связывает исследование вопроса об отношении целого к его частям Вселенная — это целое, в котором происходит возникновение и исчезновение единичных вещей Поэтому мир, взятый в целом, сам из себя производит все изменения единичных вещей и не нуждается в воздействии извне ни для уничтожения, ни для возникновения Это размышление о единстве материального мира развивается во второй его работе из серии «Парижских вопросов» Эккарт исследует в ней вопрос об акциденции и субстанции Взаимодействие их можно понять из сущности материального мира. Эккарт исходит из того, что возникновение и уничтожение являются существенным свойством мира в целом Уничтожение для универсальной природы есть лишь средство к тому, чтобы вновь возникали вещи Важнейшее последствие преходящей природы — это возникновение нового [2]

Схоластическое понятие акциденции Эккарт применяет к преходящему Оно, как явление, сопутствует становлению Основное в бытии — это возникновение, которое происходит «само по себе» [3], причина его заложена в самом бытии Преходящий характер, исчезновение необходимы, но это явление лишь сопутствующее, обусловленное становлением, возникновением Таким образом, определение «в себе» Эккарта не имеет ничего общего с «вещью в себе» Канта, как ошибочно полагает Прегер Это выражение означает у Эккарта лишь присущую материи творческую мощь природы [4] Редактор «Парижских вопросов» в колхаммеровском издании Гейер указывает, что главенство становления над распадением мы встречали уже в «Метафизике» Авиценны [5] И у Аверроэса, по Гейеру, акциденции принадлежит подчиненное место [6]

---

[1] Meister Eckhart, Quaestiones Parisiennes, цит изд, стр 76 «Таким образом, предел, к которому стремится небо в своем движении, есть бытие Вселенной и неизменное состояние ее»

[2] Там же, стр 78 «Всеобщая природа, которая является главой всего, стремится к уничтожению, так как иначе не могло бы быть возникновения и не могло бы возникнуть предвидения Вселенной»

[3] Там же, стр 78 «Эта природа сама по себе не стремится к уничтожению, но это происходит через акциденцию Через акциденцию все приводится к состоянию «само по себе» и, таким образом, к общему роду»

[4] Там же стр 79 «Но что касается материального бытия, то оно сводится к материи»

[5] Там же, стр 73 прим 2 «Я же понимаю под природой частностей такое качество, когда главенствует один индивидуум, и я понимаю под природой всеобщего качество заключенное в субстанциях небесных тел вещь единую и как бы управляющую всеобщностью возникновения»

[6] Там же, стр 78 прим 4 «Ведь все что можно найти в чем нибудь путем акциденции, находится в нем благодаря чему то, имеющему это «само по себе».

Мысль о происхождении акциденции из материи, как мы показали выше, намечена Авиценной и отчетливо выражена Аверроэсом Эккарт оспаривает мнение, будто в одной определенной вещи могут одновременно совмещаться различные субстанциальные формы Согласно господствовавшей тогда, имеющей аристотелевскую окраску натурфилософии, телесный мир состоял из четырех элементов, а именно — из воды, земли, воздуха и огня Эккарт понимает это лишь в чисто символическом смысле: лишь целое обладает действительным бытием [1] Когда Эккарт лишает бытия «части», он разумеет под «частями» аристотелевские «элементы» Он не отождествляет их с атомами Демокрита, за которыми и Аверроэс согласен был признать лишь ограниченное существование В вещах материального мира происходит изменение, возникновение, идущее через распад форм На месте старых, исчезающих форм появляются новые формы [2]

В ходе изменения создаются и переходные формы [3], не принадлежащие к какому-либо определенному роду или виду и представляющие собой путь к новой форме Переходная форма рождается лишь процессом изменения и не имеет самостоятельной цели [4] Таким образом, Эккарт проводит различие между ясно выраженными формами, складывающимися в процессе исчезновения и становления, и теми изменениями, которые ведут к временному покою Переходные формы принадлежат становлению Становление обладает бытием потому, что оно имеет тенденцию быть включенным в бытие [5].

Так же как в размышлениях, посвященных проблеме движения, Эккарт и здесь старается уразуметь объективные противоречия, заключающиеся в движении Он иначе, чем софисты, признает за становлением бытие Диалектические противоречия, открытые в явлении движения Зеноном и его школой, привели к идеалистическому отрицанию реальности движения Для Эккарта частичные, но законченные в себе процессы полностью и материально-чувственно входят в непрерывное движение Материальный мир воспроизводит себя и сохраняется именно благодаря

---

[1] Meister Eckhart, Quaestiones Parisiennes, цит изд, стр 78 « во-вторых я указываю что существует бытие целого, а не части»

[2] Там же, стр 79 «А именно оно смешивается и разрушается на смену идут другие формы»

[3] Там же

[4] Там же, стр 79 «Затем формы создаются через акциденцию, путем того изъятия, о котором уже сказано Поэтому эти средние формы не существуют в роде и виде, так как они восстанавливаются при изъятии наполовину Следовательно эта форма ничего не дает, а лишь отнимает, и природа не стремится к этому»

[5] Там же, стр 80 «Подобно тому как становление есть возврат к бытию и поэтому оно существует, так и часть — это путь к целому и бытию»

изменению, и вопреки идеалистическим выводам Зенона становление — явление материальное. Единство Вселенной, о котором говорит Эккарт, осуществляется во множестве единичных вещей. Единичность и множество существуют одно в другом и рядом друг с другом. Эккарт и не помышляет о том, чтобы извлечь отсюда скептические выводы. Он видит взаимопроникновение форм в процессе становления. Поэтому материя — всегда *оформленная* материя. Подобно тому как это делал еще Сигер, Эккарт различает облик вещей и материю как таковую. Однако он не более, чем Авиценна и Аверроэс, склонен приписывать формам независимое существование; материя и форма составляют единый процесс и единое бытие [1]. Они — два принципа, но так как они представляют единство, «то перестают быть двумя». Правда, Эккарт говорит в духе неоплатонической фразеологии, что форма дает вещам бытие; но вследствие того, что форма неотделима от материи, обе они — материя и форма — сливаются в неразрывное единство, и это противопоставляется воззрениям Фомы и Аристотеля. Изредка Эккарт высказывает согласие с положениями Фомы, противопоставляя им мнения Авиценны и Аверроэса [2]; но аргументация его ведет в сторону, противоположную оценке. После ссылки на Фому Эккарт возвращается к вопросу о сохранении элементов в мертвом теле Христовом и заключает: «Во всяком случае, форма тела должна была разрушиться; конечно, бледная окраска мертвого тела имеет материальное существование, но все же она не тождественна [живой. — *Г. Л.*] действительности» [3].

Грабман задался вопросом: нельзя ли причислить положения Эккарта к так называемой «негативной теологии», несмотря на то что Гонсальвий считал их идущими против библии? Под «негативной теологией» понимают традиционную концепцию, которая, отрицая некоторые божественные свойства, с тем большей страстью прославляет могущество и величие божье. О том, чтобы в ярком свете представить полноту божественного бытия «в длинных рассуждениях «Парижских вопросов», и речи нет» [4]. Грабман убежден, что «вся формулировка и все обоснования тезиса, гласящего, что бог не имеет бытия и не является существующим, не носят здесь негативно-теологического характера» [1]. «Эккарт в этом вопросе настолько решительно и многократно отрицал бытие и существование бога, ни словом не намекая, что этим он хочет со всей силой выявить полноту божественного бытия, что у нас нет никаких оснований видеть здесь негативную теологию» [2].

Полемика Гонсальвия укрепляет Грабмана в мысли, что он дает правильное истолкование Эккарта. Гонсальвий принадлежал к школе, которая широко использовала негативную теологию. Поэтому он не мог поверить тому, что Эккарт проповедует учение, которое защищал он сам. Вот почему, заключает Грабман, «он выступал против Эккарта не как против представителя негативной теологии, но видя в его учении недвусмысленное отрицание бытия божьего» [3].

«Проповедь в день св. Августина» как доказательство связи Эккарта со школой Шартра

Еще одно важное свидетельство о деятельности Эккарта в Париже дает нам «Проповедь в день св. Августина». В форме криптограммы она вводит в историю парижского аверроизма. Эккарт использует текст, принадлежащий если не одному из известнейших, то, во всяком случае, одному из самых передовых писателей Шартрской школы. Обращение к Кларенбальду показывает знакомство Эккарта с философией этой школы, которая при посредстве Амальрика Бенского повлияла на формирование нового мышления, воздействующего на массы. Замаскированный способ использования текста подтверждает, что Эккарт вполне сознательно проводил в своих работах борьбу против феодальной иерархии.

Эрфуртская городская библиотека поместила в своем «Codex Amplonianus» копию с этой интересной официальной университетской проповеди. Наряду с лекциями и диспутами проповеди были третьей формой преподавания, которую полагалось использовать магистру теологии. В рукописи есть сведения о месте рождения Эккарта; аутентичность ее, кроме того, подтверждается откликом на нее, содержащимся в одной немецкой проповеди на тот же текст из писания, что, в частности, отмечает и

---

[1] Meister Eckhart, Quaestiones Parisiennes, цит. изд., стр. 82: «Материя и форма представляют собой два принципа, но они — единое становление и единое бытие. И раз они составляют единое бытие, они перестают быть двумя».

[2] Там же, стр. 83: «Фома же считает, что форма смешанного имеет собственное качество, располагающее к ней».

[3] Там же, стр. 83.

[4] M. Grabmann, Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts, в «Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften», Philos. — philol. und hist. Kl., 7. Abh., Bd. XXXII, München, 1927, S. 64.

[1] M. Grabmann, Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts, в «Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften», Philos. — philol. und hist. Kl., 7. Abh., Bd. XXXII, München, 1927, S. 64.

[2] Там же.

[3] Там же, стр. 65.

Гейер [1]. Добросовестность переписчика подтверждается и правильностью, с которой излагаются тезисы Кларенбальда. Это краткий текст. На первый взгляд содержание его кажется не очень значительным, но при более близком исследовании дело представляется иначе. Примечателен уже данный в введении перечень наук, в котором естествознание предшествует теологии.

Три главных вида деятельности попеременно занимают человека — это мышление, речь и действие. Теоретическая философия делится на математику и физику, к которым в качестве третьей дисциплины присоединяется этика, отождествляемая в этом случае с теологией [2]. Математике и физике дается явное предпочтение перед теологией. В связи с этим приводится положение из Боэция [3], которое гласит: с вещами, относящимися к природе, надо поступать соответственно разуму, в математике — в соответствии с методической закономерностью, в теологии же мыслить спекулятивно [4].

Деятельность математика заключается в том, чтобы отделять в ходе методических рассуждений формы и фигуры, в действительности плотно сросшиеся с материей [5]. Тем самым тезис Боэция получает совсем другую философскую основу. Всякое бытие — еще раньше утверждал Боэций вместе с Плотином — происходит из формы.

В тексте «Проповеди», напротив, происхождение форм, познаваемых математикой, выводится из материи. Именно с нею фактически связаны форма и видимый облик. Они прочно связаны с нею в одно. Материя и форма здесь логически разделяются, в духе философии Аристотеля, но при этом подчеркивается их единство.

От деятельности математика Эккарт до известной степени отличает деятельность «физика», наблюдающего природу: он исследует проявляющиеся в природе качество, движение и количество. Одному лишь теологу предоставляется заниматься идеями вещей в духе Плотина и Платона. Для него они, прежде чем выйти в телесный мир, существуют в своей вечной интеллигибельной форме. Согласно рассматриваемому тексту, божественное доступно теологу посредством высказываний, извне взятых примеров и без связи с лежащей в основе материей. Вследствие того что теологу невозможно высказать нечто о боге и вообще трудно обрести бога, теолог вынужден прибегать к примерам [1].

Основой доказательства в отношении предмета познания, как подчеркнуто в тексте Эккарта, являются чувственные восприятия или логические понятия. Для теологического познания невозможно ни приведение доказательств, опирающихся на свидетельства чувств, ни логических доказательств [2]. В этом смысле утвердительные высказывания о боге бессодержательны, отрицательные же, напротив, истинны [3].

После этого нас не удивит, что математика и естествознание занимают первое место, перед теологией. Прочие рассуждения содержат схематическую систематизацию, не имеющую значения для нашей темы.

Гейер называет содержание Эрфуртского списка «разочаровывающим». Он считал себя вправе «ожидать чего-нибудь необычайного... в речи, сказанной по поводу торжества в честь знаменитого проповедника» [4], и был огорчен, не узнавая здесь «дух Эккарта», как он его себе представлял. Не допуская сомнений в подлинности латинского текста, относительно которого есть свидетельство самого Эккарта в одной из его немецких работ [5], Гейер предполагает, что весь труд представляет собой ряд дословных цитат из других авторов. Для первой части, о которой мы говорили, источник может быть назван.

Гейер утверждает: «В начале проповеди дословно выписан текст из комментария Кларенбальда Аррасского, представителя Шартрской школы в XII веке, к «De trinitate» Боэция. Факт зна-

---

[1] Meister Eckhart, Der Sermon zum St. Augustinustag, в Meister Eckharf, Die deutschen und latenischen Werke, Bd. V, Kohlhammer, Stuttgart — Berlin, 1936, S 88.

[2] Там же, стр. 89 (строка 9 и далее): «Ведь у нас магистры делят философскую науку следующим образом: на теорию, логику и этику, или практику. А это соответствует мышлению, речи и действию, которые поочередно занимают [умы] людей... Далее, спекулятивную теорию подразделяют на математику, физику и этику, или теологию».

[3] Род. 480 — ум. 524, первый переводчик и комментатор Аристотелевых сочинений; казнен как государственный изменник.

[4] Meister Eckhart, Der Sermon zum St. Augustinustag, цит. изд., стр. 90.

[5] Там же: «Математик посредством научного размышления отделяет формы и фигуры, в действительности слившиеся с материей».

[1] Meister Eckhart, Der Sermon zum St. Augustinustag, цит. изд., стр. 90 (строки 11—12) и стр. 91 (строки 4—5). «О божественных вещах иногда судят на основании авторитета предков, иногда на основании добытых извне примеров, а иногда рассматривают самый божественный порядок без субъекта — материи... таким образом, невозможно сказать что-нибудь о боге, как трудно и обрести самого [бога]».

[2] Там же, стр. 92 (строки 7—10): «Хотя доказательство познаваемой вещи совершается с помощью чувств и интеллекта, однако познание бога не может совершаться ни путем чувственного доказательства, так как он не обладает телом, ни путем доказательств с помощью интеллекта, так как у нас нет [его] познанной формы, но [оно достигается] путем отказа от другой формы».

[3] Там же (строки 13—15): «Поэтому Дионисий говорит, что утвердительные мнения, высказанные о боге, бессодержательны, отрицательные же мнения истинны».

[4] Там же, введение, стр. 87.

[5] F. Pfeiffer, Meister Eckhart, цит. изд., стр. 67 (строка 23).

комства Эккарта с Шартрской школой через посредство этого произведения действительно очень важен, ибо и здесь налицо пантеистически звучащий способ выражения»[1]. Именно это делает «Проповедь в день св. Августина» особенно интересной для нас. Эккарт воспользовался ею, чтобы в скрытой форме, но, по существу, ясно указать тот путь, который уводит от Августина и которым идет он сам.

в) «Expositio»

В самом большом по объему латинском сочинении Эккарта более подробно развиты мысли «Парижских вопросов». Мы говорим о «Толковании святого евангелия от Иоанна»[2], которое было частью «Opus tripartitum», сочинения в трех частях, из которого, вероятно, были написаны лишь отдельные главы. Особое значение «Толкованию» («Expositio») придают содержащиеся в нем замечания, касающиеся общественных вопросов.

Как Эккарт пользуется библейским текстом, можно показать уже на примере вводных тезисов. В основу положен известный тезис: «В начале было слово». Не представляло бы ни малейшей трудности вывести отсюда примат идеи, умозаключить, что материи предшествует неземное мышление. Эккарт идет другим путем. Как будто для того, чтобы обратить внимание на парадоксальность своего рассуждения, он вставляет: «Нет никакого слова, невозможного для бога»[3]. Затем он подчеркивает (в неоплатонической манере), что каждая вещь сама высказывает свое происхождение или свою причину, дает знать о них[4]. Если бы не было происхождения, в котором возникновение нового связано с какой-то причиной, то тогда это делал бы случай[5]. Причина должна быть познана в том, что она произвела. Для доказательства Эккарт ссылается на чувственный опыт. Все же понятие «слово» он толкует следующим образом: это «словом обозначенная вещь и ее идея или подобие, которые никогда, ни у бога, ни у тварей, не разнствуют с самими вещами»[6]. Понятие «слово» означает вещь и идею, неразличимые между собой. Мысль о взаимоотношениях между формой и материей повторяется на другой лад. Перед лицом вещи, однако, идея есть лишь «подобие» предмета. Выражение «слово» означает и то, и другое. Идея (или «подобие») *не стоит выше* самой вещи.

Бог Эккарта выселен за пределы мирового целого. Он не есть часть Вселенной, хотя и стоит выше ее[1]. «Толкование», в отличие от «Парижских вопросов», дает богу бытие во всей полноте, из которой все получают и заимствуют, к которой все причастны и в которой все участвуют[2], но место, где он пребывает, — везде и нигде[3]. Он обитает, в точнейшем смысле слова, «в себе самом»[4]. Исходя из этого, Эккарт формулирует общий вывод: «Бога нет во времени; нет в частичном бытии, во-вторых; и нет в протяженности или величине, в-третьих; и нет его там, в-четвертых, где есть большее или меньшее; и там, в-пятых, где есть какое-либо различение; в-шестых, нет его в чем-то качественном, что есть то или иное; в-седьмых, в каком-либо собственном бытии»[5].

Тем самым бог Эккарта отделен от материальной действительности. По отношению к единичным вещам материального мира он есть находящееся вне их обобщение целого. Бытие, которое за ним признается, отвечает понятию, но не совокупности наполняющих мир конкретных вещей. Как у «единого и всеобъемлющего бытия, у него нет ни недостатков, ни пороков»; поэтому ему чуждо все конкретное, содержащее в себе становление как таковое. О семи качествах, отрицаемых у потустороннего бога, говорится: «Все, подобное этому, уничтожает бытие в собственном смысле слова или отрицает его, если при этом и утверждает иное, хотя бы даже оно и ставило какое-нибудь другое бытие вместо того бытия, которое оно уничтожает или отрицает»[6]. Эккарт, таким образом, различает конкретное бытие и наряду с ним лишенное формы бытие вне реальности. Николай Кузанский сделал в этом месте пометку на своей рукописной копии: «...таким образом, бог во всем и ни в чем»[7] — вывод, близкий к тому, что был сделан Аверроэсом, полемизировавшим с теологией.

---

[1] Meister Eckhart, Der Sermon zum St. Augustinustag, цит. изд., введение, стр. 88.

[2] Meister Eckhart, Expositio sancti evangelic secundum Johannem, цит изд., т. III, стр. 1—240

[3] Там же, стр. 113, строка 15.

[4] Там же, стр. 114 (строки 1—2): «Правильно, что всякая вещь высказывает и проявляет свое начало и свою причину».

[5] Там же, стр. 114 (строки 5—7): «Во-первых, то, что было бы произведено, стояло бы впереди и являлось бы более ранним в своей первопричине, а если нет, то оно было бы призведено случайно и производящий не создавал бы себе подобное, на противоположность этому указывает чувство».

[6] Там же, стр. 115 (строки 8—10)

[1] Meister Eckhart, Expositio, стр. 175 (строка 3): «Поэтому бог не является какой-то частью Вселенной, но это нечто, стоящее вне ее или гораздо более раннее и стоящее выше Вселенной».

[2] Там же, стр. 174 (строка 13): «Бог — это полное бытие, от полноты которого все получает, заимствует, к которому все причастны и в котором все участвуют, как об этом было сказано выше».

[3] Там же, стр. 177 (строка 10): «Нужно еще отметить, что бог — повсюду и нигде».

[4] Там же, стр. 185 (строка 13): «Но бог — это бытие в себе самом».

[5] Там же, стр. 174 (строка 1).

[6] Там же, стр. 174 (строка 11).

[7] Там же, прим. 7.

Конкретное бытие отдельных вещей делает эти вещи частями мирового целого. Они образуют его содержание, определяют его. Как единичные, они не могут одновременно представлять отвлеченное общее понятие бытия, зато это последнее не может обладать своим особым существованием. Поскольку бог Эккарта отождествляется со Вселенной и иногда именуется мировым целым и даже возвышающимся над миром, он не может иметь своего особенного конкретного бытия, ибо ни в философских понятиях, ни в теологии Эккарта нет второго материального бытия. Последовательная мысль Эккарта утверждает, что понятия не обладают конкретным бытием, — значит, богу нигде не остается места[1]. Ничто единичное, с полной ясностью говорит Эккарт, не может иметь множественного бытия, вопреки допущению Платона в его учении об идеях. Очевидно, бог Эккарта возник из компромисса с основным теологическим представлением того времени; однако при этом Эккарт все же пытался отвергать идеалистический тезис о двойственности бытия.

Подобные взгляды выражены в толковании Эккартом текста, трактующего о бытии божьем и озаглавленного: «Где жительство твое?» Изложив несколько мнений по этому вопросу, Эккарт берет проблему в целом, чтобы, как он говорит, осветить ее светом науки[2]. Эккарт старается ответить на вопрос, где был бог, когда вне его ничего не было. Его не удовлетворяет утверждение: он был там же, где находится теперь, то есть в себе самом. Эккарт говорит, что такой ответ не научен и основан на ложном представлении[3], и развивает пространную, разделенную на семь частей, аргументацию. Эккарт защищает в ней тезис о вечности мира, не имеющего ни начала, ни конца. Терминология остается теологической, но содержание превращается в противоположность богословскому учению. Исходный тезис Эккарта: бог не мог создать мир раньше, ибо, пока не было мира, не было ни «раньше», ни «позже»[4].

---

[1] Meister Eckhart, Expositio, стр. 174 (строка 14) «Ведь существуют части Вселенной, и так как части принадлежат единой Вселенной, они не составляют ни единого, ни всеобщего бытия, и ими самими отрицается всякое бытие и, более того, отрицается бытие у любой из частностей».

[2] Там же, стр. 179 (строки 6—7): «Начиная рассматривать сначала и по сути дела, мы высказали бы то, о чем говорится в вопросительной форме в виде следующего вопроса «Где жительство твое?»

[3] Там же, стр 180 (строка 1). « .что ранее заданный вопрос не научен и основывается на ложном представлении вследствие семи [положений]»

[4] Там же, стр. 180 (строки 3—6). «Во-первых, до сотворения мира нигде ничего не существовало Поэтому я ответил одному человеку, невежде, который хотел доказать вечность мира и спрашивал, почему бог не создал мир раньше, но создал впоследствии бог не мог создать мир раньше, так как до сотворения мира не было и понятия времени «раньше».

П. Крист и Кох отметили, что подобные этому рассуждения встречались уже и у Авиценны, и у Августина[1]. Но у отца церкви они означают совсем не то, что у таджикского материалиста. С ними обоими Эккарт может иметь лишь внешнее сходство Августин считал, что время также сотворено, что и оно имеет начало и потому не могло наличествовать до этого начала; его аргументация основана, таким образом, на мифе о сотворении мира Авиценна, напротив, считает самую постановку вопроса о том, что было прежде, «неразумной», ибо в ней выражается мнение, будто время сотворения мира могло бы быть по желанию повторено. Мы еще раз более подробно изложим цепь доказательств, приводимых Авиценной по этому поводу, чтобы яснее характеризовать концепцию Эккарта. Авиценна предполагает, что всякое действие происходит из движения[2]. Понятие времени есть явление, вытекающее как следствие из движения[3]. Со всех точек зрения ясно, что не бывает движения без причины. Если оно вызвано причиной, которая возникает во времени, то и эта последняя опять же возникла в свою очередь благодаря движению, непосредственно соприкасающемуся с предыдущим движением. Какого рода это нечто, возникшее во времени, неважно. Пусть оно будет определяться новым действенным намерением, решением воли или выводом из знания, орудием, явлением природы или наступлением благоприятного для действия времени либо готовностью и расположением со стороны того, что испытывает влияние причины[4], — «это ничего не изменяет в предпосылке о необходимой причинной связи». Что именно изменяется и что воздействует как причина, с точки зрения Авиценны не имеет значения[5]. Так или иначе, все явления выступают лишь как форма движения[6]. По мнению Авиценны, невозможно утверждать наличие определяющей причины, если нет принципа, ее воспринимающего. Непрерывность движения он считает необходимой в качестве принципа посредствующего. Из одного движения, рассуждает он, должно возникнуть другое движение. Кроме того, отношение причины и действия вообще не могло бы наступить, если бы «не было до того существования пассивного принципа», которым для

---

[1] Meister Eckhart, Expositio, стр 180, прим 1 Augustinus de Gen. contra Manichaeos I с 2 п 3, Pl 34, 174· «Но хотя мы и верим, что в начале времени бог создал небо и землю, мы, во всяком случае, должны понимать, что перед началом времени не было времени Ведь бог создал и время, поэтому, до тех пор пока он не создал времени, не было времени Следовательно, мы не можем говорить, что существовало какое нибудь время, когда бог еще ничего не создал».

[2] Avicenna, Metaphysik, IX, стр 545

[3] Там же, стр 546

[4] Там же

[5] Там же, стр 547

[6] Там же

Авиценны является материя. Таким образом, по взглядам Авиценны, первый принцип не мог существовать до материи и движения [1]. Только движущаяся материя допускает связь причины и действия. Говорить о первой причине, которая чужда материи и движению, логически невозможно и означает постановку «неразумного вопроса». После этого вывода Авиценна определяет первую причину Вселенной как сущность, бытие которой необходимо. Если первая причина рассматривается как действительно существующая по необходимости, то все должно совпадать: движение, материя, время должны тогда по необходимости существовать одновременно с первой причиной и быть такими же вечными, как она. Иначе первый принцип был бы также подвергнут изменению, которому он, согласно теологической доктрине, истолковываемой и Авиценной, не должен быть доступен [2].

Авиценна обращается к «правильно мыслящему, не помраченному разуму» [3]. Если та сущность, о которой говорят, что она единая и единственная, остается во всех условиях той же, какой была раньше, без всяких перемен, и если она прежде не порождала действия, то и в какой бы то ни было другой момент она не может стать причиной действия [4]. Если же все-таки возникает нечто новое, то это значит, что выступило нечто такое, что прежде не существовало [5]. Однако если возникает такое новое, то это не то отношение, которого ищет Авиценна, ибо оно не отвечает его представлению о первой сущности. Он задает риторический вопрос (о котором мы уже говорили): «Как могло в сущности первосущества выступить нечто новое и из какого действия мог бы этот новый момент произойти?» [6]

По отношению к движущейся материи первое бытие, говорит Авиценна, есть покоящееся, а по численному измерению — единичность, из которой не может произойти какая-либо множественность. Тем самым утверждается наряду с вечностью материального мира невозможность влияния на него со стороны так называемой первой причины, со стороны бога. Мы уже показали, что первая причина, как нечто покоящееся, противопоставлена у Эккарта подобным же образом материальному миру, движущейся материи. Собственные научные исследования приводят Эккарта к результатам, в которых можно обнаружить преемственность по отношению к Авиценне. Пока не было мира, говорит Эккарт, не было также ни «раньше», ни «прежде»; и то

[1] Avicenna, Metaphysik, IX, стр. 547.
[2] Там же, стр. 548.
[3] Там же, стр. 549.
[4] Там же.
[5] Там же.
[6] Там же, стр. 551.

и другое можно вызвать как представление, но представление это будет ложным [1].

Самые важные рассуждения содержатся в четвертой — седьмой аргументациях. Эккарт пользуется вперемежку, иногда не делая различия, выражениями, означающими бытие материального мира и абстрактное бытие первой причины. Вне бытия, говорит он, нет ничего другого и вообще еще чего-либо. То, что является внешним по отношению к бытию, есть ничто и не существует [2].

Сначала Эккарт указывает, что без материального мира бог не обладает местопребыванием, следовательно, не существует. Вне бытия нет ничего. Если в четвертом тезисе Эккарт все-таки говорит, что не может быть ничего вне бога, «то есть вне бытия», то он этим изменяет свое понятие о боге. Материальное бытие имеет у Эккарта несомненный примат, — это почувствовал Денифле своим инстинктом противника. Пантеизм Эккарта и в «Толковании» не продолжает идеалистического учения Платона, но примыкает к философским позициям Авиценны и Аверроэса. Помимо бытия, нет ничего [3]. Шестой тезис звучит категорично: «Надо сказать этим людям, что мир существовал всегда». Ибо не было такого времени, когда мира не было или когда мира еще не было [4].

Можно допустить, развивает Эккарт свою мысль далее, что мир существует извечно, а также что бог не мог его до того создать. Есть, однако, люди, которые думают, хотя это и неверно, что был какой-то малый промежуток или было расстояние во времени и пространстве между одним и единственным Настоящим, «теперь» вечности и сотворением мира. Но это ложно [5].

[1] Meister Eckhart, Expositio, стр. 180 (строки 7—9): «Во-вторых, когда возникает вопрос, где был бог до сотворения мира, нужно признать на основании уже сказанного, что до сотворения мира не было ни «раньше», ни «прежде», если только нет об этом ложного представления».
[2] Там же, стр. 181 (строки 1—2): «В-четвертых, таким [людям] нужно сказать, что вне бога, то есть вне бытия, нет ничего другого и чего бы то ни было. А то, что существует вне бытия, представляет собой ничто и не существует».
[3] Там же (строки 3—4): «В-пятых, не вызывает никакого вопроса, что никогда, то есть по сотворении мира, не существовало чего бы то ни было вне самого [бытия] и помимо самого [бытия]. Ведь каким же образом существовало бы что-нибудь помимо бытия?»
[4] Там же, стр. 181 (строки 5—6): «Но еще нужно сказать этим людям, в-шестых, что мир существовал всегда. Ведь не было времени, в котором не существовало бы мира или когда мир не существовал бы».
[5] Там же, стр. 181 (строки 7—11): «Далее. В-седьмых: можно допустить, что мир существовал вечно и, с другой стороны, бог не мог создать его прежде. Ведь он создал мир в начале нынешней вечности, когда существует сам бог и является богом. Но некоторые имеют ложное представление, что будто бы существует какой-то небольшой промежуток или какое-то расстояние во времени и месте между существующей ныне первоначальной и единой

Бог Эккарта существует лишь вместе с материальным миром, который вечен. Нет времени вне мира, и оно не является таким понятием, которое может быть обособлено как самостоятельное. Вечная длительность представлена в непрерывном вращении неба, в вечном рождении «сегодня» из «вчера»[1].

На своей рукописной копии «Толкования» Николай Кузанский против допущения Эккарта, что мир мог существовать изначально и вечно, написал: «Cave!» («Берегись!»). Он этим признал, что мысль Эккарта еретическая. Нет сомнения, что он ее отверг не столько из естественнонаучных[2], сколько из идеологических соображений. Добавим несколько подробностей, которые на конкретном примере сделают более очевидным антифеодальный смысл тезиса о вечности мира. Николай Кузанский отлично сознавал общественное значение еретических идей, ибо чувствовал вызвавшую их социальную причину. Он опасался, что народ, не находя управы на князей, задушивших его побо-

вечностью и сотворением мира. Ведь это ложно». Таким образом, Эккарт переводит учение о сотворении мира в тезис о вечности творения и бытия. В одном из дальнейших мест «Толкования» цитируется Моисей Маймонид. Эккарт вводит там различение между вечным бытием и невечными, подлежащими процессам становления и уничтожения вещами. В согласии с Маймонидом, здесь признается сотворение из ничего отдельных вещей и Вселенной. В позднейших частях «Толкования» есть ряд обычных неоплатонических формулировок, противоречащих другим размышлениям, за которые Эккарт брал на себя ответственность (см. там же, стр. 277 и др.). На стр. 247 Эккарт упоминает о сотворении мира из ничего в связи с чудесами, о которых рассказывает библия. «Воистину, — с явным скепсисом замечал Эккарт, — весь мир был бы изумлен, если бы кто-либо смог в мгновение ока создать дерево, каким мы его описали (со множеством ветвей, листьев, цветов и плодов), хотя бы даже из его семени».

[1] Meister Eckhart, Expositio, стр. 181: «...бог приказал, чтобы время непосредственно началось с той самой эпохи, которая является самой вечностью или нынешним [периодом] вечности, так чтобы время и вечность представляли собой как бы нечто непрерывное и взаимно примыкающее друг к другу, то есть чтобы время всегда и вечно проистекало от [начала] этой эпохи, подобно тому как сегодняшний день непрерывно проистекает от вчерашнего и вращение неба происходит от вчерашнего к сегодняшнему без какого бы то ни было изменения и остановки посередине».

[2] Болтинг приписывает Николаю Кузанскому первую с греческих времен попытку объяснить мир на основании научных принципов. Он якобы был провозвестником закона инерции и в 1436 году заявил, что Земля движется. Болтинг заключает: «Мистицизм Эккарта дал свои плоды в философии его соотечественника Николая Кузанского и укрепил у Бруно его собственную склонность к мистике» (W. Boulting, Giordano Bruno, London, 1914, p. 30—31). Влияние Эккарта на Николая Кузанского Болтинг отмечает правильно; дальнейшее влияние на мужественного защитника теории Коперника, на Джордано Бруно, и даже связь между ними более сомнительны. Болтинг не знает, какие источники действительно повлияли на натурфилософские взгляды Николая Кузанского. Ничем не обосновано и смелое утверждение, будто до него, со времен греков, не было ни одной попытки научно объяснить мир.

рами, уничтожит их[1]. В Чехии Николай видел гуситов и понимал значение их движения. Он заклинал князей прекратить их противоречащие справедливости и законам действия и пытался возвратить «богемцев», то есть чешский народ, в лоно католической церкви[2]. Бриксенская книга кардинальской корреспонденции убеждает и в его тесной экономической связи с феодальным обществом. «Большая часть этих писем посвящена делам, касающимся имений, находящихся в ленной зависимости от Бриксенской епархии. Николай повелевал лишить святых таинств некоторых ленников, если они будут и далее медлить с уплатой налога («Kuppelfutter»). Он приказывал при своих объездах епархии докладывать ему до мелочей обо всем, что относится к исполнению феодальных повинностей ленниками, и большую часть дел решал сам. Сеньоральной стороне своих епископских обязанностей Николай Кузанский придавал большое значение[3]. Отто Каррер, опираясь на известную ему Трирскую рукопись с замечаниями Николая Кузанского на полях, утверждал, что Николай не переставал сомневаться, можно ли видеть во взглядах Эккарта оппозицию против католических догм[4]; но ведь нельзя же основываться только на этой рукописи. В своей «Проверке корана» («Cribratio Alkoran») Николай Кузанский в качестве кардинала и церковно-политического деятеля превращает Авиценну в тайного христианина[5] — совсем так же, как он закрывает глаза на еретический элемент у Эккарта. При этом «исправлению» и у Авиценны, и у Эккарта подвергаются их взгляды на главные проблемы. У Авиценны Николай Кузанский изымает детерминизм и естественные законы[6], последовательное развитие которых мы отмечали у Эккарта в учении о вечности мира, вечности творения и становления. А ведь именно принцип вечности материального мира объединяет

[1] Nicolaus von Cues, De concordantia catholica libri tres, Paris, 1514, l. III., c. XXX, fo. LXX.

[2] Nicolaus von Cues, Briefe ad Bohemon. При этих условиях неправильно называть Дунса Скота «героическим философом и теологом», как это считает нужным делать Т. Сотрон. Термин «героический» здесь употреблен, очевидно, в том смысле, который в него вложили фашисты (Th. Sotron, Duns Scotus, der Lehrer einer heroischen Philosophie und Theologie, в «Wissenschaft und Weisheit», 3 Jahrg., Freiburg i. B., 1936).

[3] Так же судит о книге Бриксенских писем Николая Кузанского (изд. Ф. Гаусмана, Гейдельберг, 1952) М. де Гандильяк (см. «Revue d'histoire ecclesiastique», t. XLIX, Louvain, 1954, p. 212).

[4] O. Karrer, Um Meister Eckhart, в «Literarische Berichte aus dem Gebiete der Philosophie», H. 17—18, 1928, S. 54—56.

[5] G. Hölschner, Nicolaus von Cues und der Islam, в «Zeitschrift für philosophische Forschung», Beutlingen, 1947, S. 269.

[6] E. Gieson, L'esprit de la philosophie médiévale, цит. изд., т. II, стр. 50—51: «В корне убивая самый детерминизм Авиценны, Дунс Скот доказывает, что создания божьи, далекие от того, чтобы произойти от первой причины в силу естественного закона, не могли бы иметь о ней сколько-нибудь ясного понятия без вмешательства свободной воли бога».

в одно целое отдельные составные части мировоззрения Экарта, материалистические по происхождению.

Эккарт различает далее в своем мире производящее и произведенное[1], причину и то, что явилось следствием. Но в существе своем они равны и совмещаются во времени. Произведенное как следствие должно быть тем же, что и причина[2]. С другой стороны, с самого начала, поскольку было одно, всегда должно было быть и другое[3]. Нет никакого сомнения, что и здесь речь идет о вечности материальных вещей.

Единство причины и того, что ею произведено, означает исключение первой причины, обособленной от мира. Причина становления помещается тем самым в материальный мир как таковой. Становится ясным значение, которое она имеет в уничтожении и становлении. Эккарт считает материю той первоосновой природы, в которой еще нет внутренних различений. Он усваивает, таким образом, одну из мыслей Аристотеля, получая ее от арабско-латинских преемников греческого философа[4] (на что указывает Кох, один из издателей «Толкования»). В комментарии к соответствующему месту из Аристотеля Аверроэс трактует проблему об отношении материи и формы. Он рассматривает связь единой материи с многообразием индивидуальных вещей в материальной действительности[5]. По Эккарту, различие между единичными вещами происходит путем восприятия материей различных единичных форм. В том же смысле говорит Эккарт и о различении вещей посредством их актуального становления.

Форма, присоединяющаяся к материи и обусловливающая различие между вещами, находится внутри самой материи, как возможность возникновения и изменения. Сущностная форма также таится в недрах, в самой средине, в сердце материи, именно в ее сущности, ибо сущность материи — ее потенция[1]. Сущностная форма материи становится доступной познанию в различии отдельных вещей, обнаруживающемся благодаря изменению[2]. В том, что Эккарт относит возможность изменения вещей к качествам материи, также видна его родственность Аверроэсу.

В материальном мире господствует непрерывное движение, воздействующее на чувства и воспринимаемое органами чувств. Эккарт исследует поэтому формы существования материи[3]. Он рассматривает те изменения, посредством которых вещи возникают и достигают бытия[4]. Он определяет движение как форму, находящуюся в течении[5], как текучую форму. Изменение — это путь, ведущий к форме, путь, причастный к форме и заранее дающий возможность ее предчувствовать[6]. В ходе всякого процесса становления неоформленное и несовершенное становится оформленным и совершенным[7].

Для материальной действительности завершенность есть лишь переходное состояние к новому становлению и разрушению. Поэтому Эккарт так настоятельно подчеркивает во вступительных разделах «Толкования», что начало, рождение, возникновение всегда были и будут[8]. Прошедшее он определяет как вечно незаконченное; у него нет, таким образом, «первоначала» — становление выдвигает все новые начала. Не то, что закончено, важно для Эккарта, а незаконченное, вечно способное обновляться. В этом смысле он цитирует Аристотеля: «...ибо движение есть действительность незаконченного»[9]. Тем самым движение определяется как действительное, а признак движения — как изменение формы. Если рассматривать форму как

---

[1] Meister Eckhart, Expositio, стр. 115 (строка 1): «...уже существует природное различие по виду между производящим и произведенным».

[2] Там же, стр. 117 (строки 1—3), стр. 116 (строки 1—2): «...далее, в-пятых, следует, чтобы все созданное создавалось бы самой причиной и было бы создано с помощью следствия. Правильно то, что причина и следствие — едины». «Далее, в-третьих, необходимо, чтобы следствие, так как оно заключено в причине, представляло бы собой то же самое, что и причина, о чем и было сказано вначале».

[3] Там же, стр. 116 (строки 9—10): «В-четвертых, необходимо, чтобы сначала, где было одно, всегда было бы и другое».

[4] Там же, стр. 87 (строки 3—4): «Ведь сама материя является основанием природы, в котором нет никаких различий, как говорит философ»

[5] Averroes, Metaphysik, I, 30D: «Но все различает деятельность». В том же комментарии Аверроэс уточняет взгляд на материю и форму как на единство, споря против утверждения, будто, согласно 10 категориям Аристотеля, форма входит в материю извне: «Ясно, что этот принцип никоим образом не должен находиться в числе десяти категорий некоего [философа], так как, если бы он был в какой-нибудь из них, тогда он существовал бы раньше того, как был создан им».

[1] Meister Eckhart, Expositio, стр. 122 (строки 12—14): «...форма субстанции как бы скрывается в неизвестности, в тайниках, в глубине, в сердце материи, то есть в самой сути материи; ведь сама субстанция материи — это ее потенция».

[2] Там же.

[3] Там же, стр. 120 (строки 3—4): «.. они явно обнаруживают особенности самих форм субстанции в материи и моральных свойств в душе».

[4] Там же (строка 1): «... они указывают на природу изменения, посредством которого вещи создаются и достигают бытия».

[5] Там же, стр. 121 (строки 2): «...ведь движение — это сама форма, находящаяся в текучем состоянии».

[6] Там же (строка 1): «Изменение — это путь, ведущий к форме, то есть путь, причастный к ней и познающий самую форму».

[7] Там же, стр. 120 (строки 7—9): «Первый [путь] заключается в том, что изменение и рождение находятся в таком же соотношении, как «двигаться» и «быть подвинутым», «делаться» и «быть сделанным», подобно тому как неоформленное и несовершенное [находится в соответствии] с формой и совершенным».

[8] Там же, стр. 9 (строка 1). Термин «concreatum» означает соответственно у Эккарта приблизительно то же самое, что и «coaeternus» — единство материи и формы, заключающее в себе вечно творящее начало.

[9] Там же, стр. 120 (строка 9).

текучесть, она всегда должна подвергаться изменению, ибо в этом ее существенное состояние: «В IX книге «Метафизики» говорится: не находится в движении то, что не было приведено в движение»[1].

Однако мы видели уже, что форма не самостоятельна, а заключена в материи. Поэтому движение, форма, материя составляют единство материального мира. Подлинный бог Эккарта — это вечно обновляющаяся причина. Она «бог для того, что от нее произошло», ибо последнее получает свое бытие от нее, благодаря ей и в ней[2]. Однако движение в природе имеет направление. Эккарт различает несовершенное и совершенное. К несовершенному относятся изменяемое и временное, подлежащее разрушению; возникновение нового, generatio, Эккарт причисляет к совершенным процессам. В природе к ним принадлежат: бытие, возникновение, неизменность, вечность, дух, простота, бесконечность. Разум делает их доступными познанию[3]. Как мы видим, исследование движения приводит к появлению элементов диалектики. Разумеется, естествознание не могло играть решающей роли в определении характера мышления Эккарта, а также практики и самосознания его современников. Общественное развитие настойчиво требовало ответа на вопросы, которые оно ставило, и толкало Эккарта к выработке взглядов, ставших в противоречие с господствующей идеологией. Учение о приобретении божественной формы человеком получает поэтому общественный смысл. Это средневековая формулировка для обозначения своего рода естественного равенства людей. С помощью немногих бывших в его распоряжении знаний, унаследованных от прошлого, Эккарт попытался подкрепить это убеждение рациональным обоснованием: путь к «приобретению божественной формы» — это созерцание неизменного единства. Формально Эккарт заимствовал эту мысль у Августина[4]. Абстрагирование от многообразия вещей, посредством которого душа приближается к познанию, ведет, подобно «приобретению божественной формы», к теории отражения. Эккарту в данном случае важнее всего общественный, антицерковный смысл теории[1]. Она отражает его эпоху, тенденции развития всей средневековой Европы, перед которой стояла задача разрушить освященный свыше авторитет феодализма[2]. Отражение в сознании должно, по воззрениям Эккарта, сообщать нам конкретное знание. Говоря о созерцании, он и его хочет понять рационально. Самого по себе мистического созерцания недостаточно. Эккарт высказывает тонкое замечание: нужно знать, что вера и созерцание, или совершенное познание, относятся друг к другу, как мнение и доказательство, то есть как несовершенное к совершенному[3]. Для того, что может дать созерцание, верен библейский текст: «Знание наше несовершенно, и мудрые слова наши несовершенны. Придет же совершенное, и прекратится тогда несовершенное» (Коринф., 13,9)[4]. При этом вера, если она движется в правильном направлении, может быть также путем и ступенью к подлинному познанию[5]. Но совершенное познание, противопоставляемое Эккартом голому мнению, происходит из познавательной способности разума. К ней предъявляется требование — отражать вещи так, как они есть. Эккарт отмечает важную сторону процесса познания: «Во-вторых, нужно заметить, что, если бы вид, то есть образ, посредством которого вещь наблюдается и познается, был бы отличен от самой вещи, эта вещь никогда не могла бы быть познана с его помощью или в нем самом. И, наоборот, если бы вид, то есть образ, был полностью неотделим от вещи, то для познания он не имел бы никакого значения»[6]. Абстрагирование от многообразия вещей совершается, по Эккарту, посредством гносеологического размышления. Отражение означает в общей форме: «Чем совершеннее и возвышеннее разум, тем больше воспринимает

---

[1] Meister Eckhart, Expositio, стр. 121 (строка 5).

[2] Там же, стр. 115 (строки 13—15): «Бог — всегда причина своего следствия, то есть оно имеет свое бытие от него, через него и в нем».

[3] Там же, стр. 155 (строки 8—15): «Из этого ясно, что в природе все, что относится к области несовершенного, то есть становление, изменение, переход, время, телесное, деление, разрушение, число, многое (множество) и другое такого же рода, — принадлежит [учению] Моисея и Ветхому завету, — ведь время сделало завет «ветхим», как говорит философ, — но еще не [учению] Христа, сына и истине. А их противоположность — это бытие, возникновение, неизменность, вечность, дух, простота, неразрушимость, бесконечность, единое, то есть единство. Таким же образом судят и о действиях, предшествующих субстанциальной форме в материи, и о действиях, следующих за самой формой в естественных вещах».

[4] Там же, стр. 99 (строки 2—3): «...Августин говорит так: в делах природы мы порицаем все, что отходит от единства и стремится к несходству с ним».

---

[1] M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. I, 3. Aufl., Tübingen, 1934, S. 258. Макс Вебер обращает особое внимание на антицерковный характер образа мыслей Эккарта. Он пишет: «Если уж сам Мейстер Эккарт иногда открыто ставил Марту выше Марии, то случалось это, конечно, потому, что для него свойственное мистику пантеистическое ощущение бога было невозможно без полного отказа от всех главных моментов европейской религии и веры в сотворение мира».

[2] Там же, стр. 138: «...играло роль также, при всем аскетизме, своеобразное антиавторитарное настроение «среднего духовенства».

[3] Meister Eckhart, Expositio, стр. 130 (строки 9—10): «Ведь нужно знать, что «верить» и «видеть», то есть познавать в совершенстве, находятся в таком же соотношении, как мнение и доказательство, то есть несовершенное и совершенное».

[4] Там же, стр. 130 (строки 11—13).

[5] Там же, стр. 131 (строки 3—4): «Следовательно, «верить» и «вера» являются как бы движением и становлением к бытию сына».

[6] Там же, стр. 162 (строки 8—10)

он обобщенных, немногочисленных, то есть менее разделенных понятий»[1].

Под отображением Эккарт разумеет не зеркальное отображение единичного, а охват существенного. Общие понятия, универсалии, отбрасывают многие особые черты наблюдаемого предмета. Зато они отображают его главные свойства. Чтобы лучше объяснить научную сторону процесса познания, Эккарт приводит даже примеры из естествознания. Он называет три типа связи, по которым в телесном мире одна вещь может предвещать другую и воплощать в себе причинную зависимость, иногда основанную на многих причинах сразу. Эккарт приводит как пример гипотезу о причине, производящей бурю. Он сравнивает явления, сопровождающие ураган, с теми, что наблюдаются, когда рубят лес. Можно видеть издали падение дерева и предсказать звук от этого падения, прежде чем он достигнет слуха. Следовательно, когда некие явления проявляют себя одновременно, имея при этом различные причины и следствия, одни замечаются ранее других, «ибо органы чувств воспринимают с неравной скоростью». То, что верно для чувств вообще, особенно приложимо к свойствам силы воображения и разума»[2].

Познание заключается прежде всего в нахождении причин. Если они обнаружены, можно сказать нечто о вещах, прежде чем они появятся, ибо они подчиняются закономерностям. На этом, замечает Эккарт, основаны прогнозы врачей[3].

Сюда относится изменение в самочувствии больного в зависимости от перемен погоды,— Эккарт ссылается здесь на наблюдения Авиценны[4]. Исследование общих принципов посредством умозаключений предполагает наличие дисциплинированного ума. Разумные преуспевают в этом быстрее, чем тяжелодумы[1].

Лишь на третье место Эккарт ставит инстинктивное познание. Цитируя отрывки из Овидия и Цицерона, он показывает, что инстинкт также имеет значение, которым нельзя пренебрегать. По Эккарту, и душа также не существует нигде помимо материи. Материя и душа, правда, весьма различны качественно, но они всесторонне воздействуют друг на друга и неразрывно связаны, ибо: «Плоть и душа соединяют в себе свои идиомы, то есть их своеобразие, выражения и язык, так что нельзя сказать, что есть душа, но она не чувствует и не мыслит, но говорят, что все вместе существует, чувствует и мыслит и благодаря душе, и благодаря плоти,— и об этом говорится в I книге «О душе»»[2]. Восприятие и мышление, следовательно, являются функцией материального бытия. О градации этих сторон Эккарт говорит, что среди сущего на первой ступени стоит то, что лишь существует. На второй ступени стоит живущее, на третьей ступени стоит человеческий разум[3]. Человеческое сознание следует за бытием и означает восхождение на высшую ступень. Это человеческое сознание способно познавать. Для этого, утверждает Эккарт, вразрез с другими теологическими концепциями, то есть основными тезисами феодальной церкви, человек не нуждается в божественном соизволении. Познание, говорит Эккарт, доступно каждому человеку, родившемуся на свет[4]. Поэтому для человека как разумного существа познание есть акт независимый. Он есть функция живой материи человеческой природы. Она в соответствии с его возможностями открывает человеку дорогу к высшему, что мыслит его разум. Она делает его равным где-то вне мира находящемуся богу.

---

[1] Meister Eckhart, Expositio, стр 162 (строки 2—3)

[2] Там же, стр. 226 (строки 5—14): «.. Во-первых, эти вещи имеют одни и те же причины. Вследствие этого мудрый человек, наблюдая одно, совершающееся в его присутствии, знает, что существует другое, хотя оно и отсутствовало бы на месте и во времени Например: распад облака является причиной молнии и грома. Следовательно, видя молнию, можно предсказать гром И таким же образом раскалывание или рубку дерева можно видеть издалека и заранее предсказать звук удара, прежде чем он дойдет до слуха И об этом же говорят оба приведенных выше примера из Августина и там же из Туллия Таким же образом бывает и во многом другом: при том, что совершается одновременно или имеет одни и те же причины, одно определяется раньше другого в соответствии с различием воспринимающих органов чувств, как было сказано о зрении, слухе, но еще более о воображении и восприятии»

[3] Там же, стр. 226 (строки 15 и далее): «Второй способ, сходный с уже названным, заключается в том, что вещи существуют в своих причинах раньше, чем в самих себе, и вследствие этого тот, который наблюдает вещь в ее причинах, может с помощью их заранее предсказать (эти) вещи раньше, чем они произойдут. Таким образом и врачи делают свои предположения».

[4] Там же, стр 227 (строка 6).

---

[1] Meister Eckhart, Expositio, стр. 227 (строки 11—13): «Ведь таким образом мы видим, что у нас люди с более живым умом воспринимают и видят заключения в общих причинах, которых не замечают люди более медлительные».

[2] Там же, стр. 109 (строки 5—9).

[3] Там же, стр. 71 (строки 4—8): «Но что касается сотворенного бытия, то оно делит все существующее во Вселенной на четыре ступени в числе существующего на первой ступени находится то, что только существует, на второй — то, что живет, на третьей ступени — человеческий разум, на четвертой ступени — разум ангелов, если только существует какой-нибудь другой [разум], свободный и отделенный от материи и ее отражения». О четвертой ступени, на которой дух беседует с ангелами, Эккарт говорит весьма условно, считая, что еще надо выяснить, что́ это за духи, которые свободны от материи и образа.

[4] Там же, стр 82 (строки 8—9): «Ведь человек — это животное, наделенное разумом, который до сих пор освещает каждого человека, хотя не каждого человека он может осветить».

Эккарт спорит против тех, кто ищет разности там, где нет величин[1]. Другие полагают, что «лишь из милосердия божия, лишь из потустороннего мира льется свет». Эккарт утверждает, что всякое совершенство, прежде всего само бытие, есть свет и корень любого совершенства[2]. Если Эккарт и говорит о божьей милости, то лишь в том смысле, что она заключается в способности любого человека, без различия, добиться знания. В библейском стиле, свойственном времени, он выражает эту мысль так: «Он дал им способность стать сыновьями божьими» — и еще: когда мы, не укутывая в покровы лицо наше, созерцаем бога во всей его славе, мы превращаемся в его образ, переходя от великолепия к великолепию[3].

Доказывая возможность абсолютной эмансипации человека, Эккарт мыслит в духе материалистической теории познания. Он исходит из познающей способности человека, приспособленной к восприятию свидетельства чувств. Содержание получается от предмета, на который направлен акт познания и бытие которого человек способен «воспринять», то есть познать[4]. Для такого познания предмета нет необходимости принимать во внимание особенности того, кто является носителем познающей способности. Если эта способность наличествует, она воспринимает сущность наблюдаемого предмета, который не испытывает влияния со стороны наблюдающего субъекта и его особых свойств. Эккарт, ссылаясь на Аристотеля, отмечает, что и в живых существах чувства и чувственно-воспринимаемое тождественны в процессе осуществления[1]. Со всей наивностью и здоровым оптимизмом мировоззрения отважного борца против реакции Эккарт убежден в познаваемости всех вещей, хотя тогда было еще очень мало предпосылок для того, чтобы попытаться действительно познать мир. Эккарт распространяет тезис о познаваемости мира также на то, что по своей общественной функции включает в себя именно принципиальную непознаваемость. Если воспринимающая способность человека обращена на материальный предмет, восприятие дает полное познание предмета. Если же сознание человеческое обращается к богу, способность постигнуть его сущность в равной мере остается в силе. Эккарт исходит из предпосылки, что познание дает власть над познанным предметом и обогащает прирожденные способности человека; ему представляется, что то же должно быть верно для познания, если оно обращается в сторону комплекса, отделенного от земной жизни и тщательно охраняемого церковью.

Философские построения Эккарта являются, таким образом, теоретическим средством реабилитации человека и его интеллекта. Подрывается вера человека в свою извечную подчиненность, — вера, которую церковь веками прививала народным массам[2]. Эккарт убеждает в том, что у него есть разум, а значит и социальная сила. Они принадлежат человеку от рождения, и он может ими пользоваться без посредничества церкви

---

[1] Meister Eckhart, Expositio, стр. 81 (строки 7—9): «Первая причина заключается в том, что они воображают, будто вещи одновременно в равной степени и непосредственно не находятся у самого бога, и они ищут противоречий там, где их нет, то есть опосредствованное — в непосредственном, разность — там, где нет величин».

[2] Там же, стр. 81 (строки 10—12): «Вторая причина и второе ложное представление заключаются в том, что они думают, что существует единственная милость — свет, так как всякое совершенство, в особенности само бытие, есть свет и корень всякого совершенства, изливающего свет».

[3] Там же, стр. 90—91 (строка 6): «Но всякий раз, как они принимали его, он давал им способность стать сыновьями божьими, тем, кто верит в имя его: это те, которые рождены не из крови, не из желания плоти и не из желания человека, но от бога». «Для объяснения этого и многого другого нужно отметить в писании четыре [положения]: во-первых, что плод воплощения во плоть Христа, сына божьего, является первым, что человек существует благодаря усыновлению и что он сам существует благодаря природе, в соответствии с тем, что здесь говорится: «Дал он им способность стать сыновьями божьими» и [Коринф 3]: «Мы же все открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу господню, преображаемся в тот же образ от славы в славу». Второе — это то, что все воспринимающее и причастное существует как бы в обнаженном виде и только в пассивной потенции, в соответствии с тем, что сказано здесь: «Всякий раз, как они принимали его».

[4] Там же, стр. 18 (строки 1 и 2), стр. 162 (строки 8—12): «...свет во мраке — это знание, подкрепленное опытом, знание в образе и через образ... во-вторых, нужно отметить, что если вид, то есть образ, с помощью которого вещь наблюдается и познается, представлял бы нечто отличное от самой вещи, то эту вещь никогда нельзя было бы познать с его помощью и в нем самом. Например, если вид, то есть образ, был бы совсем неотделим от вещи, то для познания не нужен был бы и образ. Следовательно, нужно, чтобы было единство, но не один: едино, чтобы познавать с его помощью, не один, чтобы он не оказался совершенно бесполезным для познания».

[1] Meister Eckhart, Expositio, стр. 91 (строки 5—10): «Третье — это то, что пассивная, то есть воспринимающая, потенция и в общем, и в природе воспринимает все свое бытие с помощью того, что представляет из себя эта потенция, от объекта и только от него самого, но от своего субъекта не более, чем от другого какого-нибудь чужого субъекта. Но еще она воспринимает то же самое бытие, которое свойственно объекту, поскольку она является потенцией. И именно об этом говорит философ: в действительности чувство и чувственно-воспринимаемое являются тождественными не только в существах, отделенных от материи, но и в телесном».

[2] В учении об интеллекте, как мы знаем, выразился рост общественного самосознания низших классов. Пропасть, разделяющую классы, наглядно показывает в одном замечании исследователь средневековой немецкой литературы «Понятие чести, — пишет он, — полностью слилось с понятием богатства. Чтобы быть причисленным к тем, кто имеет отношение к этому понятию, необходимо обладать собственностью. Щедрость, тароватость («milte») проявляются не бескорыстно... а затем, чтобы привязать к себе одаряемого. Бедняк, неимущий не имеет права на уважение: он «eigenschalch» — «крепостной», или «зависимый», — собственность другого человека» (E. Kober, Untersuchung zum gelebten Raum in der mittelhochdeutschen Dichtung, Zürich, 1950, S. 54).

или случайно павшего на него благоволения божьего. Этим преодолевается в сознании дистанция между народом и господствующими классами, которая стала уже привычной в антагонистическом классовом обществе. Где учение Эккарта приобрело большое влияние, там классовые бои начались раньше и были интенсивнее, чем в других местностях, — так было, например, в рейнских городах, в Лотарингии и Фландрии. В северо-западных областях и в средней полосе Франции еще целым столетием раньше антифеодальная классовая борьба сопровождалась распространением сходных учений.

В «Толковании евангелия от Иоанна» Эккарт решительно говорит: «Слово, мысль принадлежат к разумным способностям, свойственным человеку, ибо человек — это разумное живое существо и жизнь рода человеческого (определяется) искусством и разумом, как сказано в I книге „Метафизики“» [1]. Поскольку человек есть разумное живое существо, он не должен оставлять без употребления свой разум: «Разуму свойственно брать свой предмет не таким, каким он существует для себя, то есть как целое, совершенное и доброе, но в произведших его причинах» [2]. Разум не только высказывает общее моральное суждение о том, что наблюдает, — он способен идти дальше вглубь. Ведь это «особое свойство человека и его разума — познавать вещи в их происхождении» [3]. Средством к этому служит понятие. Понятие принадлежит разуму, а разум обладает свойством расчленять то тождественное, которое образует единство в природе и бытии, схватывать его различными понятиями. Ему удается благодаря этому установить порядок различенного им, — что произошло из другого или было прежде другого [4]. Отсюда Эккарт делает вывод, что «мы должны быть в делах своих разумны и следовать советам и велениям разума, от которого и зачинается дело» [5]. «В начале было слово», — цитирует Эккарт и разъясняет: следовательно, в начале был разум. Чтобы подкрепить это свое толкование, он приводит целый ряд доказательств. «Да будет служение ваше разумно», — находит он слова в «Послании к римлянам» (12,1). В «Первом послании апостола Петра» (2, 2) говорится о «разумных и беззлобных». В конце концов Эккарт заключает: «Что совершается согласно разуму, то совершается во благо, совершается справедливо, и это хорошо» [1]. Разум указывает нам доброе. Если в священном писании сказано «без него не было ничего», то Эккарт так разъясняет это место: «без него» не может значить ничего другого, кроме того, что «без разума не возникло бы ничего» [2]. Что совершается против разума, то греховно и ничтожно, суетно и пусто. Свершающееся в согласии с разумом, будь то в нас самих или во всех, исходит, по Эккарту, от божества. В этом рассуждении о разуме мимоходом разъясняется, что именно означает в словоупотреблении Эккарта «ничто»: ничтожно все то, что не выдерживает критики разума. Перед нами типичное просветительство.

Продолжая свое толкование евангелия от Иоанна, Эккарт отмежевывается от тех воззрений, по которым материя, в духе Плотина, есть производное, эманация идеи. Мы говорим о взглядах Эккарта в их главной, основной формулировке. Защищаясь, он возвращается к ней и цитирует большой «Комментарий» Аверроэса к XII книге «Метафизики» Аристотеля. Человеческий разум, по словам Эккарта, заставляет возникнуть во всех наших чувствующих или мыслящих способностях познавательный образ. Действительно, видимое и увиденное тождественны и в то же время различны. Отражение в духе творится и образуется предметом, находящимся вне духа, в противном случае — и именно здесь Эккарт ссылается на Аверроэса — «очи-

---

[1] Meister Eckhart, Expositio, стр. 10 (строки 1—4 и 11—13): «В-десятых, нужно сказать, что разум является своим собственным объектом, то есть разумно познаваемым восприятием не «в себе» как каким-то всеобъемлющим совершенством и благом, но восприятием, основывающимся на своих собственных началах. И это то, о чем говорится: «...в начале было слово» и затем «и это слово в начале был бог»... В-тринадцатых, слово, то есть разум, относится к области разумного, свойственного человеку. Ведь человек — это животное, наделенное разумом, и «жизнь рода человеческого определяется искусством и разумом», как сказано в I книге „Метафизики“».

[2] Там же, стр. 10.

[3] Там же, стр. 16 (строка 3).

[4] Там же, стр. 27 (строки 8—11): «Понятие относится к области разума, которому свойственно воспринимать одно за другим и с помощью другого понятия и различать то, что едино в природе и бытии, располагать по порядку любым способом, то есть таким, что одно находится раньше другого или одно произошло от другого».

[5] Там же, стр. 42 (строки 4 и далее).

[1] Meister Eckhart, Expositio, стр. 42 (строки 4—14): «Ведь нас учат, что труд наш должен быть разумным и согласовываться с писанием и разумным порядком, причастным к труду. Ведь он сказал: «В начале было слово», то есть разум; «да будет служение ваше разумно» [Рим. 12] и «разумны без лукавства» [Петр. 2, 2]. И Дионисий в главе 4 «О святых людях» говорит, что человеческое благо — это то, что совершается согласно смыслу бытия, а зло — это то, что совершается помимо разума». В I книге «Метафизики» говорится, что «жизнь рода человеческого определяется искусством и разумом». И именно об этом говорится в псалме: «говорят многие: кто указывает нам благо?» И в ответ: «раскрылся над нами свет лика твоего, господи», как будто этим он говорит: «разум, который раскрылся нам в лике божьем, и это то, что указывает нам благо. Ведь то, что совершается согласно разуму, совершается во благо, совершается справедливо и является благом».

[2] Там же, стр. 46 (строки 7—9): «В-четвертых, без него, то есть без разума, не свершилось ничего, так как все, что совершается помимо разума, греховно, ничтожно, суетно и пусто. То же, что совершается согласно разуму, идет от бога, делается ли это в нас самих или во всем».

щение души было бы тем же самым, что и очищение вне души»[1].

По поводу этого рассуждения Эккарт еще раз отмечает, что под выражением «человек» понимается разумная природа в самой общей форме. Он приводит цитату из Порфирия (род. 232 — ум. 304), где сказано: «Ибо разумны мы и боги»[2]. Хотя всем людям присущ разум, они в различной степени обладают способностью его применять[3]. Этот процесс применения осуществляется через посредство чувственно воспринятых образов; простой ум получает их и делает достоянием активного интеллекта. Крист и Кох находят, что здесь Эккарт близок к Александру Афродизийскому, чьи мысли весьма подробно разбирает Аверроэс в своем комментарии к III книге «О душе»[4].

Освоение действительного разума совершается — эту мысль Эккарт взял у Александра — «на основе многих актов мышления». Этот процесс входит в учение Эккарта о приобретенном разуме[5]. Повышение умственной деятельности достигается, таким образом, не по милости божьей и не само по себе автоматически, а с помощью упражнений ума. Упражняется он на вещах. Достигая познания, разум усваивает себе то, «что присуще вещи» и что «стало ясным в предметах чувственного познания»[6]. Если же разум пытается примыслить к вещам то, что им чуждо, то это путь к заблуждению, уводящий от познания. Приводя примеры чувственно познаваемых предметов, Эккарт еще раз говорит о взаимоотношении интеллекта и материи. Для познания, желающего усвоить, «что̀ присуще вещи», нет ничего тайного, что не могло бы стать явным. Подобно тому как человек может быть равным богу, так же и интеллект человека не ограничен какими-либо пределами. Эккарт ссылается прежде всего на Авиценну, далее называет «источник жизни» Авиценброна, снова возвращается к Авиценне, затем опирается на Платона, чтобы доказать свои положения, явно противоречащие учению Платона об идеях, и, наконец, приводит две евангельские цитаты из Матфея и Луки, гласящие, что «нет ничего тайного, что не стало бы явным»[1].

Как и Авиценна, Эккарт наделяет разумом все живые существа. Собака, пчела, паук не обладают, правда, интеллектом в человеческой его форме, но часть интеллекта присуща и им[2]. Тем самым интеллект проявляет связь различных ступеней своего развития с органической жизнью. Следуя Аверроэсу, Эккарт лишь указывает на третью ступень познания, которая не имеет ничего общего с разумом и осуществляет себя помимо него. Речь идет о дремлющем и скрытом от внешних чувств[3]. Более подробно этим Эккарт не занимается, хотя таким силам «мудрецы» приписывают «природный дар пророчества и предвидение грядущего»[4].

Используя тезисы Авиценны, Эккарт разъясняет, каким образом одни вещи могут служить указанием, относящимся к другим вещам, и в соответствии с уровнем науки своего времени приводит практические примеры[5], ничего общего не имеющие

---

[1] Meister Eckhart, Expositio, стр. 47—48. Averroes, Metaphysik, XII, 36, c7 1072 α 26—29. Высказывание Аверроэса Эккарт, как и в ряде других мест, взял, по-видимому, у Иордана Кведлинбургского

[2] Meister Eckhart, Expositio, стр. 54 (строки 1—3): «Ориген же говорит, что под словом «человек» подразумевается вообще разумная природа. «Ведь разумны мы и боги», — говорит Порфирий, и слово «человек» обозначает животное, наделенное разумом».

[3] Там же, стр. 72.

[4] Averroes, De anima, III, S. 122 B и далее.

[5] Meister Eckhart, Expositio, стр. 129 (строки 5—10): «Поэтому некоторые философы считали, что деятельный интеллект, о котором они говорили как об отдельной субстанции, соединяется у нас посредством света в представлениях этого деятельного интеллекта, объясняющего и проникающего путем объяснения в наше представление, и, многократно увеличившись, наше познание соединяется с нами и становится формой, так что мы совершаем дела, свойственные этой субстанции, то есть мы понимаем отдельные сущности, подобно тому как они и этот приобретенный разум находятся в нас в соответствии с ними».

[6] Там же, стр. 210 (строки 6—8): «Правильно, что чуждое как бы не приводит [к познанию], но уводит и отводит от познания. Ведь познание вещи происходит на основании собственных [свойств] вещи. Это становится ясным в отдельных случаях на [предметах], чувственно познаваемых».

[1] Meister Eckhart, Expositio, стр. 218—219: «Еще нужно понять, что тот же Авиценна в VIII книге «Метафизики» (глава 6) говорит: «необходимое бытие», то есть бог, «более чем совершенно, так как самое бытие, которое находится в нем, не находится только в нем; напротив, всякое бытие исполнено его бытия, существует и проистекает от него, и само оно чистая благодать». Затем также Авицеброн в книге I, III «Об источнике жизни» говорит следующее: «Природа формы едина с материей, так как материя будет способна воспринять ее» — и ниже: «Это более очевидный знак, что форма начинается от первоначального творца и покорна ему, вынужденная по своей природе посвящать и соединять себя с собственной формой, ибо она находит материю, способную воспринять себя», и «было необходимо, чтобы это действие проникало с помощью всего вплоть до действия, способного воспринимать себя». Таковы слова Авицеброна. Ученые же говорят, что вышние ангелы освещают земное в природе с помощью всего, что они знают. Из ранее сказанного ясны два положения: во-первых, что более высокое в природе объединяется и смешивается со всем своим более низким и при этом «нет ничего скрытого», согласно Авиценне, и нет скрытой ненависти, согласно Платону, и, согласно этому выражению, «нет ничего тайного, что не сделалось бы явным» (Матф. 10 и Лука 12).

[2] Там же, стр. 220 (строки 6—8): «Так и неразумные животные в какой-то мере обладают разумом, например: собака, пчела, паук настолько, что некоторые могли бы подумать, что они имеют разум, то есть интеллект, как говорит Авиценна».

[3] Там же, стр. 222 (строка 17): «Речь идет специально о дремлющем, внешнем и чуждом нашим чувствам».

[4] Там же, стр. 224 (строки 3—5): «Это тот корень, который мудрецы считают природным даром пророчества и предвидения грядущего, а затем Авиценна в VI книге «Естествознания» (часть 4) и Газали в конце своей «Физики» — магией».

[5] Там же.

с идеей о недоступности предмета внешним чувствам. Способность пользоваться своим разумом отличает человека как такового от других живых существ, поэтому «чувства — это служанка, обслуживающая разум»[1]. Чувства и, добавляет Эккарт, страсть не заключаются в разуме. Эккарт обосновывает это различие таким способом, который позволяет ему вновь изложить концепцию интеллекта в прежней форме. Свойственные человеку чувственное восприятие и страсть преходящи. В них нет ничего вечного. Но разум вечен, поэтому разум, или интеллект, стоит выше их[2]. Эта мысль и ее доказательство взяты из одной его латинской проповеди. Тезис о вечности интеллекта изложен здесь так же, как в других текстах. Там же, в конце этой проповеди, есть указание на единство материальной природы и разума. По-видимому, чувственное восприятие превращается в природу интеллекта. Единство того и другого именно и делает жизнь совершенной[3]. Нарушение этого единства Эккарт называет грехом. Разум и чувства должны быть связаны правильным отношением. Если нарушен порядок вещей, интеллект терпит поражение. Порядок же вещей для Эккарта означает главенство ума и разумного воззрения[4]. От них зависит воля человека. Воля руководится интеллектом, который помогает человеку достичь свободы посредством познания[5].

Эккарт ищет надежного значения. Знание свободно от «боязни и мнений»[6], что доказывается тем, что оно имеет корни в «несомненных причинах». И это надежное знание, обладая которым нечего опасаться, что, быть может, верен противоположный взгляд, доступно по преимуществу неученым[1] и беднякам[2]. Эккарт возвращается к этой мысли в различной связи. Он подтверждает свою концепцию ссылкой на пророка Исайю. Денифле отмечает, что в цитированном Эккартом библейском тексте на самом деле ничего не говорится об униженных и смиренных[3]. Но самому Эккарту его убеждения представляются такими естественными, что его мысль незаметно вливается в используемую цитату. Из этого своего общего убеждения он выводит и другие социальные заповеди.

Долг и обязанность человека освободить свое сердце от привязанности к деньгам[4]. В другом месте рабской психологии, заставляющей повиноваться господину, противопоставляется образ мыслей свободного гражданина[5].

Упоминание о свободной гражданственности поясняет, что значит в устах Эккарта понятие «смиренности». С ним не связывается представление ни о покорности, ни о низкопоклонстве[6].

---

[1] Meister Eckhart, Sermones, IV. Kohlhammers-Ausgabe, Stuttgart, S. 128—129

[2] Там же, стр. 132 (строки 1—4): «Относительно чувства и страсти известно, что чувство, поскольку оно такого характера, не наследник вечного царства, так как не имеет в себе ничего вечного, вечен же разум. В соответствии с этим и страсть в собственном смысле гораздо ниже разума, то есть интеллекта».

[3] Там же, стр. 136 (строки 1—7): «Ведь [она] стремится от сил более высоких к более низким таким обильным потоком, что, по-видимому, чувство превращается в природу разума, разум — в образ интеллекта, как написано в книге «О духе и душе»... Тогда и будет совершенная жизнь и полное подчинение материи».

[4] Там же, стр. 158 (строки 7—9): «Грех, который существует в настоящее время, заключается в том, что нарушается порядок вещей и более высокое оказывается подчиненным более низкому, разум — чувству».

[5] Meister Eckhart, Quaestiones Parisiennes, цит. изд., стр. 62 (строки 5—7): «Также выбор — это заключение из решения, чем и является процесс познания, и поэтому корень свободы находится в разуме. Отсюда свобода в первую очередь находится по происхождению в разуме, но по форме — в воле».

[6] Meister Eckhart, Expositio, цит. изд., стр. 17 (строка 6): «Доказательство, то есть силлогизм, помогающий узнавать без боязни и мнений, выводится из собственных начал».

[1] Meister Eckhart, Expositio, стр. 208 (строки 5—10): «В-четвертых, из этого с полной очевидностью следует, что Нафанаил не был избран апостолом ни при первом призвании, ни при последнем. Для этой ступени, то есть апостольства, должны быть избраны совсем необразованные люди, неученые и немудрые в соответствии с этим [изречением]: «Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых», «чтобы никакая плоть не хвалилась перед богом» (Коринф., I) и «ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл то младенцам» (Матф., 11).

[2] Там же, стр. 125 (строки 1—8): «Далее идет следующее: «что освещает всякого человека, приходящего в этот мир?» Ведь «всякого» и даже «всякое» — хотя не все освещается в равной мере и не одним и тем же способом, однако все и всё освещаются. Ведь неосвещение им самим — это небытие, его свет — это бытие. «На что дан страдальцу свет?» (Иов., 3). «Свет», то есть бытие, призывает, чтобы бытие было светом науки. Здесь то, что раньше всех различий в первом выражении «и сделался свет» (Быт., 1), потому что бытие есть свет более ранний, общий и несходный со всеми различиями в себе, «и над кем не восходит светоч его?» (Иов., 25).

[3] H. Denifle, Meister Eckhart lateinische Schriften, цит. изд., стр. 429, 430. Эккарт цитирует Исайю, главу 28, в комментарии in sapientam следующим образом: «Quem docebit scientiam nisi humilem» («Кого он научит мудрости, как не униженного?»). Денифле говорит, что двух последних слов нет в главе 28, стих 9, у Исайи. Перевод этой проповеди на немецкий язык (Денифле относит этот перевод ко временам Сузо) изложен подробнее в целом более лаконичного латинского текста.

[4] Meister Eckhart, Expositio, цит. изд., стр. 205 (строка 10): «Затем, раз приказано человеку, он должен выбросить все из сердца. Ведь бог «видит сердце» (Царст., 16). Освобождение от привязанности к деньгам не должно быть тяжелым сердцу, и, напротив, нет никого, кто хотел бы, чтобы деньги были в его сердце. Ибо, если бы в сердце были деньги, сердце непременно погибло бы».

[5] Там же, стр. 140 (строка 8): «...ведь пассивное повинуется изменяющему как деспоту, то есть как раб господину, а создающему — из почтения, то есть как сын отцу».

[6] В одном из примечаний Кобер приводит (E. Kober, Untersuchung zum gelebten Raum in der mittelhochdeutschen Dichtung, Zürich, 1950, S. 55) отрывок эккартовского текста и подчеркивает коренное отличие его содержания от господствующих церковных взглядов. Противореча иерархически-феодаль-

По-своему интерпретирует Эккарт и понятие праведности и праведных поступков. В схоластических сочинениях эти слова не имеют действительного практического содержания, ибо основываются на школьных условных примерах, иллюстрирующих лишь формальнологическое построение. Не то у Эккарта.

Он пишет: «Захочешь ли знать, совершил ли ты дело свое во господе, взгляни, есть ли дело твое жизнью твоей [ибо сказано]: «За праведность борись, как за душу твою, и до самой смерти сражайся за праведность» (Иисус Сирах, гл. 4, строка 33)... Я хочу сказать: хочешь поступить праведно и мудро, будь равнодушен к жизни своей, и пусть дороже и милее твоей жизни будет тебе, по вышнему слову: «До самой смерти сражайся за праведность». Эккарт добавляет: «Потому святые мученики предпочитали расстаться из любви к богу с жизнью, чем с праведностью» [1].

Чтимые церковью мученики обычно изображаются страдальцами. У Эккарта о них, совершенно очевидно, иное представление, хотя он его не выражает в полную силу. Он пишет: «Святая жизнь назидает большее число людей и в большей мере, чем любые слова. Потому сказано в Книге царств (глава 18, стих 7), что «Саул убил тысячу, а Давид, муж с могучей дланью и прекрасный ликом, — десять тысяч». Иероним пишет в письме своем Фабиоле: «Легче понимают люди, что видят глаза, чем то, чему внимает ухо [1]. Такое толкование резко противоречит квиетистской концепции [2], которую старались прививать низшим классам теологи, служащие высшим классам. Свой пример Эккарт считает более понятным, чем словесное доказательство. Чтобы исключить возможность какого бы то ни было недоразумения относительно того, не упомянуто ли об этом лишь в символическом смысле, Эккарт ссылается на несколько мест из древнеримских авторов, которых меньше всего можно упрекнуть в квиетизме. Он цитирует Горация и Сенеку [3].

Примеры, продолжает Эккарт, даются нам деяниями и учениями [4]. Добродетель человеческая развивается, говорит он дальше, встречая противодействие и противоположность себе. Сила вполне познается в слабости: «В огне ты меня испытал и не нашел во мне ничего злого» (16 псалом, 3 стих). Кто проник в глубь чьего-нибудь духа, тот знает нанесенный ему позор. Эккарт цитирует Ансельма, приводящего в своей «Книге о равенствах» в пример медный посеребренный пфенниг. Бросят его в огонь, не может он винить огонь, что сделал его медным, ибо огонь ответит: «Не я тебя сделал таким, я только открыл, чем ты был в самом потаенном, по слову горшечника: «Сосуд испытывается печью» (Иисус Сирах, 27, стих 6). В самой общей форме: всякая способность отражается и получает, как способность, свое бытие не от своего носителя, но от своего предмета или своей противоположности. Так и добродетель отражается от своей противоположности, почему и сказано: «Любите врагов ваших» (там же, 21, 5, 44) и «Враги человеку домашние его» (там же, 10, 36). Ибо чем больше некто нам противодействует и с нами борется, тем больше обнаруживается наша добродетель, а именно терпение и любовь к богу, эти сожители наши, почему сказано: «Блаженны вы, когда преследуют вас» [5].

ному принципу: «Верующий принадлежит, как подданный, к имению всемогущего господина своего», или еще: «Раб обязан беспрекословно повиноваться небесному своему повелителю», Эккарт пишет: «Человек не должен бояться бога. Об этом нечего много и разговаривать... Человек должен любить бога, как бог любит человека во всем его высшем совершенстве. Между рабом и господином не может быть никогда равной любви. Если уж я раб, то я сыну единородному чужд и неравен». Работа Кобера принадлежит к литературе, возникшей под влиянием Хейдеггера. Но, несмотря на то, что автора в его исследовании интересует лишь «царство внутри нас» (там же, стр. 7, эпиграф), он так же, как Мария Альберта Люккер, дает (в этом случае вполне уместно будет сказать — подсознательно) на редкость верный анализ учения Эккарта с учетом классовых отношений в обществе его времени, явление исключительное в новейшем идеалистическом эккартоведении.

[1] Meister Eckhart, Expositio, цит. изд., стр. 57 (строки 4—14): «...[если] хочешь знать, свершился ли твой труд во господе, посмотри, стал ли твой труд жизнью твоей»; «за праведность борись как за душу свою и до смерти сражайся за праведность»... (Эккл., 4) Я хочу сказать: если хочешь поступать праведно и хорошо, пусть это будет как бы твоей жизнью, пусть это будет дороже и милее, чем твоя жизнь, согласно тому, что уже было приведено выше: «до смерти сражайся за праведность». И если это свершается, труд этот во господе, труд божий и праведный. В соответствии с этим сказано следующее у Матфея: «вознесите ярмо мое над вами», «и обретете вечный покой». Тот вознес над собой ярмо божье, кто возлюбил возложенное от бога больше самого себя, согласно со словами: «пусть он отречется от себя». Поэтому святые мученики предпочитали из любви к богу скорее расстаться с жизнью, чем с праведностью».

[1] Meister Eckhart, Expositio, цит. изд., стр. 57 (строка 15) и стр. 58 (строка 5).

[2] Мария Биндшедлер держится квиетистской интерпретации понятия праведности у Эккарта. Она, чтобы доказать взгляд, противоположный изложенному нами, пользуется не латинскими, но дошедшими до нас немецкими проповедями. В этом контексте понятие «праведности» утрачивает значение, которое оно имеет в латинских сочинениях, служивших основой для проповедей на родном языке, и, воспринятое народными массами, породило широкий отклик (см M. Bindschedler, Eckhart Lehre von der Gerechtigkeit, в «Studia Philosophica», vol. 13, Basel, 1953, S. 61, 71).

[3] Meister Eckhart, Expositio, цит. изд., стр. 58 (строки 5—9): «Гораций говорит: «Медленнее возбуждает душу то, что вошло через уши, чем то, что лежит перед глазами, которым можно верить». И Сенека говорит в «Письме»: «Долог путь через наставления, через пример же краток и успешен».

[4] Там же, стр. 58 (строка 9): «И поэтому «Иисус начал делать и учить» (Быт., 1).

[5] Там же, стр. 64—65: «Поэтому у Матфея (5) сказано. «Любите врагов ваших», и там же: «И враги человеку домашние его». Ведь чем больше кто-нибудь нам противодействует и враждебен нам, настолько больше обна-

В теологической литературе на приведенные места из священного писания опираются придуманные для народа правила — воздавать кесарю кесарево, а во всем прочем пребывать в терпении. Эккарт добавляет к тезису о любви к врагу, что отвращение или ненависть ко злу является порождением любви к добру [1]. И то, и другое — противоположности, которые не просто соседствуют, но взаимно проникают друг в друга [2]. Ибо ненависть к дурному и есть ведь любовь к хорошему [3]; это — одно.

Основываясь на этом, Эккарт рисует образ настоящего человека. Человеком можно признать лишь того, кто скромен и живет земными делами. Быть человеком — это значит жить так, как учит разум, ибо человек — существо разумное [4]. Кроме того, не человек, кто не подчинил себе все низшее [5]. Позднейшая идеалистическая мистика часто пользовалась формулировками, похожими на эти, влагая в них лишь смысл моралистического поучения. Но у Эккарта власть над «низшим» означает господство человека «над всеми живыми существами, движущимися по земле». Христианской любви к ближнему у Эккарта сопутствует ненависть ко всему дурному. Помнящий о своем земном долге человек скромен («смиренен»), ибо разумен, но гордится своими человеческими качествами, позволяющими ему овладеть землей. Каждому человеку дана возможность стать, опираясь на свои природные качества, подлинным человеком [6]. Его делают на это способным разум, деятельность и деятельная связь с землей. Ибо «слово» человек [homo] происходит от слова «земля» [humus]» [1]. Этот вывод, сам по себе ложный, унаследован от старых времен, но у Эккарта, в контексте его размышлений, он получает новый смысл. Вступая в противоречие с косным иерархическим классовым порядком, установленным феодализмом, учение Эккарта разрушает освященные церковью заповеди, поддерживающие феодальные отношения господства и подчинения.

Эккарт считает, что его тезисы соответствуют «святой христовой вере и писанию обоих заветов». Он хочет доказать их правильность «с помощью естественных оснований, приводимых философами» [2]. Но, следуя его методу, нельзя утвердить допущения веры средствами разума. Наоборот, метод этот есть попытка подкрепить руководящие идеи плебейского движения ссылками на библию. При этом Эккарт не прибегает, подобно Сигеру Брабантскому, к учению о двойственной истине. Он заставляет теологию подчиниться философии — и истина остается одна. Догматические тексты излагаются таким образом, что им соответствует то, что писали философы о природе вещей и их свойствах, — тем более, что все истинное исходит из одного источника и одного корня правды, будь то в бытии, будь то в познании, в священном писании и в природе [3]. Во всем, что ни есть во Вселенной, природа представляет собой единство; человек может извлечь из нее лишь единое познание. Теолога Эккарта не страшит, что различные религии приходят к различным мыслям. Следовательно, то, поясняет он, чему учат Моисей, Христос и Философ, — все это одно и то же; различаются же, по виду и роду, как вероятное, допустимое или возможное и истина [4]. Иудейство ставится Эккартом в один ряд с христианством. Различия между религиями вообще настолько несущественны, что и эти две религии вопреки различному своему облику являются в качестве «допущения или возможности» одной и той же, притом низшей, формой познания. Им обеим противопоставляется философское познание, не довольствующееся верой, допущениями и вероятностью, но исследующее истинную природу вещей и их свойства. Высокомерное утверждение,

---

руживается в нас добродетель, то есть терпение и любовь к богу, а они и являются нашими ближними. В соответствии с этим можно привести один из псалмов: «Ты будешь кормить нас хлебом из слез» — и далее: «Были мне хлебом слезы мои». Ведь добродетельные мужи питаются, кормятся, насыщаются, преуспевают и находят удовлетворение при трудных обстоятельствах, которые обозначаются словом «слезы». Там же у Матфея сказано: «Блаженны вы, когда поносят вас».

[1] Meister Eckhart, Expositio, цит. изд., стр. 60 (строка 11): «...отвращение или ненависть ко злу всегда исходит и рождается из любви к добру».

[2] Там же, стр. 70 (строка 1): «Как бы из противоположности, расположенной не рядом с собой, но расположенной в себе».

[3] Там же, стр. 70 (строка 2): «Ведь сама ненависть ко злу есть сама любовь к благу, то есть богу, это единое свойство и единое действие».

[4] Там же, стр. 82 (строки 5—9): «Если сказать кратко, то бог «освещает всякого человека, приходящего в этот мир», и нет человека, который не был бы низок по земному происхождению. Ведь слово «человек [homo] происходит от слова «земля» [homus]. Напротив, нет человека, который не жил бы согласно разуму. Ведь человек — это животное, наделенное разумом».

[5] Там же, стр. 82 (строки 12—16): «Кроме того, тот не человек, кто не подчинил себе низшее. Псалом «Что есть человек?» содержит следующее выражение: «Ты все подложил под ноги его». Ноги — это влияние человека. Поэтому, когда был создан, то есть сотворен, первый человек, было сказано: «Населяйте землю, владейте ею и властвуйте над всем живым, что на земле».

[6] Там же, стр. 82 (строка 3): «И именно об этом говорится здесь, что бог освящает «всякого человека, приходящего в этот мир».

---

[1] Meister Eckhart, Expositio, цит. изд., стр. 82 (строка 6).

[2] Там же, стр. 4 (строки 4—6): «В этом выражении и следующих других выражениях автор намерен, так же как и во всех сочинениях, то, что провозглашают святая христианская вера и писание обоих заветов, изложить с помощью естественных доводов, приводимых философами».

[3] Там же, стр. 154—155: «Следовательно, согласно этому, святое писание излагается настолько стройно, что в нем гармонично соединяется то, что писали философы о природе вещей и их своеобразии, в особенности потому, что все истинное происходит из одного источника и одного корня правды, будь то в бытии, познании, писании или природе».

[4] Там же, стр. 155 (строки 5—7): «Следовательно, то, чему учат Моисей, Христос и Философ, — одно и то же и различается только методом».

будто христианская религия превосходит остальные, Эккарта не интересует. Он требует (имея в виду все религии) равноправия для иудейского вероучения [1]. Все религии принадлежат к одной группе, стоящей ниже философского познания.

г) Процесс Эккарта

Прошел год после издания Иоанном XXII декрета против Эккарта, и тезисы, о которых мы говорили, были признаны бегардинскими [2]. Денифле пытается отрицать связь Эккарта с бегардами. Действительно, нет документов, «из которых можно было бы заключить, что Эккарта привлекали к следствию или принимали против него какие-либо другие формальные меры до 1326 года» [3].

В начале XIV века классовая борьба в Германии и Франции привела к расширению связей между странами; это благоприятствовало дальнейшему распространению латинского аверроизма как в буржуазной, так и в плебейской форме; тем не менее Эккарт мог сказать, стоя перед лицом инквизиторов, что в его ордене и во всей Тевтонской провинции со времени их основания ни один монах не был уличен в ереси [4]. Кроме того, Денифле доказал, что в исследовании источников у Прегера, Жюна и других есть неточности. Несмотря на это, возражение Денифле, по существу, бессодержательно. Ведь опубликованные им самим латинские сочинения Эккарта положили начало исследованию связи между ними и отдельными тезисами антицерковного аверроизма. Найденные Грабманом «Парижские вопросы», «Проповедь в день св. Августина» и самое обширное из сочинений Эккарта — «Толкование евангелия от Иоанна» показывают, как последовательно развивались его взгляды.

Особого внимания заслуживает тот факт, что францисканцы в Германии вместе со всей папской церковью выступали против бегардов и бегинок, против всех видов ереси и, наконец, напали на Эккарта. Споры об апостольской бедности были в этот период для Людвига Баварского лишь идеологическим аксессуаром в борьбе, почти не выходящей за круг обычных феодальных междоусобиц. Поэтому он весьма благосклонно отнесся к тому, что те же теоретики, которые снабжали его аргументами против папы, обрушивали свой гнев на всякого, кто пытался дать этим аргументам плебейское истолкование, как равно и на всех представителей плебейских ересей. Элементы бюргерской критики не находили, однако, отклика ни у Людвига, ни в народе. Францисканцы-номиналисты в Германии защищали падающий феодальный строй, ибо им уже был известен опыт других стран, с более развитыми классовыми отношениями, и они боялись сближаться с революционными массами. Поэтому они заподозрили наличие связи между различными народными еретическими взглядами и взглядами теоретика, много лет распространявшего мысли, которые в той или иной переработке вызывали сочувствие в народе и способствовали росту ересей.

Прегер ссылается на Генриха Сузо, в 1325 году, в разгар преследований бегардов, учившегося у Эккарта, и заключает: «Ни архиепископ, ни другие противники Эккарта не поняли того, что понял Сузо: учение Эккарта и учение Братьев свободного духа — это два философских круга, периферии которых соприкасаются, но центры отстоят далеко» [1]. Сузо, по-видимому, инстинктом угадал различие между ересью бюргерской и плебейски-крестьянской, к которой склонялся Эккарт. Во вступительной части осуждающего Эккарта декрета папы Иоанна XXII есть ясные указания на то, что делало тезисы Эккарта опасными в глазах церкви.

Там, между прочим, сказано об Эккарте, что он «хотел знать больше, чем нужно... и учил многому, что во множестве сердец затуманивает истинную веру, но чему он часто учил в своих проповедях простонародье и излагал также в своих сочинениях» [2]. При этом папский декрет с хитрым расчетом берет якобы под защиту от Эккарта суждения здравого разума.

В том, что Эккарт хотел знать «больше, чем нужно», еще нет ничего, что говорило бы против него. И вот документ 1329 года подчеркивает то обстоятельство, что Эккарт передавал результаты своего умственного труда народу, который здесь, так же как в обвинении против Оккама и других, именуется «простонародьем» — «Vulgus simplex». Церковь редко ошибалась, распознавая своих врагов. Отношения между Эккартом и простыми людьми из народа представляются ей достаточным и главным аргументом в пользу запрета дальнейшего распространения его учения. Как основательно принялись за искоренение всего

---

[1] В другом месте «Expositio» Эккарт пишет, что равное уважение ко всем народам — это одно из основных требований для того, кто хочет стать «сыном божьим». Любовь к ближнему учит тому, что нет различия между людьми вообще, также и между иудеями и христианами (там же, стр. 242, строка 8: «Но в едином нет никакого различия между иудеем и греком, в едином нет ни „больше“ ни „меньше“»).

[2] W. Preger, Meister Eckhart und die Inquisition, в «Abhandlungen der Historischen Classe der Kgl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften», Bd. 11, München, 1869, S. 13.

[3] P. H. Denifle, Akten zum Prozesse Meister Eckeharts, цит. изд., стр. 624. Все же выступления Гундисальвия и Дунса Скота против Эккарта свидетельствуют, что он упорно придерживался теории, не отрицающей своей связи с ересями.

[4] Там же, стр. 617: «...никогда со времени своего основания ни один простой монах в Тевтонской провинции не был заподозрен в ереси».

[1] W. Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, Tl. I, Leipzig, 1874, S. 357.

[2] P. H. Denifle, Akten zum Prozesse Meister Eckeharts, цит. изд., стр. 636.

сделанного им, можно судить по малому числу дошедших до нас текстов, по противоречиям латинских текстов немецким, по фальсификациям немецких проповедей (что можно доказать на основании обвинительного акта) [1].

Грундман ищет доказательств того, что ереси не имели распространения в низших общественных слоях [2]. В цитатах, приводимых Мосхеймом в его работе о бегардо-бегинском движении, часто встречаются слова: rustici, rusticani, idiotae, illiterati (мужичье, деревенщина, невежды, чернь). Грундман полагает, что эти латинские слова не относятся к крестьянам или ремесленникам, а попросту отделяют «всех прочих» от духовенства, имевшего в средние века почти исключительную привилегию на образование. Этому противоречит декрет Иоанна XXII, который разъясняет, что под «множеством», к которому обращался Экхарт, следует понимать именно простых людей из народа. Этим же опровергается мнение Денифле, что Экхарт будто бы проповедовал только перед женщинами и, будучи, по несчастью, назначен блюстителем женских монастырей, бегинских общин и домов [3], вынужден был в силу этого перевести схоластическое учение на немецкий язык, чем и вызвал случайно народное движение, обозначаемое термином «мистика». Грундман добавляет еще, что женщины, которых привлекала мистика, в большинстве принадлежали к привилегированным слоям [4]. Денифле и Грундман упускают из виду, что научная дискуссия против господствующей церковной идеологии могла, разумеется, как правило, вестись лишь людьми из тех классов, принадлежность к которым обеспечивала им, в силу их происхождения и имущественного положения, доступ к современному образованию. Однако от общественных отношений определенного периода зависит, какие именно слои народа приходят в столкновение с господствующими классами.

[1] G. Théry, Edition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart contenues dans le Manuscrit 336 de la Bibliothèque de Soest, в «Archives d'histoire doctrinle et littéraire du moyen âge, année 1926—1927, Paris, 1926, p. 129 и далее.

[2] H. Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter, в «Historische Studien», H. 267, Berlin, 1935, S. 29—32, 34, 37, 123, 157, 163, 197.

[3] P. H Denifle, Über die Anfänge der Predigtweise der deutschen Mystiker, в «Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters», Bd. II, H. 3—4, Berlin, 1886, S. 646.

[4] H. Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter, S. 188—189. Денифле придерживается того мнения, что доминиканские проповедники вынуждены были читать проповеди на родном языке по необходимости. Переводы схоластической философии при том условии, что в немецком языке еще не было соответствий философским терминам, привели якобы к тому, что «внутри доминиканского ордена возник род проповедничества так называемых немецких мистиков» (P. H. Denifle, Über die Anfänge der Predigtweise der deutschen Mystiker, S. 647). Конечно, такие обстоятельства также имели некоторое значение.

Со дня учреждения доминиканского ордена к нему принадлежало несколько женских монастырей. Все же орден всячески старался избавиться от обязанности блюсти их (см. папские распоряжения от 25 октября 1239 года, 3 сентября 1243 года и 26 сентября 1252 года).

При этом, полагает Денифле, орден исходил «из правильного соображения, что sollicitudo (забота, наблюдение) над женскими монастырями мешает его членам выполнять их важнейший долг... сокрушать ереси и углублять науку» [1]. Денифле сожалеет, что немецкие доминиканцы отступили в то время от этой точки зрения [2]. Он считает, что поручение «по временам проповедовать в женских монастырях» [3] было величайшим поощрением мистики. То, что именно Страсбург стал центром немецкой мистики, по его мнению, связано исключительно с тем, что в Страсбурге было семь женских доминиканских монастырей [4]. А поскольку, кроме того, «в Германии XIV века орден не дал ни одного выдающегося и плодотворного теолога» [5] и, помимо своих женских монастырей, получил в свое ведение «бегинок и бегинские дома» [6], то вследствие этого и произошли «возмущения против церкви», о которых так сожалеет Денифле. В Кельне было 100 бегинских домов, в Страсбурге — 60. Бегардинских домов, кажется, было по два в городе [7].

Если Экхарт, принадлежащий к высшему слою духовенства и интеллигенции своего времени, проповедовал еретическое учение, то в первую очередь это было обусловлено социальным движением, которое являлось для данного учения причиной, питательной почвой, резонирующей средой. Тезисы его были осуждены, как до того многие другие ереси, чтобы они не могли в будущем наполнять ядом сердца простых людей, которым их проповедуют, и не могли иметь больше влияния ни на этих людей, ни на каких-либо других [8]. Они были отвергнуты церковью,

[1] P. H. Denifle, Über die Anfänge der Predigtweise der deutschen Mystiker, S. 642.

[2] Там же, стр 643.

[3] Там же, стр. 646.

[4] Там же, стр. 648.

[5] Там же, стр. 645—646.

[6] Там же, стр. 646.

[7] E. W. McDonnell, The Beguines and Beghards in medieval culture with special emphasis on the Belgian scene, New Brunswick, New Jersey, 1954, p. 248.

[8] P. H. Denifle, Johann XXII. vom 27 März 1329, Akten zum Prozesse Meister Eckeharts, S. 639: «Чтобы тезисы подобного рода и заключенное в них содержание не смогли более развращать сердца простых людей, перед которыми они были произнесены, и никоим образом не смогли иметь влияния ни на них, ни на других людей».

ибо могли «породить в умах верующих еретическое, то есть ложное и враждебное истинной вере, настроение»[1].

Эккарт не дожил до конца своего процесса. Он умер, как мы уже сказали, вероятно, в 1327 году. Демпф первым доказал, что после того, как в Кельне начался процесс, Эккарт должен был посетить для продолжения своих переговоров Авиньон в 1327 году и оттуда уже не возвратился[2].

Уильям Оккам[3] пишет об этом в другой связи[4] Он приводит несколько тезисов Эккарта, кажущихся ему особенно нелепыми, и продолжает, явно приукрашивая действительные события: «В эти и подобные им совершенно абсурдные вещи верил магистр теологии доминиканец Аукард Тевтонский, по поводу чего сперва на него поступила жалоба к архиепископу, назначившему оному Эккарту в своей курии судей, и дал разъяснение этим и подобным им тезисам Потом он прибыл в Авиньон, предстал перед своими судьями и не отрицал, что учил и проповедовал в согласии с вышеназванными тезисами Он не был за это осужден, и не были также осуждены немедленно приведенные и другие его тезисы, но переданы они были кардиналам на благоусмотрение, следует ли их числить среди ересей. Поручено было также некоторым профессорам теологии провести общее расследование этого» Иронический тон, в котором Оккам рассказывает о своей встрече с Эккартом в Авиньоне, не свидетельствует о «полном несогласии»[1], как думает Демпф, но еще раз доказывает коренное идеологическое различие между номинализмом, извращенным реакционными компромиссами, и аверроизмом, сохранившим последовательность под влиянием крестьянско-плебейского движения. Среди пяти предъявленных Эккарту и отвергнутых Оккамом тезисов первое место принадлежит утверждению, что мир всегда существовал и будет существовать

Нам нет больше надобности разбирать происхождение этого тезиса Значение его не ускользает и от Демпфа Поэтому он пытается внести корректив в изложение Оккама. У Эккарта, замечает он, «речь идет именно о противоположности натуралистического и аверроистского понимания вечности мира»[2]. При этом Демпф заменяет словом «натуралистический» точное понятие «материалистический». Эккарт, продолжает он, только не смог еще «ясно выразить такое значительное открытие, которое виделось ему, но было извлечено из сочинений Эккарта лишь в новых формулировках гораздо более искусного рейнского франка Николая Кузанского, — а именно диалектическую теологию»[3].

Вся документация процесса Эккарта с небольшими пропусками находится теперь в наших руках. Что бы ни говорил Оккам, расследование нимало не обманывалось в том, что учение

---

[1] P H Denifle, Johann XXII vom 27 Marz 1329, Akten zum Prozesse Meister Eckharts, S 640

[2] Нойс (Neuss) не был знаком в 1946 году с книгой А Демпфа (A Dempf, Meister Eckhart, Leipzig, 1934) и пишет, что Эккарт умер в Кельне

[3] П Виньо (P Vignaux, La Pensée au Moyen âge, Librairie Armand Colin, 1948) называет взгляды Оккама «противоположными точке зрения арабского аристотелизма» (стр 169) Он пишет «Как продолжение христианской реакции, заклейменной осуждением 1277 года, его учение является своего рода религиозной философией» (там же). Только в силу своего классового положения Оккам «наталкивается на теорию всемогущества божьего» (там же) Номиналистических тенденций здесь нет, думает Виньо Однако противоречие «арабскому аристотелизму», которое Виньо констатирует, порождено тем, что Оккам не занял такой классовой позиции, как Ибн Сина или Ибн-Рошд

[4] «Occams Dialogus» в M Goldast, Monarchia sacri Imperii, vol II, 1663, p 909 Ввиду того что относящиеся сюда рассуждения Оккама трудно доступны, приводим их полностью «Но [минориты] считают, что очень много нелепостей, не считая этих, может последовать из вышеприведенного утверждения Они говорят, что много утверждений делается на основании событий нашего времени, одно из которых заключается в том, что ни один минорит, как бы образован и учен он ни был, не должен отныне утверждать и одобрять того, что мир не существовал вечно и не будет существовать вечно. Следующее утверждение заключается в том, что ни один минорит не должен отныне одобрять того, что в божественном существует какое то различие в лицах Следующее заключается в том, что ни один из них не должен одобрять того, что человек, каким бы праведным он ни был, не обращается в божественную сущность подобно тому, как во время совершения таинств алтаря хлеб обращается в тело Христово Следующее заключается в том, что ни один из них не должен отныне утверждать, что ни святой Петр и ни любой другой человек, который не есть Христос, истинный бог и истинный человек, не сотворил звезд и что без подобного человека бог не смог бы вообще ничего сделать Следующее заключается в том, что ни один из них отныне не должен утверждать, что создания божьи не представляют чистое ничто Все эти нелепости и очень много других, подобных им, следуют из вышеприведенного утверждения, и они одобряют их на основе этого мнения обо всем вышесказанном и о других подобных им нелепейших высказываниях, которые сделал некий магистр теологии из ордена братьев-проповедников, по имени Эккарт Тевтонский, в чем он вначале и был обвинен и о чем вначале было доложено архиепископу Кельнскому, в курии которого вышеназванному Эккарту были назначены судьи, и ранее написанное и подобное этому было опровергнуто Впоследствии, прибыв в Авиньон и представ перед назначенными ему судьями, он не отрицал, что учил и проповедовал то, о чем сказано выше За это он не был тотчас осужден и не были тотчас осуждены и ранее написанные и другие тезисы, но они были переданы кардиналам, чтобы те решили, нужно ли считать их еретическими. А некоторым магистрам теологии предписано было, чтобы они вынесли относительно этого общее решение Известно, что все вышеназванные тезисы и многие другие, подобные им, принадлежащие вышеупомянутому Эккарту, были опровергнуты в курии, и впоследствии папа не утвердил эти вышеназванные вопросы, или заключения

Таким образом, ни один из миноритов не должен ни отбирать, ни одобрять, ни подтверждать ни одной, ни другой части [из них]»

[1] A Dempf, Meister Eckhart, S 85

[2] Там же, стр 89

[3] Там же, стр 83.

Эккарта — это ересь. Папские инстанции, располагая этими материалами, вынесли бы обвинительный приговор и без подсказки Оккама. Мы имеем в нашем распоряжении также документ, в котором уже после смерти Эккарта от папы Иоанна XXII настойчиво требуют, чтобы против учения Эккарта были предприняты решительные шаги. Подписан документ Генрихом фон Тальгеймом и Уильямом Оккамом. В этом документе есть также требование, чтобы наказывали и за сочувствие взглядам Николая Страсбургского — «самого явного защитника и поощрителя брата Эккарта и его ереси», а также, чтобы издан был декрет, дающий возможность с корнем вырвать эту ересь [1].

Ересь Эккарта изображается как мерзкая и ужасная. Еще раз подчеркивается, что множество людей из народа признали себя ее сторонниками не только в Тевтонской провинции, но и в других областях. Жан Жанден и Марсилий Падуанский не участвовали в этом наступлении против левого крыла антифеодальной оппозиции. Но и Оккама его позиция не защитила от предательства со стороны Людвига Баварского. Людвиг Баварский в действительности не был бюргерским королем, — на это указывал еще Маркс. В ватиканских документах по немецкой истории есть несколько документов, в которых Людвиг Баварский обещает выдать папе на суд и расправу своих теоретических помощников — Жана Жандена [2], Марсилия Падуанского, Михаила Чезенского, Уильяма Оккама, Бонаграция, Генриха Тальгеймского и «всех других друзей их и последователей» и клеймит их учения как еретические и схизматические.

Между Людвигом Баварским и курией состоялись переговоры. Людвиг дал письменные полномочия своим послам, содержащие условия и политические компромиссы, на которых он хотел помириться с курией. Эти документы датированы 28 октября 1336 года и 18 сентября 1343 года [3].

[1] W. Preger, Geschichte der deutschen Mystik, Tl I, цит. изд., стр. 483: «Обвинения со стороны священнослужителей братьев Генриха Тальгеймского, Франциска Ескульского (Аскульского) и Уильяма Оккама, богословских ученых, и брата Бонаграция Пергамского, сведущего и в том, и в другом праве. Известно, что в названной Авиньонской курии, а также в Тевтонской провинции брат Эккарт из ордена проповедников как устно, так и в письменной форме публично и открыто учил и проповедовал мерзкие и ужасные ереси, противные многим вышеприведенным положениям христианской веры. И сам брат Эккарт великое множество народа в названной Тевтонской провинции и в различных других местах увлек за собой для внушения и распространения этих ересей, а брат Николай из названного ордена был большим покровителем и защитником упомянутого Эккарта, явного еретика. Господин же архиепископ Кельнский послал в названную курию своих нунциев, с помощью которых он добился, чтобы этому же господину Иоанну и его советникам было доложено о названных ересях и том покровительстве, которое оказывал брат Николай еретику Эккарту и его ересям».

[2] Жан Жанден тогда уже умер (1328).

[3] «Vatikanische Akten zur deutschen Geschichte in der Zeit Ludwigs des Bayern», Innsbruck 1891, S. 642: «Также . мы избавимся в первую очередь

Проблемы, выдвинутые на процессе

Начнем с краткого обзора материалов, на которые опиралось обвинение, организуя процесс против Эккарта. В первом обширном и детальном протоколе от 26 сентября 1326 года есть список соответствующих положений из работы «Benedictus Deus» («Благословен бог»), написанной Эккартом на немецком языке и посвященной венгерской королеве, имя которой еще окончательно не установлено.

Второй документ содержит извлечения из ответа Эккарта на возражения против отдельных положений «Benedictus Deus». Далее следует список подозрительных параграфов из первого комментария Эккарта к легенде о сотворении мира. К этому примыкают выдержки из проповедей, принадлежащих к «Opus tripartitum» («Произведение в трех частях»). Далее — еще один ответ Эккарта на предъявленные следствием отрывки из «Benedictus Deus» и ответ на обвинения, направленные против работы о сотворении мира и проповедей. Второй обвинительный акт содержит 59 пунктов, в которых подвергаются критике в основном те же взгляды, что и в 49 пунктах первого протокола [1].

Вскоре после издания «Материалов по истории средневековой философии» («Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters»), осуществленного в 1923 году под руководством Боймкера, французский ученый Тэри вынужден был подготовить новое издание и сказать: «...одним словом, они опубликовали латинский текст, по-видимому, не задумываясь, что он собой

от вышеназванных Жана Жандена, Марсилия Падуанского, Михаила Чезенского, брата Уильяма Оккама, брата Бонаграция, брата Генриха Тальгеймского и всех других их союзников и последователей, если они не захотят вернуться к единству церкви, а также мы клятвенно отречемся от ереси и схизмы, как отрекаемся сейчас, и по нашим силам устраним [их] силою всего нашего могущества». Стр. 781: «...и вместе с этим мы высказываем, делаем, *присоединяем и предлагаем наши извинения, а также в свою очередь от* нашего имени осуждаем и предаем анафеме все вместе и каждое в особенности заблуждения Жана Жандена, Марсилия Падуанского, Михаила Чезенского и их последователей, как вышеназванных, так и любых других, и в особенности осуждаем и предаем анафеме главы в сочинении «Когда среди некоторых...», осужденные церковью, и все другие ереси и виды каких бы то ни было ересей и заблуждений».

[1] Найденный в Сёсте (Вестфалия) документ известен уже давно. Келлер привлек внимание немецких исследователей к документам процесса против Эккарта еще в 1880 году. В 1909 году Бюттнер дал понять, что он также видел их В 1910 году Штраух высказал сожаление, что еще не изданы документы, известные уже 30 лет, и что Бюттнер о них говорит, как бы желая оставить их в тайне. По-видимому, в 1921 году Клеменс Боймкер знал содержание этого сборника актов. Тем временем Даниэльс и Адольф Шпамер прилагали усилия к организации их издания. Работа тянулась с 1911 до 1923 года; ученый, обрабатывавший рукописные документы, умер до ее окончания, а Шпамер воздержался от германистической обработки оправдательных документов, которая предусматривалась во время его сотрудничества с Даниэльсом.

представляет; мало того, они не ставили себе других целей, кроме известной филологической точности»[1]. Даниэльс считал все попавшие ему в руки документы процесса, вместе взятые, самооправданием Эккарта[2]; в этом не сомневался и Боймкер. Боймкер почел лишь нужным напомнить, «сколько работы еще здесь предстоит»[3]. Тэри в краткий срок выпустил безукоризненное издание документов процесса и вскрыл происхождение отдельных текстов Эккарта, введенных в судебный протокол.

Отто Каррер и Герма Пиш издали, наконец, в 1927 году немецкий перевод с примечаниями, в которых неприкрыто ведется спор против Тэри, много сделавшего для понимания аверроистского содержания эккартовых документов. Упреки, которые при этом бросаются Тэри, неосновательны. Тэри на целом ряде примеров доказывает, что дошедшие до нас немецкие тексты многочисленных проповедей Эккарта, возможно, неточны и опошляют многие его действительные взгляды. Разумеется, энтузиасты тевтономанской и фашистской «обработки» Эккарта невзлюбили Тэри.

Каррер и Пиш утверждают, например, что из протоколов становится якобы ясным, что «текст Эккарта ведет к детской простоте ума, ко всеобщему содружеству в любви»[4]. В противоположность Денифле, старавшемуся доказать правильность обвинительного приговора, вынесенного Иоанном XXII, новейший католицизм в лице Каррера стремится изобразить Эккарта невинным и безвредным. В одном месте Каррер даже видит источник учения Эккарта в «исполненном юмора немецком добродушии, с которым он взирает на страсти людские»[5]. Это, пожалуй, вершина фальсификации.

Сёстские протоколы отражают первую фазу процесса и, вероятно, относятся к его периоду, связанному с Кельном. Наверно, обвинительный акт был также основой прений и в Авиньоне, ибо декрет 1329 года содержит взятые из второго обвинения, составленного из 59 пунктов, два положения, которых еще не было в первых документах. Это доказывает, что сёстские документы были использованы обвинением.

---

[1] G. Théry, Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart, цит. изд., стр. 135.

[2] A. Daniels, Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart, в «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», Bd. 23, H. 5, Münster, 1923, S. XIV.

[3] A. Daniels, Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart, цит. изд., предисловие Боймкера, стр. VIII.

[4] O. Karrer, H. Piesch, Meister Eckharts Rechtsfertigungsschrift von Jahre 1326, Erfurt, 1927, S. 138, 144, 145, 167 и далее.

[5] O. Karrer, Um Meister Eckhart, в «Literarische Berichte aus dem Gebiete der Philosophie», Hf. 17—18, 1928, S. 25.

Посвящение «Книги божественного утешения», кажется, подкрепляет утверждение Герберта Грундмана, что Эккарт не обращался к низшим народным слоям.

Некоторые исторические факты дают ключ к решению этого вопроса По данным Штрауха[1], Эккарт написал «Книгу божественного утешения» для Агнессы Венгерской, дочери Альбрехта II, короля Австрии, и жены Андрея III Венгерского. Из писем Генриха Нёрдлингенского видно, что она была связана с кругами, где склонялись к мистическим учениям. По Бюттнеру, Элизабета, дочь Андрея III Венгерского от первого брака, возможно, в 1308—1336 годах принадлежала к ордену Эккарта[2] и, по всей вероятности, была тем лицом, которому посвящена книга. Так или иначе, и Агнеса, и Элизабета были связаны с Андреем III, и достоверно, что с именем этого короля связан целый период тяжелых боев против папы, во имя национальной независимости Венгрии.

Из некоторых современных источников вытекает, что в конце XIII века папа старался подчинить Венгрию Анжуйской династии. «Gesta Hungarorum» за 1278 год сообщают, что Карл Анжуйский поднял оружие против Венгрии. В 1279 году в эту страну прибыл в качестве папского легата Филипп из Фермо, собрал в Офене синод, чтобы навязать королю неприемлемые законы, и поставил последнего в такое положение, что он оказался вынужденным разогнать синод. Ни один из венгерских прелатов не подписал эти постановления (в 1856 году они изданы Хуббе по петербургской рукописи[3]).

Рим считал королей из Анжуйской династии законными властителями Венгрии. Еще царствовавший тогда Владислав IV из династии Арпадов и венгерский народ решительно противодействовали римско-католическому вмешательству. Папа слал одно за другим угрожающие письма королю.

Марчали (Marczali) не сомневается, что открытому нападению папы на последнего из Арпадов, на Андрея III, предшествовала долгая подготовка. После смерти Владислава IV Анжуйская династия использовала поддержку Ватикана, чтобы добиться осуществления своих мнимых прав на венгерский престол. «Gesta Hungarorum» жалуются на влияние, идущее из Рима[4]. Хроники Офена и Дубнича, отражающие народные настроения того времени, открыто враждебны папской власти; король

---

[1] Ph. Strauch, Meister Eckharts Buch der göttlichen Fröstung und von dem edlen Menschen, Neudruck, Berlin, 1933, S. 3—4.

[2] H. Büttner, Meister Eckharts Schriften und Predigten, Bd. II, Jena, 1917, S. 221.

[3] H. Marczali, Ungarns Geschichtsquellen im Zeitalter der Arpaden, Von der Ungarischen Akademie der Wissenschaften gekrönte Preisschrift, Berlin, 1882, S. 98.

[4] Там же, стр. 99.

Андрей III, последний Арпад, высоко ими чтим. Указанные хроники содержат сведения о патриотическом движении в Офене, где в 1301—1308 годах объединилось все бюргерство. Это событие повлекло за собой наложение интердикта на город и жестокую расправу над многими выдающимися гражданами [1].

Андрей III мужественно боролся с высшим венгерским дворянством и союзными с ним духовными властями, опираясь на бедных крестьян, городских бюргеров и патриотическое духовенство. Австрийское дворянство поддерживало враждебную Андрею III группировку. Борьба велась за национальное самоутверждение Венгрии, против феодально-партикуляристских интересов дворянства и духовенства.

Энгель рассказывает о «непозволительнейших мероприятиях иерархической власти» [2]. Клир, насколько мог, сокращал доходы центральной власти. Он добивался восстановления своих узурпированных прав [3]. «Бюргерское сословие измучилось в постоянных беспорядках, а там, где были епископы, оно было подавлено и лишено своих свобод... Даже таможни на Дунае захватило духовенство. С чиншевыми крестьянами поступали как вздумается. Крестьяне были так разорены гражданскими войнами, что не имели ни быков, ни лошадей и вынуждены были сами впрягаться в свои двухколесные телеги... Были еще и рабы, которых продавали и покупали. Рабыня с одним сыном... стоила 5 марок (по Катонской хронике)» [4]. После свержения Гюссингов, принадлежащих к его главным противникам, Андрей получил возможность урезать «все излишние дарения» [5]. Освободившиеся епископские места он без разрешения папы передавал лицам, которым доверял [6]. Дворянам, «которые требуют с проезжих купцов неположенные пошлины, он угрожал лишением феодальных прав» [7]. Папа Бонифаций VIII ответил на это инструкцией против еретиков, схизматиков и язычников и распорядился, чтобы инквизиторы «использовали все средства духовной и светской мощи против нарушителей покоя, защитников ересей и против восстающих на римский престол» [1].

В свите папского легата, которому было поручено провести эти мероприятия, находились Гюссинги и ряд других дворян-эмигрантов, прибывших для расправы с объединившимся вокруг Андрея III народом. В 1301 году Андрей III был отравлен. Папский легат попытался передать престол Анжуйскому дому. Офенская таможня для плавающих по Дунаю судов была отнята у городской общины и отдана во власть одному из враждебных народу духовных лиц. Однако горожане оказали сопротивление: «Легат был рад, что ему удалось тайно бежать в Вену, откуда он донес папе о настроении умов и обо всем происшедшем» [2]. Венгерские сословия высказались против претендента на трон, поддерживаемого папой, в пользу Венцеля, короля Богемии. Это положило начало большему сближению между венгерскими и чешскими прогрессивными группами. Тем временем произошел раздел Венгрии. Анжуйская династия воцарилась на всей территории от Далмации до Дуная; на самом же деле власть во всей этой области захватили бароны и феодальные дворяне. Но Бонифаций VIII усилиями французской партии, добивающейся централизации, «был подвергнут заключению и получил пощечину от французского канцлера Гийома де Ногарэ. Во время этих событий был убит и государственный изменник Грегор, епископ Гранский; итак, — пишет Энгель, — божественное правосудие воздало отмщение за посягательства римской курии самому Бонифацию — он умер 11 октября 1303 года, не перенеся позора полученной оплеухи, — и его позорному орудию» [3].

Потерпевший поражение в Венгрии папский легат сам стал папой. Он позаботился о том, чтобы «запустели виноградники офенских горожан и также во всех местностях, прилегающих к этому городу». Но бюргеры Офена не сдались. Организовалась группа венгерского духовенства и выступила в главной офенской церкви с торжественным актом против папы, «произнеся при зажженных светильниках, перед лицом собравшегося народа, публичное и торжественное проклятие папе и всем епископам, прелатам и прочему священству, поддерживающему каролингскую партию (партию Анжуйских принцев). Венгерцы из патриотической партии были посланы за границу, к Венцелю,

---

[1] H. Marczali, Ungarns Geschichtsquellen im Zeitalter der Arpaden, Von der Ungarischen Akademie der Wissenschaften gekrönte Preisschrift, Berlin, 1882, стр. 52, прим. 5: «В то время как духовные лица, принадлежащие к монашествующим орденам и белому духовенству, соблюдали интердикт со всей строгостью, нашлось немало самозванных священников и бессовестных проходимцев, которые открыто отправляли церковные службы для народа и допускали временно отлученных к церковным святыням. Они, подобно злодеям, все умножали свои мерзкие дела, созывали народ, возжигали светильники и громогласно возвещали, что папа, наместник Христов, все архиепископы и епископы венгерского королевства и монахи орденов — все якобы взаимно лишили друг друга причастия».

[2] J. C. von Engel, Geschichte des Königreichs Ungarn, Tl. I, Tübingen, 1811, S. 350.

[3] Там же, стр. 351.

[4] Там же, стр. 352.

[5] Там же, стр. 360.

[6] Там же.

[7] Там же, стр. 361.

[1] J. C. von Engel, Geschichte des Königreichs Ungarn, S. 370—371.

[2] Там же, стр. 380.

Некоторые события повторяются в истории. С тех пор прошли века, а реакционные силы все вновь и вновь пытаются достигнуть своих целей, пока их окончательно не лишат возможности действовать таким образом.

[3] Там же, стр. 383.

чтобы вести переговоры о соглашении». Анжуйской партии с помощью преданной ей аристократии удалось сделать все, чтобы «захватить в плен мятежных священников и светских людей». Двух членов магистрата проволокли через весь город привязанными к конским хвостам и сожгли на костре, имения других были конфискованы, а духовных лиц, выступивших против папы, бросили в темницу и приговорили к смерти. Такова была в то время форма белого террора. О преследованиях других, нецерковных лиц, кроме двух членов магистрата, нет подробных сведений.

Мать Андрея III была женщиной энергичной. В 1300 году она послала военный отряд в Кроатию и нанесла там поражение приверженцам папы[1]. После того как был отравлен Андрей III, у молодой Агнессы венгерские аристократы отняли бóльшую часть имений, и она могла считать себя счастливой, что ее отпустили на родину, в Вену.

Выбор для обвинения против Эккарта «Benedictus Deus», второстепенной по своему значению работы, становится понятным, когда выяснена связь этой работы с Венгрией и политическими интересами курии.

Сочинение это было, с такой точки зрения, открытым заявлением о солидарности с теми классовыми силами, которые совместно восстали против римских церковных князей и всей церковной власти. Во всяком случае, именно так поняли это цензоры архиепископа Кельнского. Иначе, за вычетом немногих страниц «Книги божественного утешения», носящей также название «Проповедь о благородном человеке», не было бы никакого основания для того, чтобы выдвигать это сочинение в качестве главного материала в обвинении против Эккарта. Эккарт был совершенно прав, говоря, что его судьи могли бы взять множество более определенных выражений из его других, более значительных произведений.

Документы процесса дают возможность обозреть основные принципы Эккарта в вопросах мировоззрения. 28 положений документа от 1329 года могут способствовать пониманию соответствующих тезисов 1326 года и ответов Эккарта.

Главный пункт обвинения: утверждение о вечности мира и разума

В § 1—3 акта от 1329 года Эккарт обвинялся в том, что он защищал учение о вечности мира[2]. В § 2 сказано: «мир существовал от века». Документ, резюмирующий процесс, утверждает как не подлежащую сомнению истину, что Эккарт признал себя сторонником теории о вечности мира. Протоколы следствия, написанные раньше, лишь намекают на наличие у него этого тяжкого еретического греха[1].

Обвинение началось с предъявления Эккарту принятой всем тогдашним идеализмом точки зрения Платона, закончилось же тем, что его уличали в том, что не вечность идей, а вечность мира были сущностью его учения. В отличие от концепции Платона учение о вечности определенных понятий соединяется у Эккарта с учением о вечности интеллекта. Вот почему к первым 26 параграфам, которые мы находим в декрете 1329 года, добавлена мысль, подробно рассмотренная в предшествующем расследовании. Там сказано: разум — это то, что есть в душе, в особенности несотворенное и не могущее быть сотворенным[2]. Интеллект именуется благороднейшей частью души, сознания. Эккарт говорит, что он не только не сотворен, но и не может быть сотворен. В § 1 из «Benedictus Deus» рассмотрено взаимоотношение между справедливостью и справедливым, между истиной и истинным. Этот постоянно разбираемый схоластической философией школьный пример у Эккарта находит следующее объяснение: оба понятия имеют отношение к интеллекту как благороднейшей составной части сознания.

Прежде чем приступить к разбору учения Эккарта об интеллекте, мы сделаем несколько замечаний о том, как представлял себе Эккарт единство всей действительности. В общем вступлении к своей защите он снова повторяет, что, по его мнению, мир сотворен, но вечен, то есть извечно творится вновь. После нескольких рассуждений, изложенных языком схоластики, он говорит: «Следовательно, из этого становится ясным, что создающее и созданное едины в вещи, однако противоположны и различны по отношению к заключенному в божественном, где отношение и вещь суть одно и то же, тогда как в сотворенном они

---

[1] J. C. von Engel, Geschichte des Königreichs Ungarn, S. 374, 384, 386, 391, 392.

[2] P. H. Denifle, Akten zum Prozesse Meister Eckeharts, цит. изд., стр. 637: «§ 1. Когда ему задали вопрос, почему бог не создал мир раньше, он ответил тогда, как и теперь, что бог не мог с самого начала создать мир, так как вещь не может действовать, прежде чем она сама не появилась. Поэтому, как скоро появился бог, так скоро он создал мир. § 2. Можно допустить, что мир существовал вечно. § 3. Так же одновременно и однажды, когда был бог и когда он породил себе сына, вечного и во всем равного богу, он также создал мир» (G. Théry, Edition critique, цит. изд., стр. 174). «Ведь не нужно иметь ложного представления, будто бы бог остановился, ожидая какого-то будущего времени, когда он сможет сотворить мир, ведь одновременно с тем, как он создал богоравного, он также создал мир» (O. Karrer, H. Piesch, Meister Eckharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326, S. 71).

[1] G. Théry, Edition critique, p. 187: «Это безусловно и совершенно правильно».

[2] P. H. Denifle, Akten zum Prozesse Meister Eckeharts, цит. изд., стр. 639: «§ 1. В душе существует нечто, что не сотворено и не сотворимо; если бы вся душа была такой, она была бы такой же несотворенной и несотворимой, каким является интеллект».

различаются лишь посредством мыслимого отношения. И происходит это от того, что хотя «причинять» и «воспринимать» образуют два первых принципа, но они составляют одно-единое движение, ибо «двигать» и «быть движимым» — это возникает и проходит одновременно, соответственно природе отношений»[1].

Эккарт защищает свое учение о вечности мира и божества. Все действующее, начинает он свои умозаключения, не создано, не возникло путем становления, не сотворено, ибо не происходит ни от чего другого[2]. Эккарт без обиняков показывает, что́ он считает действием. Существует лишь одно движение. В нем заключены и активное движущее начало, и приведенность в движение. И то, и другое едино в материальном мире; «в сотворенном» обе стороны движения можно различить лишь мысленным анализом отношения. Создающее и создаваемое противоположны. Так же как «причинять» и «воспринимать», они представляют собой даже два «первых» принципа. Но эти первые принципы не обладают самостоятельным существованием, не независимы, как идеи Платона, которые должны находиться и в мире, и вне мира. Противоречивое «едино в вещах». Мы получаем здесь, следовательно, так же как в «Толковании евангелия от Иоанна», более точное указание, что представлял себе Эккарт под «сотворением». Мир не создается, не сотворен и не приводится в движение чем-то находящимся вне мира. *Единство* движения мира характеризуется *единством* процесса становления и исчезновения. Вечность является результатом не какой-либо иной сущности, а именно *этого* процесса. Заслуживает внимания тот факт, что Эккарт развивает это учение, предварительно сославшись на «Физику» Аристотеля (III, 1 и VII, 1). В первом из этих отрывков Аристотель называет природу «принципом движения и изменения». Во втором речь идет о разъяснении, что́ такое бесконечность движения, которая приводит, в конце концов, к первому двигателю.

Во всем обвинительном документе против Эккарта нет ни одного указания на возможность существования первого двигателя. Эккарта интересует *единство* вещей. Из этого видно, что Эккарт, несмотря на религиозную оболочку своих воззрений относительно так называемого первого двигателя, о котором подробно говорилось раньше, при анализе разногласий между Газали и Аверроэсом, решительнее Аристотеля проводит принцип единства. В том же введении к защитительной речи Эккарт говорит о проблеме перводвигателя. Он исследует вопрос творчества на школьном примере произведения и художника[1]. В трактовке этого примера становится ясно, что он серьезно относится к тезису о единстве становления. Он показывает, что дом, который есть в душе художника, рожден настоящим домом. Творческое воображение архитектора рождается не только из его сознания. Его мысль возбуждается материальной действительностью. Поэтому Эккарт рассматривает человека и его интеллект как часть мира. Материальный мир влияет на человека прежде, чем он его творчески преобразует.

Теперь § 24 осуждающего декрета становится нам более понятным. Там сказано: всякое различение чуждо божеству, в природе ли или в лицах, ибо природа сама есть единство, а поскольку она такова, то любая личность есть единство, — такое же единство, что и природа[2]. Первая часть параграфа относится к догмату триединства. Эккарт рассуждает здесь так же, как в *вопросе о вечности мира*. Понятие «природа» встречается у него в двух смыслах, — в теологическом и материалистическом. Так как природа, то есть в этом случае материальная действительность, представляет собой единство, то это единство может быть применено и к троице; и лица, составляющие триединство божие, подводятся Эккартом под категорию «любых личностей». Без сомнения, речь здесь идет о тенденциях, враждебных догмату о «троичности».

Эккарт в своей самозащите категорически отказывался идти на уступки обвинителям в вопросе о вечности мира; напротив, он выражался еще яснее и последовательнее, чем в своих сочинениях. Иначе держался он, когда речь зашла о том, что он признает несотворимой часть души. Здесь Эккарт пошел на уступки. Насколько я знаю, ни в одной из его работ нет свидетельства против того, что он относился к этому тезису как к главному в своем учении. Кроме того, тезис о несотворенной вечной

---

[1] G. Théry, Edition critique, цит. изд., стр. 187. См. также: O. Karrer, H. Piesch, Meister Eckharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326, S. 80.

[2] G. Théry, Edition critique, цит. изд., стр. 187. См. также: O. Karrer, H. Piesch, Meister Eckharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326, S. 80: «Во-вторых, все действующее, поскольку оно действует, и все создающее, поскольку оно создает, не создано, не сделано, не сотворено, так как [не происходит] от другого. И даже создающее, поскольку оно создает и является активным началом, соответственно противопоставляется созданному, потомству, сыну, сотворенному, сделанному, то есть происшедшему от другого».

[1] G. Théry, Edition critique, p. 187: «Например, форма искусства, скажем дом в сознании художника, есть некое порождение, созданное, сделанное и, как бы это сказать, сотворенное тем, что существует вне [сознания], то есть домом или ученым человеком». O. Karrer, H. Piesch, Meister Eckharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1936, S. 80: «Пример — план художественного произведения, скажем дома в воображении художника, есть, если можно так сказать, вторично возникшее порождение, вызванное к жизни извне действительным ли зданием или, может быть, [указывающим] учителем».

[2] P. H. Denifle, Akten zum Prozesse Meister Eckeharts, цит. изд., стр. 638—639. «§ 24. Всякое различение чуждо богу, и оно не существует ни в природе, ни в лицах. Доказательство. так как сама природа едина и представляет собой такое единство, то и любое лицо едино и представляет собой такое же единство, что и природа».

искре души был зерном всех еретических учений, примыкавших к Эккарту. Мы уже писали, что это учение восходит к Аверроэсу и Александру Афродизийскому. Вечный, активный, всем людям общий, *единый* интеллект связывался в учении Аверроэса с тезисом о смертности всякого отдельного человека и тем самым противоречил исламистскому и христианскому учениям о бессмертии каждой души. Эккарт не защищает себя, уверяя, что верит в жизнь единичной души после смерти. На это нет никакого указания во всей его самозащите. К обвинению в пропаганде тезиса о несотворенной искре души он относился как к опаснейшему нападению на его учение. Он отрицал, что когда-либо проповедовал нечто подобное. И до известной степени ему удалось опровергнуть это тяжкое обвинение. В осуждающем Эккарта декрете оно не названо в числе главных заблуждений, а лишь в добавлении, хотя в следственных документах было центральным пунктом. Учение о несотворенной составной части души — это народная форма выражения для теории об активном интеллекте, продолжение того, чему учили Ибн-Сина и Ибн-Рошд в латинском аверроизме.

Поэтому декрет от 1329 года посвящает 7 параграфов мнению Эккарта, что человек *по меньшей мере* равен богу, — ибо Эккарт учил не только естественному равенству между людьми и не только равенству между человеком и божеством, но и тому, что человек выше бога [1].

Каждое слово в этих положениях — удар по феодальным социально-классовым отношениям. Несмотря на то что фразеология здесь оставалась свойственной тому времени, нечего и разъяснять, что мысли эти, изложенные на разговорном, родном языке, должны были звучать, как призыв к возмущению. У ремесленников из низших слоев и у крестьян эти тезисы Эккарта пробуждали гордость человека из трудового народа, поднимающегося к самосознанию. Хотя об этом у Эккарта ясно и не говорится, они воспринимали его мысли как признание справедливости их борьбы за демократический строй в городах, борьбы против епископов и светских сеньоров; проповеди Яна Гуса тоже ведь не содержат в себе призыва к определенным действиям. Во втором своем оправдании Эккарт ссылается на «Никомахову этику» Аристотеля. По Аристотелю, между рабом и господином нет любви; ибо «господин» означает господство, «раб» — рабство [1]. Во времена феодализма Эккарт заявлял, что слово «раб» не должно относиться к человеку. По существу, это уравнивание людей означало протест против созданных феодальным обществом отношений, и в первую очередь в деревне.

Как видно из соответствующих мест Сёстских документов, Эккарт, защищая себя перед судом инквизиции, отказывался от учения об активном разуме, но настаивал на естественном праве человека на равенство, отстаивая, таким образом, необходимый вывод из того же учения. А поскольку католическая церковь рассматривала себя в средние века как духовное оружие феодального государства, для нее стирание сословных различий между людьми было худшей из ересей.

Представители церкви правильно распознали под религиозной оболочкой проповедей Эккарта волю угнетенных и приниженных классов добиться материальной независимости народа, и, боясь, что эти призывы будут услышаны, старались не допустить этого. Человеческая природа, провозглашал Эккарт, одинакова у всех людей и всем им свойственна; и это — истина, отрицание которой означает, по словам Эккарта, грубейшее заблуждение [2].

Тэри [3] признает связь между учением Эккарта об одинаковости человеческой природы и тезисами, осужденными Тампье в 1277 году. Каррер и здесь пытается обработать Эккарта в католическом духе. Он считает это учение «важной предпосылкой для всеобщего очищения от грехов и спасения во Христе». Он видит теснейшую связь «в едином учение апостола Павла, патристики и эккартианства о соединении Христа с возродившимися в мистическом теле» и восклицает: «Пусть нам укажут где-либо о том, что написано Эккартом, что-либо, что имеет

---

[1] P. H. Denifle, Akten zum Prozesse Meister Eckeharts, цит. изд., стр. 637—639. Вот эти параграфы:

«§ 9. Я снова задумался, могу ли я нечто принять или желать от Бога: я хочу очень над этим подумать, ибо, если бы я нечто принял от Бога, я стал бы во всем ниже Его, как слуга или раб, а Он, дающий, стал бы как господин, а мы не можем быть такими в вечной жизни.

§ 10. Мы целиком и полностью преобразуемся и превратимся в Бога, подобно тому как в причастии хлеб превращается в тело Христово. Так и я превращусь в Него, ибо Он меня сам создает по образу своего единого и единственного бытия, не подобием, а равным. Клянусь Богом живым, это истина, что здесь нет никакого различения.

§ 11. Что Бог-отец дает своему единородному сыну, в человека воплощенному, все это дает Он и мне: я ничего отсюда не изымаю — ни единения с ним, ни святости, так как все дает Он мне, как себе самому.

§ 12. Что принадлежит божественной природе, то принадлежит вполне и природе справедливого человека Божьего. Потому и творит этот человек, что творит Бог, и вместе с Богом сотворил он небо и землю, и он творец вечного Слова, и Бог не сумел бы ничего сотворить без этого человека.

§ 20. Добрый человек — единородный сын Божий.

§ 21. Благородный человек — это единородный сын Божий, и Бог создал его вечным».

[1] G. Théry, Edition critigue, p. 244—245. см. также: O. Karrer, H. Piesch, Meister Eckharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326, S. 123: «Согласно [мнению] Философа, нет любви между рабом и господином. Ведь слово «господин» обозначает господство, слово «раб» — подчинение».

[2] Там же, стр. 201: «В-седьмых, говорится следующее: человеческая природа есть нечто общее и в одинаковой мере присущее всем людям, это правильно, и отрицание этого свидетельствует о невежестве».

[3] G. Théry, Contribution à l'histoire du procès d'Eckhart, в «Supplement à la «Vie Spirituelle», Novembre 1923 — Mars 1924, t. IX, p. 182.

отношение к аверроистскому учению о единстве интеллекта, о котором шла речь в 1277 году!»[1] Каррер закрывает глаза на то, что тезис Эккарта, о котором здесь говорится, имеет лишь весьма отдаленную связь с догматическим учением об очищении от грехов через посредничество Христа. Тезис Эккарта о превращении человека в бога не требует ни мифического избавителя, ни посредничества церкви. Мы уже упоминали, что Эккарт отверг, как несправедливое, обвинение его в том, что он выступал с учением, близким к учению о вечном интеллекте. Тэри цитирует шесть отрывков из его немецких проповедей, где содержится осуждаемое положение[2]. Денифле, Тэри, Каррер и другие, подходя к этому вопросу с различных сторон, пытаются объяснить это противоречие мнимой слабостью памяти у Эккарта.

В своем первом возражении Эккарт старается призвать себе в свидетели даже Фому и называет желание приписать ему положение о несотворенной части души тщетным, глупым и злонамеренным[3]. В конце концов, Эккарт признался, что ему не так важно защитить себя, как своих друзей, присоединившихся к мыслям, которые он высказывал. Он устанавливает, что многие разделяют взгляды, подобные этим; если они и не совпадают буквально с тем, что он писал, то все же истинны, нравственны и «смиренны»[4].

В последнем пункте документа от 1326 года он еще раз возвращается к взаимоотношению материи и формы. Они «едины в бытии, жизни и деятельности, но именно потому материя не есть форма, и наоборот»[5].

Поставим теперь вопрос: к материализму или идеализму следует отнести взгляды Эккарта? Несомненно одно: его рассуждения о примате материи неопределенны, но они содержат признание познаваемости мира; язык же и многие отдельные мысли близки к неоплатонизму. Денифле видит уклон в ересь именно в том, что Эккарт считал первоосновой бытие материального мира. Во всяком случае, верно, что Эккарт использовал важнейшие прогрессивные тезисы аверроизма и был настроен антиортодоксально, был враждебен по отношению к феодальной церкви и чужд квиетизму. Объективно его учение воздействовало на низшие слои народа как фермент, побуждало их к активным социальным действиям и способствовало развитию их сознательности в классовой борьбе. Элементы аверроизма, характерные для материалистической тенденции в средние века, облечены у него в теологическую форму выражения и в неоплатонические рассуждения. Даже выступая преимущественно в идеалистической форме, материалистические элементы учения Эккарта подрывали феодализм.

Фридрих Энгельс в работе «Крестьянская война в Германии», отделяя революционную оппозицию феодализму от реакционных попыток поставить преграду историческому развитию, указывает на большое различие между предшественниками буржуазной и плебейско-крестьянской оппозиций. Эккарт в этом смысле относится к плебейско-крестьянской оппозиции. Он решительно обратился к низшим классам общества, и это особенно ясно, если вспомнить о том различии, которое существовало между его приверженцами и группировками, объединявшимися вокруг Оккама.

8. ПОЛИТИЧЕСКИЙ АВЕРРОИЗМ МАРСИЛИЯ ПАДУАНСКОГО И ЖАНА ЖАНДЕНА. ТРАКТАТ «DEFENSOR PACIS»

Марсилий Падуанский написал ставшую знаменитой книгу «Defensor pacis» («Защитник мира») под влиянием Жана Жандена между 1324 и 1326 годами[1]. Это открытое объявление войны феодальной церкви и папе. Жану Жандену[2] принадлежит по меньшей мере перевод этого труда с латыни на

---

[1] O. Karrer, H. Piesch, Meister Eckharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326, S. 151.

[2] G. Théry, Edition critique, p 209—211.

[3] Там же, стр. 188: «Здесь, то есть в этом четвертом параграфе, очень важно отметить следующие слова: эти силы являются самыми высокими в душе и созданы вместе с ней. Следовательно, напрасно злонамеренно и по невежеству мне приписывают в другом параграфе утверждение, что какая-то часть души не сотворена».

[4] Там же, стр. 211 и 217.

[5] Там же, стр 267: «Нужно сказать о том, что является истинным. Каким образом могло бы быть, чтобы «белое» оказалось отделенным от понятия белизны? Напротив, материя и форма едины в бытии, жизни и деятельности. Но именно поэтому материя не есть форма, и наоборот. Таково положение: какое бы единство с богом ни имела святая душа согласно этому месту писания (Иоанн, 17): «Да будут едино, как мы едино», однако создание не есть создатель, праведный человек — не бог».

[1] S. Riezler, Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Bayers, Leipzig, 1874, S. 186; C. W. Previté-Orton, The defensor pacis of Marsillins of Padua, Cambridge, 1928, p. 21. Рицлер собрал обширный материал, необходимый для изучения классовой тенденции книги. Этот материал мы будем здесь использовать.

О первом печатном тексте и о первых переводах книги см. E. Staehelin, L'edition de 1522 du «Defensor pacis» de Marsile de Padone, в «Revue d'histoire et de philosophie religieuse», Paris, 1954, p. 209 и далее. Интересно указание, что английский перевод, сделанный с первого печатного издания 1522 года, оказал влияние на разрыв с католической церковью при Генрихе VIII (1535 год) (там же, стр. 220).

[2] Шольц считает автором книги одного Марсилия, но признает, что «оба эти человека неким образом непосредственно сотрудничали при создании «Защитника мира» (E. Schofz, Marsilius von Padua-Defensor pacis, в «Fontes iuris Germanici antiqui», 7, Hannover, 1932, p. LI). Шольц отмечает также, что «дружба с Марсилием навлекла на Жана Жандена ненависть окружающих, и он добровольно нес тяжесть ее последствий» (там же, стр. LIII).

разговорный французский язык. Вскоре после первого появления перевода на него был наложен запрет, причем ответственными за перевод были Марсилий и Жан Жанден. Альбертино Мусато именует Марсилия плебеем, жителем Падуи — civis Paduanus plebeius, и предполагает, что тот, изучив медицину и право, долгое время был врачом [1]. Марсилий известен многими своими сочинениями по вопросам государственной политики. С Жаном Жанденом его связывала дружба.

Марсилий задумал «Защитника мира», живя в экономически наиболее развитом районе Европы — в районе верхнеитальянских городов-республик. Писал он свое сочинение во Франции, среди народа, очень рано начавшего складываться в нацию. В Венеции и близких к ней торговых городах естествознание в связи с развитием производительных сил играло еще большую роль, чем даже в Париже. Болонью можно было назвать центром изучения аверроизма. Передовая экономика, влияние аверроизма и развитие естествознания в Падуе обусловили то, что именно Марсилий Падуанский, а не Жан Жанден стал главным автором вышеназванного произведения. Токко (Tocco) с известным на то правом называет его предшественником Виклефа и Яна Гуса [2].

Оценивая значение изложенных в этой книге принципов — суверенности народов и права на независимость отдельных государств, Ганс Мейер [3] выражает в своих заметках о «Защитнике мира» идеологию, господствующую в США: эти «лозунги», пишет он, сохраняют значение лишь для истории антицерковной литературы. Но такое утверждение, конечно, неверно. Длительный период образования наций был важной и необходимой ступенью всемирной истории. В наше время поборником суверенитета народов и национальной независимости стал рабочий класс. Разумеется, надо помнить, что сравнение событий, разделенных веками, может привести к ложным отождествлениям, ибо классовые отношения, лежащие в их основе, совершенно различны; однако общее направление исторического развития едино и проходит через различные формации.

Опираясь на этот принцип, можно определить прогрессивную или реакционную роль отдельных классов и идеологий. Ландри [4] гораздо правильнее, чем Мейер, характеризовал политическое значение Марсилия Падуанского, устанавливая, что источником его государственной теории являются не господствующие воззрения христианского средневековья, а духовный мир «арабов». Ландри заходит настолько далеко, что утверждает, будто «Защитник мира» отражает не отношения в общественной среде, окружающей Марсилия, а структуру мусульманского общества, — что уже неверно. «Защитник мира» связан с тем историческим периодом, когда западноевропейская культура впервые тесно соприкоснулась с арабской культурой. Это было время Фридриха II, который хотел установить в Сицилии связь с более культурным, хотя уже и клонящимся к упадку восточным миром. Тогда эта попытка не удалась. Марсилию Падуанскому и Жану Жандену она дала лишь повод для развития собственной политической концепции, ибо борьба Фридриха II против политических притязаний церкви в то время помогла стать программой тому, что уже начинало осуществляться в действительном ходе истории. Связь между «Защитником мира» и философией арабских материалистов определяется тем, что в исламских областях уже несколькими веками ранее велась подобная же классовая борьба и выдвигались проблемы, сходные с теми, что стояли теперь перед Европой, хотя в Европе они, конечно, приняли иные формы, чем борьба мутакаллима против ортодоксального ислама. Прогрессивные классы Европы за этот период развились настолько, что могли продолжить на новой исторической ступени классовые бои, которые раньше происходили в мусульманских странах.

Грабман дает обзор различных мнений относительно источника идей, проповедуемых «Защитником мира», и заключает: «Мы до сих пор не пошли дальше признания в общей форме того факта, что питательной почвой для этой церковно-политической теории могли быть аверроистские взгляды на цель жизни и на счастье, на отношение натуральной, научной философии к церковному авторитету и теологии и т. д.» [1]. Здесь важно указание на связь с аввероизмом. Ж. де Лагард показывает, как различно использовали Аристотеля Фома Аквинский, Эгидий Римский, с одной стороны, и Марсилий Падуанский — с другой. Он правильно замечает, что борьба между Фомой и латинским аверроизмом была продолжена на политической почве [2].

Франция была той передовой страной, в которой воинственный «Защитник мира» мог появиться и найти самый громкий

---

[1] C. W. Previté-Orton, The defensor pacis of Marsilius of Padua, p. IX. Определение «плебеев» у Мусато не совпадает с определением этого слова у Энгельса. Однако Мусато позволяет нам думать, что Марсилий не принадлежал по происхождению к падуанским городским нобилям.

[2] E. Tocco, L'eresia nel medio evo, Florenz, 1884, p. 70.

[3] H. Meyer, Geschichte der abendländischen Weltanschauung, цит. изд., стр. 327.

[4] B. Landry, L'idée de chrétienté, p. 175 и далее. См. также D. H. Bascour, в «Bulletin de Théologie ancienne et médiévale», t. I, Louvain, 1929—1932, p. 168 (рецензия на указанную книгу Ландри).

[1] M. Grabmann, Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat, в «Sitzungberichte der BAW», München, 1934, S. 51.

[2] Georges de Lagarde, La naissance de l'ésprit laique au déclin du moyen âge, II. Marsille de Padone ou le premier théoricien de l'Etat luique, Wien, 1934, p. 91, 141. Теперь уже невозможно отстаивать точку зрения Лагарда, который полагает, что Данте следует считать сторонником Фомы.

отклик. Однако его авторы вынуждены были искать себе убежища в Германии, ибо французская монархия, проводя свою национальную политику, была заинтересована в поддержке папы [1].

9 апреля 1327 года Марсилий Падуанский и Жан Жанден были вызваны к папе Иоанну XXII по обвинению в написании и распространении «Защитника мира»; 23 октября 1327 года было провозглашено их осуждение. За два месяца до того, как было публично объявлено об их авторстве, они удалились в Нюрнберг, к Людвигу Баварскому. Превитэ-Ортон, один из последних издателей латинского текста, называет главную идею «Защитника мира» антиклерикальным республиканским идеалом [2].

Уже из заглавия этого первого в средневековой Европе большого политического сочинения можно понять, к чему стремились авторы. Уничтожение самостоятельной политической роли церкви они считали залогом внутреннего социального мира. Они указывали ближайшую политическую задачу, которую должно было разрешить средневековое общество, чтобы дать простор дальнейшему прогрессу. Ландри задался вопросом: действительно ли тезисы «Защитника» имели назначение «защитить мир»? [3]

И в самом деле, Марсилий Падуанский и Жан Жанден были далеки от проповеди квиетизма, мысль о борьбе против церкви была у них конкретной. Но именно это давало право озаглавить книгу именно так, потому что феодальная церковь была главным препятствием к устранению партикуляризма княжеств. Лишение церкви политической власти если и не устраняло классов и классовой борьбы, то все же означало бы большой социальный прогресс. Церковь была сильнейшим из землевладельцев. Раздоры между ее сеньорами поставили средневековое общество на край гибели. Марсилий и Жан Жанден уяснили себе первую цель, выдвинутую самой историей. Исторический масштаб их политической концепции измеряется уже одним тем, что они искали выхода не в нападении на чужие земли, подобно церковным идеологам крестовых походов, а в том, чтобы победить причину существующих трудностей, заложенную в общественном строе их родины. Но более высокий тип социальной организации действительно можно было завоевать лишь в войне против феодальной церкви. Ход событий доказал, что Марсилий Падуанский и Жан Жанден не были утопистами.

С теоретической точки зрения важно отметить, что Жан Жанден продолжал ту философскую традицию, которая со времени Амальрика Бенского связывала борьбу за становление национального государства с тяготением к началам философского материализма.

Жан Жанден преподавал в Париже одновременно с Эккартом и после него. Он прибыл из Шампани, где исстари скрещивались европейские торговые пути, и, кажется, был первым преподавателем, распространявшим философские знания помимо церкви и помимо ордена (лишь позднее он получил приход в Сенлисе). Его многочисленные работы показывают, что после запретов 1270 и 1277 годов латинский аверроизм вновь возродился, преодолевая влияние Альберта и Фомы. Жак Жанден объявил себя последователем того аверроизма, который, желая придать своему отходу от «правоверия» менее одиозный вид, прибегал к учению о двойственной истине.

Однако у Жана Жандена сильнее, чем у аверроистов североитальянских городов, проявляется почти неприкрытое презрение к теологам, ставящим веру выше разума [1].

---

[1] Рицлер указывает на борьбу между Филиппом Красивым и Бонифацием VIII. Связанное с этой борьбой идейное движение «тесно соприкасается с предметом нашего исследования: и там, и здесь решались почти одни и те же вопросы, сражались почти одним и тем же оружием, почти во всем можно проследить влияние первого, то есть политического движения, на последующее, философское, и можно даже сказать· не будь до того борьбы во Франции, вряд ли борьба, происходящая в Германии, могла бы сопровождаться тем замечательным литературным движением, которое является одной из славнейших страниц немецкой истории» (S. Riezler, Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Bayers, S. IX).

[2] C. W. Previté-Orton, The defensor pacis of Marsilius of Padus, цит. изд., стр. X.

[3] Ландри (B. Landry, L'idée de chrétienté, chez les scolastiques du XIIIe siècle, Paris, 1929, p. 177) пишет: «Жан Жанден и Марсилий Падуанский были первыми, кто взял под защиту, правда еще в неясной и неадекватной форме, права суверена, который должен был стать единственным сувереном новой эпохи — народа. Но их труд — не труд мира, ибо они не ставят выше народа справедливость, ту справедливость, которая состоит в уважении к человеческой личности, вмещающей в себя живую частицу божественного совершенства. Их книга «Защитник мира» не защищает мир».

Авторы «Защитника» еще не выдвигали требования суверенности народа с той ясностью, которую им приписывает Ландри; еще много времени должно было пройти до Октябрьской революции и даже до 1789 года. Но вот у Ландри профашистское мракобесие достаточно отчетливо выступило очень рано — уже в 1929 году. Требование уважения к человеческой личности было объективным содержанием идеологии передовых классов, которые выдвигали его в течение веков — от исмаилитов до позднейших приверженцев учения о едином интеллекте, и Ландри чудовищно извращает действительность, приписывая апостолам неравенства среди людей защиту идеала свободы личности.

[1] См. высказывания Гандильяка в A. Forest, F. Van Steenberghen, M. de Gandillac, Le mouvement doctrinal du IXe au XIVe siècle, в «Histoire de l'église 13», Paris, 1951, p. 413. Гандильяк обращает внимание на то, с какой иронией Жан Жанден советует верующим отказаться от согласования веры с разумом, ибо этим можно лишь еще яснее обнаружить меньшее значение веры. Гандильяк пишет по этому поводу: «Это верно, что Фома и Дунс Скот отказывались найти достаточное основание, чтобы доказать сотворение мира во времени или же бессмертие души, во всяком случае, они полагали, что любое доказательство от противного могло бы быть отвергнуто. Жан Жанден толкует это так, что христианский тезис нельзя защитить с помощью рациональных оснований. Очевидно, что он хочет высмеять теологов, приравнивая их к простакам, довольствующимся слепой, наивной верой, поскольку никакая другая вера невозможна».

Источником познания является внешний мир. Разум отражает его. В противоположность писавшим по-арабски ученым Жан Жанден, подобно своим европейским предшественникам, лишь в небольшой мере опирается на естественнонаучный опыт. Говорит он о нем, правда, больше, чем Авиценна или Аверроэс, ибо речь идет о внедрении исследовательских принципов, которые были новостью для феодально-христианской Европы. Но Жан Жанден настаивает на естественнонаучном опытном методе лишь теоретически. Для него на первом месте стоит самостоятельная сила человеческого ума и тем самым земная природа человека. Его участие в «Защитнике мира» свидетельствует о том скачке от теории к практике классовой борьбы, который проделала философская мысль XIII и XIV веков. В своих сочинениях Жан Жанден пространно рассуждает о соотношении опыта и логических умозаключений. Его философские труды интересны как первые попытки теоретического обобщения естественнонаучного метода исследования. Следуя за Аверроэсом, Жан Жанден исходит из материалистического сенсуализма. Данную проблему он рассматривает с различных точек зрения: как из опытного изучения природы возникают общие понятия, отражающие ее закономерности, и как совершается переход от единичных опытов к выводам, имеющим всеобщее значение? Наряду с выяснением важности естественнонаучного опыта его цель состоит в доказательстве особой роли активного интеллекта. Он догадывается о необходимом единстве теории и практики. Но подлинной практики ему недоставало. Поэтому он полагал, что должен признать противоречие между наукой, стремящейся к достоверному, и недостоверностью опыта [1]. Осуществление единства теории и практики было тогда невозможно даже в естествознании, не говоря уже о сфере общественной жизни. Поэтому обстоятельное исследование этого вопроса основано у него больше на имеющихся в его распоряжении сочинениях, чем на логике вещей. Диалектическое единство опыта и теоретического мышления, индукции и дедукции стало понятным лишь много позднее. Поэтому логический критицизм не вправе опираться на Жана Жандена.

[1] J. de Janduno, Perspicacissimi speculatoris ac summi peripathetici Johannis de Janduno quaestiones in duodecim libros metaphysicae ad intentionem Aristotelis et magni commentatoris Averrois subtilissime disputate, Venetiis, 1505, I, Qu. XII, p. 9b et Qu. IX, X: «Также, если бы искусство и наука порождались опытом, тогда никто не мог бы владеть искусством и наукой, не опираясь на опыт. Это положение ложно... Также то, что определенно, не порождается неопределенным, ибо то, от чего происходит определенное, должно быть определенным и не следует меньше верить началам, чем заключениям, последующим положениям, но наука и искусство есть нечто определенное»,

Жан Жанден искал правильной причинной связи между различными функциями сознания [1]. Интеллект, как высшая способность мышления, является предпосылкой дальнейшей обработки материала познания, доставленного чувствами. В процессе мышления интеллект зависит от способности чувственного восприятия; память и мышление находятся в распоряжении интеллекта. Итак, общие понятия рождаются из опыта, хотя они имеют какие-то лежащие вне опыта причины. Искусство и науку Жан Жанден понимает также как форму проявления, способ выражения интеллекта [2], берущего для себя материал из чувственных восприятий. Как мало в основании этой концепции заложено действительного опыта, видно из того, что Жан Жанден обычно говорит об опыте вне связи с деятельностью.

[1] J. de Janduno, Perspicacissimi speculatoris... I, X, p. 9a. Арманд Маурер путем весьма кропотливого исследования устанавливает, что Жан Жанден следовал за Аверроэсом в стремлении материалистически обосновать закон причинности. Маурер нашел, что, исследуя понятие действующей причины, Жан Жанден недвусмысленно отмежевался от Авиценны, поскольку тот смотрел на вопрос еще «метафизически», то есть идеалистически. Речь идет о нескольких специальных вопросах, которые тогда связывали с вечностью материи и присущим ей движением. Жан Жанден, следуя за Аверроэсом, приходит к выводу, что «новейший способ объяснения возникновения вещей, когда их признают непосредственно сотворенными богом, хотя они происходят из действительной причины, просто неверен (A. Maurer, John of Jandun and the Divine Causality, в «Mediaeval Studies», Toronto, 1955, p. 190). Авиценна, испытывая влияние Плотина, еще не мог мыслить материю так последовательно. Кроме того, он оставался на точке зрения идеалистического разделения сущности и существования (что отмечает и Маурер). Жан Жанден обозначает идеалистов словом «новейшие» (Маурер тоже берет данное слово в кавычки) — это определяется условиями времени. Феодальная церковь была еще сильна и могла с помощью своего организованного аппарата теоретиков вести ожесточенные атаки на материалистическое мышление. Мы показали в другом месте, что «via moderna» («новый путь») в XIV веке привел также к фальсификации номинализма, который был первоначально материалистическим учением. Маурер упоминает о том, что такие споры вели к абсолютному противопоставлению религиозного учения, с одной стороны, и философии, ориентирующейся на естествознание, — с другой; он цитирует клеветническое утверждение Жильсона, будто в XIV веке латинский аверроизм (в противоположность учению Оккама) был одним из наименее прогрессивных философских направлений, и противопоставляет этому Ренана, подчеркивая, что «такое общее влияние аверроизм сохранил до наших дней» (там же, стр. 185). Маурер хочет этим, очевидно, сказать, что Жан Жанден считал признаваемую им вечной материю свободной от какого бы то ни было влияния потусторонних сил, возможность которого различнейшими способами пытались доказать философы теологического направления. Реакционные теоретики пытаются опорочить прогрессивную мысль — это явление регулярно повторяется на протяжении всей истории общества, разделенного на антагонистические классы.

[2] Там же, XII, стр. 10a: «...душа, обладающая интеллектом, в процессе восприятия зависит от чувственного качества, и Комментатор говорит там же, что благодаря мыслящей, обладающей памятью и чувствующей [душе] эти качества подготовляют интеллект, подобно тому как искусство подготовляет сущность художника к восприятию формы произведения искусства, но искусство и наука суть деятельность потенции, обладающей интеллектом, и

Подлинный опытный материал относится у него к области медицины, то есть заимствован по большей части из «Kanon» Ибн-Сины или «Colliget» Ибн-Рошда.

В другом месте Жан Жанден спорит против мнения, что опыт обманчив, ибо берет данные из различных и изменчивых вещей, а именно из единичных вещей. Жанден отвергает это мнение. Его обоснование опыта гласит: опыт умножается многими воспоминаниями и единичными вещами. Благодаря этому удается принимать во внимание привходящие и сопутствующие обстоятельства. Поэтому Жан Жанден отвергает наличие врожденных идей. Путь опыта, по его теории, определяется практическим анализом исследуемого предмета. Практическое знание может быть заменено учением о предмете. Учение дает достоверное знание без собственного опыта; это утверждение, быть может, вызвано желанием Жана Жандена оправдать недостаток своего практического опыта в естественных науках [1].

Рассуждения Жана Жандена ведут к постановке вопроса о значении интеллекта; и хотя в своих исследованиях Жан Жанден значительное место отводит другим теоретико-познавательным вопросам, все же интеллект он рассматривает с аверроистской точки зрения, как главную ценность. Спекулятивное размышление об опыте в руках Жана Жандена служит для подтверждения принципов аверроистского номинализма. Как аверроист, он отвергает во всех спорных вопросах, если они существенны, любые платонические концепции и ищет материалистических аргументов. Он признает способность познавать телесный мир лишь за интеллектом, присущим всем людям. Но учение об интеллекте, как мы видели, имело в первую очередь политическое значение, и в этом прежде всего и заключалось единомыслие Жандена с Марсилием Падуанским. Гейер тем не менее считает, что аверроизм Жана Жандена связан с *«очевидным скептицизмом*, захватывающим всю область метафизической психологии» [1]; так Гейер называет учение о двойственной истине, отражающее аверроистскую точку зрения и связанное с материалистическим пониманием положения, которое гласит, что «противоположное [разуму] подлежит символу веры и откровению» [2]. Так, Жан Жанден противопоставляет разум и чувства тем «истинам», которые провозглашаются «святыми докторами церкви» со ссылкой на божественное откровение. И Гейер называет это скептицизмом! Вряд ли стоит обстоятельно доказывать, что эти представления Жана Жандена не имеют никакого отношения к идеалистическому скептицизму. Противопоставление науки, основанной на чувственных восприятиях и разуме, теологии еще сильнее подчеркивает враждебность двух мировоззрений. И не размышления о человеке и природе, а отношение к классовой борьбе определяет в первую очередь материалистическую в основе своей философскую позицию Жана Жандена.

Антицерковная тенденция, сказывающаяся в ссылках на Аверроэса, еще подчеркивалась у него этим решительным противопоставлением разума и веры. Переход французской центральной власти на сторону папы вызвал кризис идеологии, который привел в конечном счете к открытым выступлениям против церкви как государственной организации. Жан Жанден, преподаватель светского факультета Парижского университета, был представителем поднимающегося бюргерства. Аверроизм отвечал идеологическим потребностям городов, собирающих силы против феодальной церкви. Широкие слои народа не пошли за центральной властью, склонившейся в сторону союза со «своим» папой, ибо народ увидел в этой политике усиление эксплуатирующей и угнетающей его феодальной иерархии. Верхний же слой бюргерства ничего не имел против такого поворота, ибо своими деловыми интересами он был привязан прежде всего к монархии. И то, что Жан Жанден принял участие в сочинении такой резко нападающей на церковь книги, как «Защитник мира», доказывает, что он готов был извлечь из аверроистской теории общественные выводы, идущие куда дальше того, что отвечало желаниям сотрудничающего с монархией патрициата.

В то время когда Жан Жанден вновь отвоевал в Париже широкую аудиторию для аверроизма, в Падуе и Болонье продолжалось развитие местных образовательных центров. В результате опыта, накопленного во Франции и североитальянских городах, аверроизм принял новую, открыто политическую форму.

Посмотрим, как распространялось учение Ибн-Рошда в Италии первой половины XIV века.

опыт [потенции] мыслящей, так как существует сопоставление частных вещей, относящееся к области мышления... Искусство бывает тогда, когда из многих восприятий, полученных на основании опыта, получается единое всеобщее восприятие подобного; например, раз я знаю, что эта скамония вызывает холеру и так далее, то от этого рождается общая мысль, что всякая скамония вызывает холеру; но искусство и наука — универсальные познания, которые являются свойствами души, обладающей интеллектом».

[1] J. de Janduno, Perspicacissimi speculatoris.. I, XIII, p. 11b: «Следовательно, можно владеть искусством с помощью учености без опыта, по крайней мере в тех познаниях, в которых есть определенность без опыта. Это мнение противоположно мнению Аристотеля. Мы видим, что опытные люди добиваются большего. Нужно сказать, что Аристотель говорил о тех познаниях, в которых имеется определенность без опыта. Но он не имел в виду других познаний, в которых не может быть определенности без опыта».

[1] F. Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, t. II, Basel, 1951, S. 616.

[2] J. de Janduno, Perspicacissimi speculatoris... 12, XXII, p. 149b.

Пьетро д'Абано [1], учившийся в Падуе, не был решительным последователем философских принципов Ибн-Рошда и избегал мыслей, которые могли бы повлечь за собой определенные политические выводы. Он не выступал ни с учением о вечности мира, ни с учением о единстве интеллекта. Если он даже, как говорит Грабман, и ценил высоко авторитет Аверроэса [2], то не отваживался примкнуть к его антицерковным доктринам. В Болонье можно установить выступление (около 1320 года) более отважного философа-аверроиста Таддео Пармского [3]. Но в это время Марсилий Падуанский уже испытывал влияние более крупного философа — Жана Жандена.

Мы приводим исторические данные о распространении аверроизма, чтобы понять, на какой идейной почве Марсилий и Жан Жанден могли сблизиться для совместной работы [4]. Интердикты Тампье почти не оказали влияния на связь сицилианцев с арабской философией. По вопросу о распространении аверроизма вообще дают некоторые сведения Альваро Пелаго, Грабман и Михальский: «Антихристианская форма аверроизма проявилась резче всего у одного монаха-вероотступника, по имени Томас Скот, проповедовавшего в Португалии самое грубое неверие. В Париже в начале XIV века вождем аверроистского движения стал Жан Жанден, который называл себя подражателем Аристотеля и Аверроэса [1] и разделял также противное вере учение Комментатора. В Англии, как это установил польский ученый К. Михальский, мы можем обнаружить аверроистские тенденции у Томаса Уилтона и Фиц-Ральфа. В Германии Михальский указал на влиятельного аверроиста, магистра Теодориха, ректора коллегиума в Эрфурте, автора комментария к «Вопросам» Жана Жандена к «О душе» и трактата «De sensu agente» [2]. Антицерковная по своей сущности тенденция аверроистских работ имела, как мы знаем, несомненно политическое значение. Аверроистское направление было распространено в ученой среде той эпохи шире, чем это принято думать, и много больше, чем это отражено в истории философии [3]. Аверроисты писали, «практически не принимая во внимание учения христианской веры и

---

[1] На значение падуанского аверроизма указал Эрминио Троило. Он прав в споре с Тоффанином, что неаполитанские аверроисты склонялись главным образом в сторону формального аверроизма, подобного тому, что защищали номиналисты в конце XIV и в течение XV веков. Но сам Троило недостаточно анализирует расслоение среди аверроистов Падуи. Он ставит слишком высоко Пьетро д'Абано и недооценивает парижских аверроистов середины XIII века, а о Сигере Брабантском даже не упоминает. Причина заключается в том, что Троило желает видеть в аверроизме лишь систему монопсихизма (Troilo, L'averroismo padovano, «SIPS, Atti della XXVI Riunione», цит. изд., стр. 258, 259). Учение об активном интеллекте имеет чрезвычайно большое значение; но учение Сигера им не исчерпывается, онс гораздо богаче. Аверроизм не ограничивается размежеванием веры и разума. Без парижских аверроистов 70-х годов XIII века и их мужественной борьбы против Фомы и Альберта латинский аверроизм не обладал бы такой радикальной теоретической мощью, которая сделала возможным в столь короткий срок восприятие его в Италии. Философы Сицилии, Неаполя, а также Данте дают лишь притупленную и сглаженную интерпретацию аверроизма, удобную для компромиссов (см. там же, стр. 261 и далее).

[2] Карло Джакон отрицает даже какую бы то ни было связь Пьетро д'Абано с Аверроэсом, относя ее к области легенд. Он ссылается при этом на Торндайка и на то, что город Падуя, несмотря на то что Пьетро был осужден как еретик, водрузил над его прахом надгробный памятник и добился для него посмертного прощения со стороны церкви. Но такая точка зрения сама относится уже к области тех исторических вымыслов, посредством которых целые века старались представить аверроизм течением незначительным и почти несуществующим (см. C. Giacon, Pietro d'Abano e L'Averroismo padovane, в «SIPS, Atti della XXVI Riunione», p. 336, 339).

[3] M Grabmann, Studien über den Averroisten Taddeo da Parma (ca. 1320), «Mélanges Mandonnet», vol. II, Bibliothèque Thomiste, XIV, Paris, 1930, p. 331—353.

[4] У нас еще мало материалов о неаполитанском аверроизме. Микель Джорджантонио (Georgiantonio) уверяет, в согласии с Тоффанином и против Троило, что в Неаполе для истории аверроизма можно найти столько же материалов, сколько в Падуе. Однако факт остается фактом: главными центрами антицерковного, тесно связанного с естествознанием аверроизма были Болонья и Падуя. Заслуживает внимания другое замечание Джорджантонио. Он устанавливает, что и в Неаполитанском университете, учрежденном Фридрихом II для пропаганды аверроизма, были значительные философские разногласия. Лука Прассичо писал во второй половине XV века. Из его сочинений явствует, что занесенный в Неаполь гуманизм имел бы преходящее значение, если бы в него не вдохнула жизнь аверроистская спекуляция. Понтано, друг Прассичо и статс-секретарь Фердинанда I, считает гуманизм и аверроизм неразрывно связанными формами проявления духовной жизни (Il Pontano presenta questo come dire-simbiosi). Этот неаполитанский аверроизм борется против платонизма в варианте блаженного Августина. Платоновской идее противопоставлялась, в духе номинализма, единичная вещь. Сам Джорджантонио не может найти философски достойной оценки неаполитанскому аверроизму. Он усматривает, например, бергсонианство в том, что учение об активном интеллекте применяется к явлениям природы. Это принижение неаполитанского аверроизма, который если и не был воинствующим противником церкви, подобно аверроизму падуанскому, и сохранял в себе компромиссные, антиплебейские черты, характерные для времен Фридриха II, то, включая в себя номиналистические взгляды, все же стоял много выше учения Бергсона (M. Giorgiantonio, Per l'averroismo napoletano, в «La Rinascita», Florenz, 1939, XVIII, No 10, p. 872—873).

[1] Это неверное утверждение, являющееся клеветническим обвинением, принижающим Жана Жандена, проникшим контрабандой даже в печатный текст

[2] M. Grabmann, Studien über den Averroisten Taddeo da Parma, S. 332.

[3] Это видно из одной работы Грабмана, в которой он исследует содержание латинского аверроизма XIII века и его отношение к христианскому миросозерцанию Он устанавливает: «Если мы хотим и можем говорить о религиозном просветительстве, о действительно серьезном противопоставлении чего-то иного господствующим христианским воззрениям в средневековой науке, то это относится лишь к одному мощному умственному движению... а именно к натурализму и рационализму аристотелевской, арабо-латинской философии, к воспринявшему и углубившему ее латинскому аверроизму, каким он выступал главным образом на факультете свободных искусств Парижского университета в XIII веке и вопреки преследованиям со стороны

теологии»[1]. Добавим: не принимая также во внимание экономические и политические интересы церкви.

Возрастающий в Болонье интерес к естествознанию отразился в трудах Таддео Пармского. К одному из комментариев, трактующему широко известное произведение Гергардта Кремонского по вопросам астрономии, он дал философское и историческое введение в науку о звездах и в математику, обильно цитируя по-арабски пишущих авторов[2]. Это свидетельствует о близком знакомстве с естественнонаучной арабской литературой. Грабман полагает, правда, что «с точки зрения истории философии... и со всех точек зрения это произведение незначительно»[3], ибо «каждое из общих рассуждений начинается многочисленными цитатами из Аверроэса»[4]. Но замечание самого Грабмана, что вопросы к Аристотелевой книге «О душе», написанные Таддео Пармским, можно как образец комментаторской литературы «поставить рядом с комментарием Жана Жандена к этой же книге «О душе»[5], доказывает, что справедливее была бы противоположная оценка. У Таддео Пармского есть также высказывания, «в которых совершенно явственно видна его аверроистская точка зрения, особенно в тех местах, где подвергается сомнению церковное вероучение»[6].

Наряду с Таддео Пармским[7] Грабман называет имя аверроиста Анджело Аретинского (Angelo d'Arrezzo). Сартори обращает наше внимание на Гаэтано Тиенского (Gaetano de Thiene, род. 1387 — ум. 1465), в течение 40 лет толковавшего Аверроэса в Падуе. Ясно, что Гаэтано не принадлежал к смелым аверроистам. Потому-то Сартори и думает, что он несправедливо забыт историками философии. Он якобы верно следовал Аверроэсу, не забывая, однако, при этом ни Альберта, ни Фомы[1]. Как бы там ни было, Гаэтано был читаемым в свое время автором. Больше 40 лет встречаются непрестанные ссылки на его комментарии. Отсюда следует — на это указала Джузеппина Фонтанези, — что Гаэтано накопил большое рукописное собрание комментариев Аверроэса. Оно является основным фондом библиотеки в аббатстве Сан-Джовани в Вердаре, которая также была одним из центров, где изучали аверроизм[2]. Аннелиза Майер говорит о целой школе, начавшей в Болонье свою аверроистскую деятельность. А. Майер напоминает, что пропаганда этого учения значительно расширилась еще в 20-х годах XIV века. В 1312 году в Болонье выступал Петр Орсонь (Petrus Aureoli), «в некоторых отношениях обнаруживавший явную склонность к аверроизму»[3]. Наряду с мыслями, высказываемыми Таддео Пармским и Анджело Аретинским, продолжали влиять сочинения и мысли Жана Жандена. Аннелиза Майер приводит полемику между Анджело Аретинским и Уильямом Алнвиком, в которой последний выступал как отъявленный антиаверроист. Исследовательница видит в этом указание на то, что атмосфера духовной жизни в Болонье вынуждала открыто заявлять о своих взглядах, ибо аверроистское движение было весьма широким. В течение следующего десятилетия Аннелиза Майер отмечает в этом городе деятельность магистров Матфея, Ансельма, Камбия. Матфей Губбийский (Matthäus von Gubbio), по-видимому, был самым одаренным из них. Они использовали и комментировали произведения Аверроэса в большом объеме. Кое в чем их взгляды расходились: «По-видимому, в болонском аверроизме с самого начала обнаружились внутренние противоречия и несогласия; но, с другой стороны, это признак того, что новое учение действительно пустило корни на новой почве и стало живым, жизнеспособным фактором»[4]. Аннелиза Майер права, видя в этих спорах проявление силы: «И действительно, итальянский аверроизм, выросший из этих зерен, прожил два с половиной

церкви продолжал жить и влиять в течение всего позднего средневековья, а в Италии — до нового времени» (M Grabmann, Der lateinische Averroismus des 13, Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung, в «Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften», Philos.-hist. Abt., 1931, H. 2, München, 1931, S. 4)

[1] M. Grabmann, Studien über den Averroisten Taddeo da Parma, S. 4: «Кроме Аверроэса, на формирование этого аристотелизма на факультете свободных искусств — аристотелизма, обозначаемого обычно собирательным наименованием «латинского аверроизма или аверроистического аристотелизма, — влияли также другие философы, в особенности Авиценна».

[2] Там же, стр. 340.

[3] Там же, стр. 341.

[4] Там же.

[5] Там же, стр. 343.

[6] Там же.

[7] Чарлз Дж. Эрматингер открыл в «Cod. Vaticanus latinus 6768» ряд сочинений, еще отчетливее рисующих значение Болоньи как центра изучения аверроизма (см. Ch. J. Ermatinger, Averroism in Early Fourteenth Century Bologna, в «Mediaeval Studies», vol. XVI, Toronto, Canada, 1954, p. 35 и далее). Он замечает, что с Таддео Пармского отношение к Аверроэсу начинает изменяться Используемый учеными европейских университетов метод двойственной истины начинают выдавать за главную сторону учения Ибн Рошда. «Аверроэс» ставится на один уровень с «верой» (там же, стр. 53) Аверроистской мысли, развиваясь, приходится, таким образом, преодолевать консервативную традицию.

---

[1] A. D. Sartori, Gaetano de Thiene, filosofo averroista, nello Studio di Padova (1387—1465), в «SIPS, Atti della XXVI Riunione», p. 342.

[2] G. Fontanesi, Motivi, d'arte nell'averroismo padovano, в «SYPS, Atti della XXVI Riunione», цит. изд., стр. 331.

[3] A. Maier, Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert, цит. изд., стр. 267. Дополнительная литература о круге болонских аверроистов: S. Vanni-Rovighi, La psicologia averroistica di Taddeo da Parma, в «Rivista di filosofia neo-scolastica», 1931; C. Piano, Nuovo contributo allo studio delle correnti dottrinali nell'Università di Bologna nel see. XVI, Antonianum, 1948; S. Vanni Rovighi, Le Quastiones de anima di Taddeo da Parma, в «Biblioteca di Testi Medievali», XVIII, Milano, 1951.

[4] A. Maier, Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert, цит. изд., стр. 267.

столетия и знал время пышного расцвета»[1]. Болонские аверроисты не были бойцами. Они пытались так формулировать свои тезисы, «чтобы оставалась формальная маскировка, защищающая от опасности со стороны церкви». По словам Аннелизы Майер, эти писатели — последовательные аверроисты в тех пунктах, где нет необходимости прямо противопоставлять свои взгляды католической вере. Матфей Губбийский доказывает, что логика Аверроэса обладает принудительной силой; но, добавляет он, логика эта ложная, ибо направлена против христианской религии. «Одним из вреднейших, осужденных в 1277 году тезисов»[2] было утверждение, что бог не может познавать ничего, кроме самого себя. Доказано было, что этот тезис происходит еще от Авиценны. Матфей подробно разбирает это положение, ибо о нем, «по-видимому, в Болонье спорили постоянно и открыто»[3], и здесь нельзя было отговориться немногими словами, ибо на первый взгляд он казался убедительным. Аверроистское учение об активном интеллекте известно было в Болонье еще в 1320 году[4].

В анонимных «Вопросах»[5], опирающихся на Сигера Брабантского, мы находим строгий детерминизм. Аннелиза Майер доказала, что итальянские аверроисты использовали важнейшие положения декрета 1277 года.

Политическое значение аверроизма было понято рано. Церковь надеялась с ним справиться разного рода запретами. Страх перед влиянием новых знаний и принципов побуждал к преследованиям, препятствующим развитию науки, усугубляющим страдания народа под гнетом устарелого общественного строя; но победу нового эти меры могли лишь замедлить. Петр Испанский, позднее папа Иоанн XXII, когда был еще медиком и философом, писал о действительном и возможном интеллекте в трактате «О душе» (особенно в X главе), так что Грабман считает эти высказывания «...точкой зрения представителя парижского факультета свободных искусств во времена Сигера Брабантского и Боэция Дакийского, и именно на те проблемы, в которых наиболее сильно сказывалось влияние аристотелевской и арабской философии на схоластическую мысль»[1]. Позднее Петр Испанский, избранный папой, повелел епископу Стефану Тампье осудить, как противные вере, положения парижских аверроистов, хотя сам был весьма близок к тезисам, осужденным потом по его почину[2]. Как других медиков его времени, занятия естественными науками вели Петра Испанского к аверроизму. Пример показывает, что политические устремления Петра Испанского, состоящего на службе у феодализма, вынудили его порвать с тем учением, которое он, как ученый, признавал правильным.

Политический гуманизм «Защитника мира» в свою очередь пролагал путь тем идеям, которыми он был порожден. Он был враждебен церкви, враждебен феодализму, был другом науки. Ренучи рисует огромную политическую роль аверроизма в Италии особенно ясно. Аверроисты боролись против папы и высмеивали изданные им буллы о лишении причастия; и это, думает Ренучи, должно было в недолгом времени начать расшатывать самые основы папской власти, не оставляя неприкосновенной и саму христианскую религию. Охваченные страстью сердца уже не делали различия между папой, церковью и религией. Классический эпикуреизм не был им в этом достаточной поддержкой, и они обратились к аверроизму, где нашли, что искали. Вот почему гиббелинская, антипапистская Италия, ее торговые города и бюргерство стали аввероистскими. Иные усваивали самую радикальную форму аверроизма — философию Сигера Брабантского; в других случаях отдавали предпочтение смягченным вариантам аверроистского аристотелизма. Ренучи углубляет свою философскую оценку, привлекая и более далекие связи. Он признает, что ни Петрарка, ни Марсилио Фичино не являются воплощением господствующего направления в итальянском гуманизме, что они по духу много ближе к Падуанскому университету, где последовательный аверроизм удерживался вплоть до Высокого Возрождения именно потому, что это была цитадель гуманизма. Итальянские гуманисты волей-неволей становились учениками Сигера и Жана Жандена, не признавая границ, поставленных исследованию, и подвергая

---

[1] A. Maier, Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert, цит. изд., стр. 267.
[2] Там же, стр. 271.
[3] Там же.
[4] Аннелиза Майер (там же, стр. 272) приводит из полемики Уильяма Алнвика следующий текст: «Удивительно, что некоторые люди прилагают столько усилий, чтобы придерживаться неправильного и вздорного мнения Аверроэса о единстве интеллекта. Они твердо верят, как католики, что заключение ложно и направлено против католической веры и, следовательно, все доводы Аверроэса по этому заключению являются хитросплетениями, так как по ложному заключению доводы не могут быть хитросплетениями, грешащими против материи и формы. Но смешно, что люди, которые должны были бы действовать на основании естественных доводов, пытаются объяснять и защищать доводы, которые, как они твердо верят, являются хитросплетениями. Ведь это значит — наполнять свои души софизмами и не освещать их естественными доводами».
[5] А. Майер противопоставляет детерминизму Болонской школы то, что она называет современным материализмом. Это тот устарелый, недиалектический, метафизический материализм, который «объясняет решения воли психологическим влечением» (там же, стр. 274). Тем самым Майер говорит, хотя и недостаточно отчетливо, что аверроистские взгляды, в рамках схоластики, представляли материалистическую тенденцию.

[1] M. Grundmann, Die Lehre vom intellectus possibilis und intellectus agens im liber de anima des Petrus Hispanus... в «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, année 1937 et 1938», Paris, 1938, p. 173.
[2] Там же, стр. 180 и далее.

сомнению все, унаследованное от прошлого. Они, пишет Ренучи, прощали аверроистскому стилю мышления его относительную сухость, ибо он делал дело освобождения [1].

Остановимся на некоторых существенных сторонах «Защитника мира». Аристотель в этом труде представлен «Политикой», «Этикой», «Экономикой», «Риторикой», «Физикой», «Метафизикой» и естественнонаучными работами. Кроме того, мы встречаем Галена, Цицерона, Саллюстия, Катилину. К ним «присоединяется араб Аверроэс» [2].

Полностью игнорируется главный авторитет господствующей теологии — Фома Аквинский. Ни Рицлер, ни Превитэ-Ортон не исследуют связи между идеями «Защитника мира» и арабским аверроизмом, а лишь мимоходом ее отмечают [3].

После открытия «Политики» Аристотеля (в 1248—1260 годах) ее многократно интерпретировали в аверроистском духе [4]. Ясно, во всяком случае, что Марсилий Падуанский взялся за нее не как за оставленную другими в пренебрежении тему. Его интересует главным образом теоретическая разработка весьма спорной проблемы. Прежние сохранившиеся комментарии трактуют «Политику» как апологию наследственной монархии. Марсилий Падуанский, как последователь учения об интеллекте и его интерпретатор в бюргерском духе, вычитал здесь другое: политические права для массы и подчинение церковной иерархии совершенной государственной общности [5].

---

[1] P. Renucci, L'aventure de l'humanisme européen au moyen-âge (IVe—XIVe siècle), Clermont — Ferrand, 1953, p. 156—158.

[2] S. Riezler, Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Bayers, цит. изд., стр. 197. Шмольц в своем издании «Защитника» (1932) насчитывает три отрывка из Аверроэса; Превитэ-Ортон (1928) — столько же.

[3] C. W. Previté-Orton, The defensor pacis of Marsilius of Padua, цит. изд., стр. 94: в примечании 3 говорится, что «аверроист Жан Жанден показывает свою причастность к этому труду».

[4] О Сигере известно, что он комментировал «Политику» Аристотеля. Списком этой работы мы еще не располагаем. Конор Мартин утверждает, что можно распознать аверроистские взгляды на государство даже в интерпретациях Петра Оверниского, Генриха Гентского или Готфрида Фонтэнского (C. Martin, The Commentaries on the Politics of Aristotle in the late thirteenth and early fourteenth century, with reference to the Thought and political Life of the Time, Thèse d'Oxford, 1949).

[5] G. de Lagarde, рецензия на работу C. Martin, The commentaries on the Politics of Aristotle.., в «Bulletin critique, Revue du moyen âge latin», т. VI, Strasbourg, 1950, p. 332. Марио Гриньяски отмечает вариант Аристотелевой концепции государства, сложившейся под воздействием аверроистского учения об интеллекте. «Защитник мира», исходя из права и способности всех народов управлять собой, приводит к своего рода общественному договору. Основа его — не просто принадлежность к данному народу, а также еще способность разумных существ понимать необходимость социальной жизни. Таким образом, разум как особое человеческое свойство ценится авторами книги особенно высоко и рассматривается как сила, организующая совместные действия людей в обществе. «Защитник мира», — пишет Гриньяски, — намерен следовать Аристотелю, но перерабатывает его взгляды в соответствии с новыми философскими и социальными влияниями, которые приближаются уже к реформаторским идеям XVI века (ср. M. Grignaschi, Le rôle de l'aristotélisme dans le «Defensor pacis» de Marsile de Padoue, в «Revue d'histoire et de la philosophie religieuse», Paris, 1955, p 302 331, 340). Гриньяски, по-видимому, чрезмерно сближает Аристотеля и Аверроэса, занимая в этом отношении промежуточную позицию между Батальей, Троило и де Лагардом. Революционную силу аверроизма лучше понял Поль Ренучи.

«Защитник мира» гласит: формально следуя Аристотелю, властитель должен управлять согласно воле своих подвластных. Почти ни один государственный закон не должен подлежать одобрению со стороны церкви [1]. В важных политических делах главное слово должно быть за народом, к которому принадлежат ремесленники, а также более сильные, старшие и практически более опытные люди [2], которым «Защитник мира» поручает заниматься преимущественно общественными делами. Плебеи, как и во времена французского революционного конвента, в счет не идут. Собрание всех бюргеров, или их большинство, знает лучше всех, что́ правильно. Они больше всех заинтересованы в пользе государства и зорче кого-либо другого заметят недостатки в обсуждаемом законопроекте. Этой концепции противопоставляется, однако, мнение, взятое из библии (Эккл., гл. I), что число дураков бесконечно и что невозможно привести к единству людей злонамеренных и невежд. Лучше предоставить издание законов немногим мудрецам и ученым. Автор «Защитника мира» отвечает: «Целое больше своей части (omne totum mains est sua parte) и в действии, и в решении» [3]. Многое может понять человек, когда ему это разъяснили, и он может затем усовершенствовать то, до чего в этом роде он сам никогда не дошел бы своим умом. Труднее всего найти начало, а нечто добавить или приумножить бывает легче. Потому люди, чей ум меньше развит, должны привлекаться к тому, чтобы вносить улучшения. При монархической форме правления надо контролировать, как применяет законы монарх. Должна быть обеспечена возможность призвать его к ответу, если он их преступает. Законодательная власть имеет право и обязанность предупреждать нарушение законов монархом или препятствовать этому, «дабы предотвратить возмущение» [4].

---

[1] C. W. Previté-Orton, The defensor pacis of Marsilius o Padua, part II, cap. VIII.

[2] Там же, ч. I, гл XII, стр. 48—49: «...хотя целесообразнее, чтобы это занятие могло совершаться и исполняться скорее на основании наблюдений тех, кто может быть свободным, [то есть] более старших и опытных в практических делах людей, которых называют мудрецами, чем на основании обсуждения ремесленников, которые стремятся своими трудами приобретать необходимые средства для жизни»

[3] Там же, ч. I, гл. XIII, стр. 54—59.

[4] Там же, гл. XVIII, стр. 98 «Также, следует время от времени брать на себя обязанность исправления действий правителя, в особенности тому

Власть правительства покоится на акте избрания его собранием бюргеров. Он исполнительное орудие законодательной власти [1].

Причиной нарушения мира в государствах «Защитник» считает претензию пап на высшую юрисдикцию над епископами, монархами, светскими людьми и неверный взгляд на роль священства.

Во вступительных разделах, где перечисляются причины нарушения мира на земле, приводятся мысли, высказанные уже в кн. V, гл. 2—7 и 10 «Политики» Аристотеля [2]. Там рассматриваются основания и причины конституции и восстаний, соответствующие общественным отношениям древней Греции и Персии. Марсилий Падуанский и Жан Жанден включают сюда еще характерную для средневекового строя церковь (феодальную) [3].

Вся вторая часть «Защитника мира» посвящена сущности и правам духовенства, папской власти и их отношениям со светской властью. Претензии духовенства на власть должны быть в сильнейшей мере ограничены. В первую голову Марсилий и Жан Жанден восстают против метода церковной политики — втягивать государственную власть в преследование и уничтоже-

---

или тем, которые должны были бы судить, преступил ли он закон, чтобы тогда вследствие многовластия не возникли в государстве раскол, возмущение и война, так как если действия правителя не исправляются, ему предоставляется возможность преступать закон».

[1] S. Riezler, Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Bayers, цит. изд., стр. 205.

[2] Ш. Мерсье утверждает, что «Защитник мира» объявляет единственным авторитетом священное писание (Ch. Mercier, Luther et la démocratie, цит. изд., стр. 322). Его мнение опровергается частым и открытым цитированием нехристианских авторов. Решительное выступление против папы и авторитета церкви вообще соответствовало, прежде всего, интересам поднимающихся оппозиционных классов. Переводы на родной разговорный язык облегчали связь с плебейским мировоззрением, в котором непризнание папской власти сочеталось с еретическим, религиозно окрашенным мышлением. Лишь здесь авторитетом становилась библия как источник истин, враждебных католическо-церковной организации. В работе, о которой мы говорим, нет точного анализа взаимоотношений «Защитника мира» с идеологией еретических групп. Однако, антицерковную тенденцию Мерсье подчеркивает с полной определенностью: «Уже Марсилий Падуанский и Жан Жанден в своем «Защитнике мира» признавали непоколебимым авторитетом лишь Священное писание. Виклеф, усвоив заблуждения альбигойцев и вальденсов, а также францисканских священников, учил, что бог сам действует в нас по своей милости, без посредничества попа. Эту величайшую ересь, отрицающую богом установленный институт духовенства, религиозное подчинение и общественную жизнь церкви, публично защищал Ян Гус перед лицом собора и папы: между богом и человеком может быть только один посредник — Христос. С 1520 года Лютер называл себя учеником Гуса» (там же, стр. 322).

[3] C. W. Previté-Orton, The defensor pacis of Marsilius of Padua, part I, cap. I, p. 3, и part II, cap. I. См. также S. Riezler, Die literarischen Widersacher der Päpste, цит. изд., стр. 208—209.

ние еретиков [1]. Они не спорят против того, что тем самым он вредит и государственным интересам. Они не признают того, что церковь организовывала преследования еретиков не только в своих особых интересах, но служила тем самым и феодальному средневековому государству, ибо все ереси — Марсилия и Жана Жандена тоже — имели определенное общественное содержание. Церковь потому стала предметом главного удара, наносимого «Защитником мира», что она более не отвечала экономическим, политическим и идеологическим потребностям общества. То, что лишь эпизодически появлялось во взглядах амальрикан, приобрело с того времени такую широкую основу во вновь выросших классовых силах, что появилась уже возможность выступления против церкви: кто грешен перед так называемым законом божьим, не является тем самым грешным и перед законом человеческим [2]. Самыми яркими красками изображаются в книге пороки римско-католической церкви. Городским общинам присуждается право лишать недостойных священников должности или отстранять их от исполнения обязанностей. Особенно яростно изобличается половая распущенность католических попов [3]. И, наконец, выдвигается требование, чтобы никого не смели принуждать исповедовать ту или иную религию.

Новизна взглядов Марсилия Падуанского и Жана Жандена на государство заключается прежде всего в правах, предоставляемых ими народу. Под «народом» эти писатели разумеют всех городских и сельских жителей, исключая церковников и дворянство. Низшие слои получали, по крайней мере теоретически, определенные права. Марсилий и Жан Жанден, как сказано, сами стояли на позициях поднявшегося класса бюргеров, для которого они требовали решающей роли в обществе. Однако низшим слоям, «mechanici», они предоставляли право вносить поправки в решения бюргерского совета; это была программа, отвечающая конкретным историческим условиям того времени.

Итак, идейный источник «Защитника мира» — сфера влияния латинского аверроизма. Последовательности философских рассуждений Сигера соответствует у Марсилия Падуанского и Жана Жандена политическая последовательность, с которой отрицаются существующие привилегии папы и духовенства.

С точки зрения истории философии заслуживает внимания отличие наших авторов от Оккама [4]. Правда, их объединяют

---

[1] C. W. Previté-Orton, The defensor pacis of Marsilius of Padua, cap. X, p. 204—205.

[2] Там же, стр. 202.

[3] Там же, ч. II, гл. XVII.

[4] «Guillelmi de Occam Breviloquiem de potestate papae», ed. L. Baudry, в «Etudes de philosophie médiévale», 24, Paris, 1937. Документ, опубликованный Бодри, является доказательством различия между оккамистским и аверроистским номинализмом в области политики. Бодри рассматривает про-

выступления против папы: Оккам также отрицает его непогрешимость и высшее право по отношению к светской власти. Однако в то время как Марсилий и Жан Жанден хотят полной секуляризации церкви, Оккам удовлетворяется двоевластием. Отодвигая церковь на второе место, он сохраняет ее как организацию. Таким образом, «Защитник мира» идет дальше, чем Оккам.

9. ЭЛЕМЕНТЫ АВЕРРОИЗМА У ИОГАННА ШТЕРНГАССЕ И ДИТРИХА ФРЕЙБЕРГСКОГО

а) Иоганн Штернгассе

Иоганн Штернгассе принадлежит к числу немногих немецких теоретиков XIII—XIV веков, связанных с ересями и арабоязычной материалистической философией. По словам А. М. Ландграфа, издавшего отрывки из его произведений, у него можно найти «следы большего, чем обычно, знания философии того времени, в особенности аверроизма»[1]. О деятельности Штернгассе нам известно мало. Он родился в Кельне (в Штернгассе). Далее нам известно, что он преподавал в Страсбурге. В одной рукописи указан год его смерти — 1314. Он оставил немецкие проповеди; Прегер, Ваккернагель и Штраух считают, что эти проповеди, несомненно, связаны с немецкой мистикой. Грабман согласен с таким определением[2].

Подобно Денифле, старающемуся придать правдоподобие предполагаемой им тесной связи Эккарта с идеалистической схоластикой, Грабман выискивает доказательства для установления тесной связи Иоганна Штернгассе с Фомой, из школы которого он вышел. По Грабману, для Штернгассе неприемлема какая бы то ни было «пантеистическая расплывчатость»[3], и он

тивоположность Марсилия Оккаму как противоположность язычника христианину, — и в этом его теологическая ограниченность. Но он прав в главном, утверждая, что Оккам «был очень далек от того, чтобы защищать такие революционные, ниспровергающие основы тезисы», какие защищал Марсилий (см. там же, стр. XIX). Интересно сравнить взгляды Бодри со взглядами Ландри.

[1] A. M. Landgraf, Johannes Sterngasse O. P. und sein Sentenzenkommentar, в «Divus Thomas», 1926, S. 51.

В «Догматической истории ранней схоластики» того же автора есть лишь скупое указание на сходные моменты и у других авторов. Речь идет о взглядах, которые Бонавентура находил уже у Одо Ригальди, но которые, в конце концов, вели к Аристотелю или же Аверроэсу» (A. M. Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik, Bd. II, t. I, Regensburg, 1953, S. 280).

[2] M. Grabmann, Neuaufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker, в «Sitzungsberichte der Bayerrischen Akademie der Wissenschaften», philos.-philol-hist. Kl., 1921, 3. Abh. München, 1922, S. 11.

[3] Там же, стр. 34.

«в своей схоластике и мистике не идет по пути Мейстера Эккарта, чьим учеником и не был»[1].

Грабман отделяет Штернгассе от философского направления Мейстера Эккарта, Дитриха Фрейбергского, Ульриха Страсбургского[2]. Среди доминиканцев он различает школу Фомы и школу Альберта.

Штернгассе — первый из немецких философов, от которого сохранился комментарий к «Сентенциям» Петра Ломбардского Грабману посчастливилось выяснить, что дошедшие до нас тексты принадлежат именно Штернгассе[3]. Поэтому мы считаем немаловажным доказательство, что враждебные церкви аверроистские мысли проникли и в такое серьезное теологическое произведение, как этот «Комментарий», написанный в Германии.

Кэтив-Эшар приписывает Штернгассе ряд произведений (на латинском языке), считая, что, помимо комментариев к четырем книгам «Сентенций» Петра Ломбардского, «Сочинения о псалмах» и других сочинений о Ветхом завете, Штернгассе написал также «Вопросы к всеобщей натурфилософии» и «Книгу о счастье»[4]. Историк Бенц считал, что Штернгассе принадлежат и «вопросы» к одному из кодексов, найденных им в Базельской библиотеке.

Грабман возражает против этих догадок, так как, пользуясь таким же методом, можно признать произведением Эккарта любые теологические «вопросы». Он напоминает, что в те времена обычно разумели под «вопросами» к всеобщей натурфилософии принадлежащие любому автору «вопросы» к «Libri naturales» Аристотеля («Физика», «О небе», «О возникновении и уничтожении», «Метеорология», «О душе» и так называемая «Parva

---

[1] M. Grabmann, Neuaufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker, цит. изд., стр. 34.

[2] Там же, стр. 27: «Боймкер не раз и совершенно правильно указывал, что у Мейстера Эккарта сильно выступают на первый план неоплатонические элементы, в которых не было недостатка у его земляков и сотоварищей по ордену — у Альберта, а еще больше у Ульриха Страсбургского и Дитриха Фрейбергского. Этот элемент совершенно устранен из «Комментария» Иоганна Штернгассе, рожденного из духа и школы св. Фомы. Я не нашел, что неоплатонических элементов здесь больше, чем у Фомы. В этом сочинении нет главных признаков неоплатонизма, характерных для «Summa» Ульриха Страсбургского и явственно выступающих в сочинениях Дитриха Фрейбергского».

[3] Там же, стр. 11.

[4] Quétiv-Echard, Scriptores ordinis Praedicatorum, 2 vol., Paris, 1799—1821, I, p. 700 (Commentaria in IV libros sententiarum scripta in psalmos et sapientiam. — Quaestiones in totam philosophiam naturalem et in librum de bona fortuna).

Лаврентий Пиньон, писавший около 1400 года, очевидно, имел в своем распоряжении оригиналы этих сочинений.

naturalia») [1]. Если мы согласимся с этим мнением, то должны будем признать, что Штернгассе был продолжателем парижского аверроизма XIII века.

Мне хотелось бы, между прочим, истолковать как свидетельство о конфликте Штернгассе с господствующими церковными взглядами тот факт, что сохранилось лишь очень немногое из всех его многочисленных трудов. Грабман сначала считал Штернгассе томистом. Однако необыкновенно глубокое значение «Комментариев» Аверроэса, с очевидностью запечатленное в известных фрагментах, и тяготение Штернгассе к мистике ведут нас в другом направлении. Молодой исследователь сочинений Штернгассе Ландграф, подчеркивая, в противоположность Грабману, обилие в работах Штернгассе цитат из Аверроэса и связь с Эккартом, невольно относит Штернгассе к другой классовой группе. Неслучайно деятельность Штернгассе протекала в Кельне и Страсбурге — в городах, где острее всего была классовая борьба. Прегер тоже устанавливает близость Штернгассе к эккартовой мистике [2], но его точка зрения менее глубока, чем мнение Ландграфа, сближающего и Эккарта с Аверроэсом [3].

Из фрагментов видно, что в таких важных вопросах, как проблема материи и формы, Штернгассе стоит на стороне Аверроэса, против Платона. Его не удовлетворяют ни взгляды Фомы, ни взгляды Эгидия Римского, высказывания которых он приводит почти дословно. Штернгассе присоединяется к воззрениям, которые можно найти у Аверроэса и Симплиция [4].

В соответствии с учением Аверроэса, вечность мира заключается у него в так называемой небесной материи. Штернгассе считает, что ее вечность и непреходящесть даны самой природой. Все преходящее составлено из четырех стихий (взгляд, восходящий к Аристотелю). Но Штернгассе защищает тезис о вечности этих стихий в подверженном возникновению и уничтожению материальном мире. Даже «страшный суд» не может уничтожить стихии, образующие материальный мир.

Это свойство стихий есть их сущность и их естественное бытие, иначе говоря, свойство природы быть «теперь и потом» [1].

Предпосылкой становления и уничтожения вещей, по Штернгассе, является возможность изменения форм, присущая материи. В мире небесных светил он видит вечность мира, связанную с вечностью становления [2].

Ввиду того что в материи небесных светил содержатся качества земных вещей, этот мир в потенции обладает всеми возможностями возникновения и уничтожения. Признаком этого является то, что все движение исходит из материи светил [3]. Подобно Земле и светилам, по существу составляющим единство, растения и животные также есть одно. Чтобы доказать это, Штернгассе ссылается на комментатора I книги «Метафизики» Аристотеля [4]. Итак, форма и материя взаимосвязаны. Материя вечна. Она есть источник всех форм возникновения и уничтожения. Отсюда вытекает вопрос: содержатся ли развивающиеся

---

[1] M. Grabmann, Neuaufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker, цит. изд., стр. 9.

[2] W. Preger, Geschichte der deutschen Mystik, цит. изд., т. II, стр. 116—123.

[3] А. Ландграф в книге о Штернгассе (A. Landgraf, Johannes Sterngasse O. P. und sein Sentenzenkommentar, в «Divus Thomas», 1926, S. 344—345) вкратце излагает аверроистские заблуждения Эккарта: «Имя Александра (Афродизийского) названо однажды, Аверроэса — много раз. Удивительно такое пристрастие к авторам этого направления у доминиканца первой половины XIV века! Орсонь держится значительно более умеренных взглядов, чем он. Так ясно чувствуется, что лишь по принуждению он подчиняется авторитету церковного вероучения в вопросе о том, является ли душа сущностной формой тела». По поводу первых положений буллы Иоанна XXII от 27 марта 1329 года Ландграф пишет: «В сущности, это аверроистские заблуждения, которые, быть может, отстаивал тогда из всех доминиканцев один лишь Эккарт и которых до середины XIV века придерживались учители философии в Парижском университете. Достаточно вспомнить Жана Жандена и Иоанна Поляка».

[4] A. Landgraf, Johannes Sterngasse O. P. und sein Sentenzenkommentar цит. изд., стр. 331.

[1] A. Landgraf, Johannes Sterngasse O. P. und sein Sentenzenkommentar, цит. изд., стр. 334: «Ведь причина, почему элементы не будут подвержены уничтожению при конце мира, заключается в прекращении первоначального движения, без которого не может быть никакого уничтожения, ни движения, ни изменения. Также неразрушимость(!) элементов при конце мира будет достойна удивления, неразрушимость же неба — естественна. Но если сказать, что при конце мира неразрушимость элементов будет естественной, хотя она и не является при нем естественной, то отсюда следует, что у элементов разная природа теперь и тогда».

[2] A. Landgraf, Sterngasse O. P. und sein Sentenzenkommentar, цит. изд., стр. 333: «По-видимому, не может быть следующего: потенция при форме вместе с отсутствием ее есть причина создания и уничтожения в вещах. Но если в небе существует такая же материя, как и материя земных тел, то небо будет в потенции к формам земных тел, которых оно лишено. И таким образом, оно будет способно создаваться и уничтожаться».

[3] Там же: «Но кто-нибудь может сказать, что хотя материя небесных тел сама по себе мыслится в потенции к формам земных тел, однако форма небесных тел вследствие своего совершенства ограничивает всю их потенцию тем, что она сама в своем качестве содержит формы земных тел, а признаком этого является то, что она приводит в движение все [тела]».

[4] Там же: «Но этого недостаточно. Ведь душа, обладающая чувством, хотя и содержит качество возбуждения, однако материя, так как она находится в потенции к свойству возбуждения, не может, таким образом, определяться с помощью души, обладающей чувством, что остается до сих пор в потенции к качеству возбуждения, признак которого заключается в том, что, когда погибло животное, из той же материи возникает растение. И не стоит придавать значения, если скажут, что хотя это и заключено в потенции, однако дает активную потенцию, которая приводит ее к действию, так как, согласно комментатору I книги «Метафизики», нет такой пассивной потенции в природе, которой не соответствовала бы в природе активная потенция. Кроме того, хотя о материи небесных тел можно судить, что она определяется через свою форму, однако материя небесных тел была бы до сих пор в потенции к форме небесных тел и, таким образом, из какого-либо земного тела могло бы возникнуть небесное».

формы в материи еще до того, как они выступят в явлении, то есть вопрос о предсуществовании форм.

Штернгассе перечисляет различные концепции — и те, что признают предсуществование форм в материи, и те, что это предсуществование отрицают. Насколько можно судить по известным нам фрагментам, сам он склоняется к концепции Аверроэса: до своего проявления формы сами по себе не существуют, они рождаются из возможности возникновения и уничтожения.

Конечно, Штернгассе знал, что его современники придерживаются других взглядов. Однако, когда именно по этому поводу Ландграф говорит, что Штернгассе якобы выступает против прямолинейной догматизации аверроизма, это вызывает лишь путаницу [1]. Мы показали уже, что в комментарии к «Метафизике» [2] Аверроэс решительно отвергает предсуществование форм и исправляет Аристотеля именно там, где тот идет на компромисс с учением Платона об идеях.

Совершенно в том же духе возражает Платону и Штернгассе.

Во всех изданных Ландграфом извлечениях нет ни малейшего созвучия с характерной для неоплатонизма эманационной теорией. Тезису о вечности мира и здесь соответствует тезис о едином, общем всем людям интеллекте. Эти тезисы связываются последовательно с номиналистической концепцией возникновения понятий.

«Со всей серьезностью Иоганн привел все важнейшие возражения св. Фомы против единства, они же отмечены и на полях глоссатора (рукописи). Но он умеет любое из них лишить силы» [3].

Подобно Жану Жандену, Иоганн Штернгассе признает, что тезис о едином интеллекте противоречит истинам веры [4]. Что представляется истинным разуму, то не согласно с верой, — Иоганн Штернгассе в этом не сомневается. Ему достаточно подробно разъяснить, что́ может познать человек посредством разума. Ввиду того что Штернгассе примыкает к современным ему аверроистам и от других философов берет то, что по крайней мере близко к аверроистским концепциям, Ландграф считает, что опубликование всего комментария к «Сентенциям» показалось бы «излишним вследствие его несамостоятельности» [1]. Иоганн Штернгассе комментирует также учение о едином интеллекте, сопровождая его обычными оговорками. В «Семнадцатом различении» он выступает против авторитета противников антицерковного аверроизма [2].

Сначала излагается учение Аверроэса, которое «многие» считают себя в силах опровергнуть. Под «многими» Штернгассе понимает томистов. Он отвергает обычный довод, что, если бы человечество имело один интеллект, оно должно было бы иметь и одни мысли. В качестве аргумента против этого довода Штернгассе выдвигает и многообразие материальных вещей, охватываемых мыслью [3].

Штернгассе видит даже, что Фома пытается использовать ложное истолкование Аверроэса, для того чтобы опровергнуть учение о едином интеллекте. Чувствуя, что главное для Фомы — подорвать любым способом именно этот тезис, Штернгассе восстанавливает учение Аверроэса в его истинном значении.

В комментарии к *III* книге «О душе» Аверроэс указал, что интеллект воспринимает образ, который есть представление о *единичном* предмете. Фома, принимая этот материалистический, номиналистский тезис, утверждает, что воспринимающий интеллект должен быть в отдельных людях количественно различен. Этим, думает Фома, сохраняется возможность индивидуального бессмертия.

Штернгассе считает себя обязанным разобраться в этом усложнении проблемы. Он исследует, как может единичный человек составить себе о единичном предмете одно понятие, применимое к множеству объектов и общее всем людям. Он решает вопрос так: единство интеллекта осуществляет себя именно посредством индивидуальных образов-представлений, и только через них. Единство это нельзя рассматривать вне взаимоотношения между единичностью и всеобщностью. Из умозаключения Аверроэса Штернгассе понял, что оба понятия тесно связаны и что Фома излагает мысли Аверроэса неверно.

---

[1] Там же, стр. 342: «Но другие, как, например, Иоанн Гантик, имеют противоположное мнение, то есть что никакая форма в потенции материи не существует раньше. Это положение противоречит мнениям всех философов, а именно что из ничего ничто не рождается. Но то, что рождается, нужно поставить от чего-то в зависимость. Путь же рассуждений Аристотеля, как говорит там же Комментатор, является средним между этими мнениями, то есть он считает, что формы выводятся из потенции материи. И это мнение современные философы истолковали различным образом».

[2] Там же, стр. 344.

[3] A Landgraf, Johannes Sterngasse O. P. und sein Sentenzenkommentar, цит. изд., стр. 346—347.

[4] Там же.

[1] A. Landgraf, Johannes Sterngasse O. P. und sein Sentenzenkommentar, цит. изд., стр 471.

[2] Там же, стр. 473 (Sentenzenkommentar, II, 2 dist., 17q3)

[3] A. Landgraf, Johannes Sterngasse, O. P. und sein Sentenzenkommentar, цит. изд., стр. 475: «И таким образом, многие люди имели бы об одной и той же вещи одни и те же мысли. Но, кажется, и этот довод недостаточно доказывает. Ведь хотя форма, с помощью которой отделенный от нее разум воспринимает [что-либо], представляет собой явление, воспринимаемое интеллектом, однако та форма, с помощью которой осуществляется у человека процесс восприятия, является представлением. Поэтому в соответствии с различием представлений у различных людей будут и различные мысли об одной и той же вещи».

Для Штернгассе, как и для Аверроэса, тезис о едином, всем людям общем интеллекте есть то положение, которое дает возможность теоретически объяснить общую всем людям способность познания, в наличии которой он убежден [1].

Аверроэс стоял на точке зрения вечности интеллекта и, в противоположность Платону и Плотину, доказывал, что интеллект этот связан с материей. Штернгассе говорит, что единство человеческих представлений меньше зависит от одинаковой деятельности, чем от одинаковости образов-представлений, порождаемых вещами. Таким образом, единство понятий, добываемых знанием, коренится в материальности вещей, отражаемых интеллектом. Образы-представления являются посредствующим звеном в этом процессе [2].

Вопросом о вечности интеллекта Штернгассе мало занимается. Это положение противно вере. Если принят тезис о всеобщности человеческого интеллекта и отрицается индивидуальное бессмертие, то вследствие этого, заключает Штернгассе в «Distinctio», исчезают потусторонние вознаграждение и кара [3], представляющие собой главное средство насилия над совестью.

Сначала Ваккернагель, а затем Ландграф занимались уже вопросом, можно ли из этих взглядов Штернгассе сделать заключение, что он склонялся также к пантеизму. Ваккернагель приводит текст, из которого видно, что первый из переписчиков Штернгассе видел в его взглядах пантеистическое содержание [4]. Ландграф же полагает, что, по существу, эта работа, использованная также Прегером, тождественна соответствующему разделу из комментария к «Сентенциям», и в этом случае пантеистическое толкование отпадает. При всем этом бесспорно, что Штернгассе тяготел к форме аверроизма, содержащей элементы антицерковных убеждений.

[1] A. Landgraf, Johannes Sterngasse O. P. und sein Sentenzenkommentar, цит. изд., стр. 476 «Ведь душа, обладающая интеллектом, поскольку она является формой моего тела, является моей формой. Следовательно, если первопричина потенций не есть форма моего тела, отсюда следует, что, поскольку она является первопричиной своих потенций, она не является моей формой, и, следовательно, эта деятельность, следующая за ней, поскольку она первопричина таких потенций, не будет моей деятельностью. И некоторые допускают это, то есть что процесс познания осуществляется в человеке только через представления».

[2] Там же, стр. 476: «Но тогда снова возникает сомнение относительно сказанного выше, то есть каким образом всеобщее познание могло бы осуществляться посредством индивидуального представления».

[3] A. Landgraf, Johannes Sterngasse O P und sein Sentenzenkommentar, цит. изд., стр 347: «Вот что можно было бы ответить на это положение, считающее, что душа, обладающая интеллектом, не есть форма тела, ложно и ошибочно, так как противоречит истинной вере. Ведь вера говорит, что душа любого человека, обладающая интеллектом, не поддается разрушению. Иначе не осуществились бы воздаяния за заслуги каждому человеку».

[4] W. Wackernagel, Altdeutsche Predigten und Gebete, Basel, 1876, S. 163 и далее.

б) Дитрих Фрейбергский

Элементы антицерковного аверроизма еще до Эккарта и Штернгассе можно было найти у Дитриха Фрейбергского. Мы упоминаем о нем потому, что те немногие ученые, которые работали над его сочинениями, устанавливают связь между ним и Эккартом и находят в его философии нечто из того, что они усматривают в учении Эккарта.

Дитрих родился, вероятно, около середины XIII века. Исследователь Э. Кребс указывает как место его рождения Фрейберг в Саксонии. Первый приезд Дитриха в Париж приходится приблизительно на 1276 год, то есть на время ожесточенных нападок на аверроизм [1].

В 1285 году он, вероятно, был доминиканским приором в Вюрцбурге, управлял различными учреждениями ордена. В 1293—1296 годах был провинциалом своего ордена, в 1297 году стал магистром теологии в Париже, потом возвратился в Вюрцбург; в 1303 году он был на Рейне, в 1304 году уехал в Южную Францию и стал генерал-дефинитором в генеральном капитуле Тулузы. Затем занялся литературным творчеством, читал проповеди и лишь в 1310 году, незадолго перед смертью, вновь стал одним из руководителей ордена — викарием орденской немецкой провинции; по-видимому, в том же году он умер. По своему социальному происхождению Дитрих был связан с городом, с его общественными проблемами; не имея почти никаких других источников, мы можем сделать такой вывод из его сочинений. Они представляют собой 35 трактатов, из которых сохранилось (по Кребсу) двадцать три [2].

Теологические труды его стоят, несомненно, ниже философских и естественнонаучных. В работах по естествознанию проявляется самостоятельность мышления. Дитрих Фрейбергский открыл закономерности прохождения луча и отражения света в капле воды, на которых основано явление радуги. В его работах как естествоиспытателя нельзя обнаружить связи с техническими задачами. В астрономии Дитрих, как указывает

[1] E. Krebs, Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg), в «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», Bd. V, H. 5—6, Münster, 1906, S. 11. В дальнейших примечаниях цифры со знаком * относятся к текстам Дитриха, изданным Кребсом.

В более раннем исследовании Денифле полагал возможным, что Дитрих родился во Фрейбурге в Брейсгау.

[2] Там же, стр. 6* и далее: эти произведения посвящены вопросам логики, оптики, физики, химии и астрономии, философским проблемам, в их числе таким, как космология, движение неба, интеллект, связь материи и формы, воля; ряд трактатов посвящен теологии, из них два — делам доминиканского ордена.

Кребс, развивает мысли умершего в 901 году Сабита ибн-Курры, чей труд был переведен Герардом Кремонским под названием «De motu ascessionis et recessionis». Он использовал работы Джабира Ибн-Афлаха аль-Ишбили (ум. 929, происходил из Севильи, вел астрономические наблюдения в 878—918 годах) и «De Substantia orbis» Аверроэса — произведение, которое Дитрих часто цитировал и, по всей вероятности, комментировал [1]. Дитрих высоко ценит опыты и наблюдения над природой. Он обстоятельно пишет о наблюдениях над цветами радуги на увлажненной росой паутине, в водяной пыли над мельничным колесом, в капельках, держащихся в поле на травинках, на белой стене, в солнечном луче, проходящем через гексагональный кристалл. Наблюдений, проводимых методически, при помощи каких-либо приборов, он не знает. Он удовлетворяется тем, что исследует объект невооруженным глазом, и это дает его размышлению достаточный материал, чтобы, например, с полным основанием рассматривать такой важный для астрономии вопрос, как расстояние от Млечного пути до Земли.

Примечательна при этом интенсивность его занятий вопросами, относящимися к природе, которые интересуют его (особенно если к ним добавить философские проблемы) больше, чем теология. Косвенно Дитрих оспаривает учение Фомы Аквинского, провозглашает взгляды, осужденные в 1277 году Тампье в Париже, использует Авиценну, Аверроэса и труды Шартрской школы. В учении об активном интеллекте он приближается к воззрениям Аверроэса. Он рассматривает и учение о двойственной истине, пытаясь преодолеть противоречие между официальной религией и данными научной мысли. В рукописи, рассматривающей свойства минералов, Дитрих проявляет свое расхождение со взглядами Авиценны, Аверроэса, Альберта и Фомы [2]. Кажется, это единственное место, где Дитрихом названы имена Альберта и Фомы; ни Альберт, ни Фома не принадлежат к ученым, на которых он опирается. Встречаются, однако, у него следы влияния Августина и неоплатоников Прокла и Газали, хотя и они не определяют движение его мысли. Он не был способен последовательно идти по пути Авиценны и Аверроэса, но все же они оказали влияние на его научную деятельность. В споре о примате разума или воли Дитрих становится на сторону разумного познания. Кребс показывает его явное несогласие с Альбертом и Фомой, подчеркивает внешний характер связи с Августином и внутреннюю зависимость Дитриха от арабоязычной философии [1].

Разум, по Дитриху, выше воли. Его суждения он считает непогрешимыми и в области этической. Если человек склоняется к тому, что на самом деле дурно, но показалось ему хорошим, то в основании его поступка лежит такое суждение, за которое нельзя возлагать ответственность на разум. Дитрих-теолог делает из этого вывод, что ангелы должны обладать меньшей силой познания, чем человеческий разум. Кребс говорит, что «нелегко придумать более мрачный детерминизм, чем тот, что здесь изложен Дитрихом» [2]. Он вынужден утешаться тем, что «мы поневоле исходим из недостаточно хороших источников». Так как Дитрихом было написано сочинение о воле, то, полагает Кребс, возможно, что там содержалось лучшее раскрытие сущности воли в ее действительной жизни. Но эта работа затеряна, и потому «Дитрих пока еще остается для нас прямолинейным детерминистом» [3].

Intellectus agens, активный интеллект, является, в концепции Дитриха, самым внутренним, сокровенным и благородным принципом человеческой природы, в нем находится источник мыслительной силы и вследствие этого — способность к абстракции. Вначале он лишь разум в возможности и становится активным интеллектом, когда постигает сущность материального мира в разнообразии его видов. Кребс совершенно справедливо пишет об источнике этого представления: «Дитрих перенял эту мысль от аль-Фараби и Александра Афродизийского» [4]. Относительно процесса познания у Дитриха нет ясной концепции. Но он, во всяком случае, считает, что без наличия вещей материального мира способности интеллекта не могут проявиться. Остается неясным, что побуждает активный интеллект к работе. Дитрих ищет психологического объяснения. Он находит в человеческом теле, в сердце и мозгу, два центра, имеющих особое значение. Мозг — носитель силы представления. Бегущие от сердца к мозгу «жизненные духи» дают толчок работе мозга. Проводники этого влияния — нервы и кровеносные сосуды.

---

[1] E. Krebs, Meister Dietrich, цит. изд., стр. 58, 59, 104.

[2] Там же, цит. изд., стр. 45—46: «Но признак столь большой трудности — различие мнений, которые дошли до нас, то есть мнений Авиценны, Аверроэса, Альберта, Фомы и их последователей, которые по-разному учили и писали об этой материи, вследствие чего я и хотел бы отказаться от их описания, если бы настойчивость учеников позволила [это]».

[1] E. Krebs, Meister Dietrich, цит. изд., стр. 99—100.

[2] Там же, стр. 99.

[3] Там же.

[4] Там же, стр. 96 и 97: «Но воля благодаря некоему отклонению есть первопричина такого результата. Поэтому в названных случаях, то есть в отнесении некоей духовной субстанции к телесной, в приобретении некоей телесной формы и при каком-нибудь действии воля не может быть достаточной первопричиной, так как сама она не является действенной первопричиной, но является только первопричиной изменяющей, в которой не содержится сотворения какой-нибудь вещи, как уже было сказано».

В связи с этим Дитрих интересуется различными формами движения. Он изучает движение ветра, туч, пара, дождя и соков в живом организме [1]. Его мировоззрение обращено в сторону материальной действительности. Поэтому его мысли о чувственном опыте имеют не только теоретический характер. Он знает, что интеллект познает, лишь изучая все сам, с помощью органов чувств. Если даже речь идет об Аристотеле, чувственный опыт следует ставить выше авторитета. Сомнение в безусловном авторитете Аристотеля служит началом самостоятельного мышления in physicis et naturalibus. До настоящей науки о природе предстояло еще пройти далекий путь [2]. Поэтому его рассуждения о сущности органов человеческого тела представляют собой смесь примитивных естественнонаучных сведений с философскими рассуждениями. Способные к движению вещи в любом случае движут чувство [3]. Орудия каждого из отдельных чувств зависят непосредственно от мозга и расположены вблизи него. Это относится к слуху, зрению, обонянию, вкусу и осязанию — к функциям, которые определенно связаны с определенными органами и локализованы в голове [4]. Достоверно, что чувства суть двигатели нашей силы представления [5]. Если мы направим внимание на спекулятивные способности интеллекта и освободим единичные вещи от их телесной оболочки, возникнут общие понятия. Вообще они существуют в созерцаемых «качествах» («Washeiten») самих вещей и в производных от вещей явлениях, то есть в сознании. Именно из этого становится понятной сущность активного интеллекта [6]. Сердце и мозг нужны, чтобы доставить нам знание о единичных вещах. Без них не могли бы образоваться общие понятия [1].

Этому пониманию связанности мышления и материи соответствует учение о «respectus realis»; этим термином Дитрих обозначает среди прочих свойств материальных вещей те их свойства, которые не происходят из деятельности нашего сравнивающего разума (как сходство, несходство, равенство, неравенство), а действительно заложены «природой и в природе» самой вещи. Примеры, приводимые Дитрихом: тяготение камня вниз, движение огня вверх [2].

Насколько можно судить по изданным текстам, номинализм отражается в такого рода рассуждениях Дитриха лишь косвенно. Логическое расчленение различных понятий показывает, что Дитрих обладал в известной мере способностью вскрывать противоречия в единстве некоторых понятий. Он написал довольно обширное размышление о природе противоположностей, из которого Кребс, к сожалению, привел лишь 74 заголовка и мало текстов [3]. Дитрих ищет принцип изменений физических вещей. Он находит его в «активных и пассивных качествах», ко-

---

[1] E. Krebs, Meister Dietrich, цит. изд., стр. 53.

[2] Там же, стр. 52. Нужна осторожность, «чтобы авторитет столь прославленного мужа, то есть Аристотеля, не повредил истине и разумному доводу, в котором не может быть ошибки и который выводит доказательство, основываясь на чувственном опыте».

[3] Там же, стр. 211: «Но то, что сказано здесь, а именно что чувственно воспринимаемое движет чувство, пусть берется здесь в общем смысле: «двигать»».

[4] Там же, стр. 211: «Признак этого заключается в том, что орудия всех чувств в отдельности в соответствии с непосредственным их происхождением зависят от мозга и располагаются поблизости от него, так что с его помощью раскрываются слух и зрение, обоняние, вкус и осязание, инструменты, или органы, которых расположены в голове поблизости от мозга».

[5] Там же, стр. 212: «Но здесь достаточно будет сказать следующее: основной двигатель, двигающий к своему действию наши представления, о которых часто говорилось и которые, по-видимому, облачены в образы и подобия вещей, согласно мнению Философа, является чувством, проявляющимся в соответствии с действием, как говорит Философ в книге «О душе»».

[6] Там же, стр 213—214: «...для их приобретения и для обладания ими это наше мышление пользуется мышлением, служащим единичному разуму, потому что это — единичные понятия о вещах, и, я скажу, он пользуется [ими], раз это такие единичные понятия о вещах, чтобы увидеть в них всеобщие понятия о вещах, которые представляют из себя как бы два [вида]: качества вещей, рассмотренные вообще, и взаимная последовательность вещей; из этих двух [видов] формируются предположения и происходят заключения, из них следует умозрительное свойство, которое в соответствии со сказанным может сводиться к самым духовным первопричинам, находящимся в нас, в соответствии с сущностью активного движения, с одной стороны, и [которое] является действительным интеллектом в соответствии с сущностью пассивного движения, с другой стороны, и которым по преимуществу является сердце, а затем в виде случайности мозг в соответствии с использованием единичного в мышлении, как уже было сказано, которым оно [мышление] пользуется как непременным условием и через случайное»

[1] E. Krebs, Meister Dietrich, цит. изд., стр. 215: «...в соответствии с этим сердце есть первоначальный субъект такого действия и умозрительного свойства, вторичный и непременный [субъект] — мозг, которым мы пользуемся в процессе мышления о частных понятиях, в которых при рассмотрении общих понятий в виде первопричины находится движение само по себе и основное. И в соответствии с этим с помощью такого приобретенного свойства, то есть с помощью такого расположения, мы существуем в потенции случайного через посредство тех же самых первопричин, расположенных или которые должны быть расположены и о которых уже говорилось».

[2] Там же, стр. 157: «...я говорю о реальных естественных [понятиях] при различии точек зрений на них, которые разум определяет по сути дела, например: равенство, неравенство, сходство, несходство и прочее, что разум определяет по сути дела, как показано в другом месте. Но я говорю о реальных естественных [понятиях], так как они существуют реально в зависимости от природы и в природе вещи. Таково тяготение камня вниз, а огня вверх, потенции активного и пассивного и прочее».

[3] E. Krebs, Meister Dietrich, цит. изд., стр. 40: «Нужно рассмотреть названные элементы, поскольку в них находятся первопричины физического видоизменения, с помощью которого происходит то, что видоизменение совершается в природе в соответствии с изменением, увеличением или уменьшением, также в соответствии с возникновением или уничтожением, смешением или разделением и прочим, такого же рода. Но подобного рода первопричины суть активные и пассивные качества, которые являются первопричинами названных вещей таким образом, что в них находится природа противоречий».

торые он называет принципом движения и в которых он видит основу самой природы противоречий. Противоречия суть орудия природы в возникновении и уничтожении вещей. Дитрих говорит о различных условиях возникновения, которое имеет в своей основе зародышевые силы внутри существующего и «*минералии*», «орудия становления и уничтожения» [1].

Следовательно, зародыши возникающего понимаются Дитрихом не как идеальные, а как материальные силы. Он считает возможным выделить их по отдельности, хотя работа эта кропотлива и трудна. Исходная точка его исследования условна: это habitus и privatio (наличие и лишенность) — основные понятия схоластики. Однако Дитриху они служат лишь поводом к рассуждениям, в которых он выясняет взаимосвязанность противоречивых понятий и действительных отношений [2]. Одна противоположность есть причина другой [3]. Самая полная и первоначальная форма противоречий есть утверждение и отрицание [4]. В вещах находятся различные формы, которые являются не самостоятельными субстанциями в духе неоплатонизма, а двигателем вновь «присоединяющегося к вещам» или «возникающего» [5]. Дитрих отмечает, что эта особенность формы имеет «главным образом физическое» значение [6]. Основной причиной движения являются физические свойства и противоречия, заключенные в самих вещах [1]. Внутренне присущее вещам движение (без более детального анализа) истолковывается не так, как у неоплатоников, а в духе тех воззрений, которые стали лучше известны благодаря «Канону» Авиценны. Источник движения помещается внутрь самих вещей также и в неорганической природе. Дитрих говорит о частях в целом, которые движутся отдельно друг от друга, но не отдельно от целого. Движение является результатом толчка, порождаемого «природой самой частицы, и сильного толчка, который она получает от соседней частицы» [2], — несомненный признак возрождения атомистических представлений.

Было бы преувеличением говорить о диалектике у Дитриха, ибо размышления о природе противоречий слишком подчинены у него другого рода рассуждениям. Ими не пропитано все содержание его трудов. Однако следует помнить, что он рассматривает как причину движения противоречие, заключенное в самих материальных вещах. И признание противоречия причиной движения не увлекает Дитриха на путь скептических умозаключений, что существенно отличает его от Николая Отрекура, к которому мы вернемся ниже.

Дитрих стремился усвоить известную часть прогрессивных философских учений, не перенимая прямо философский метод известного ему латинского аверроизма. Вероятно, он сам пережил в Париже события, связанные с осуждением 217 тезисов епископом Тампье, и его философская позиция является результатом некоторого отступления. Как бы то ни было, Дитрих Фрейбергский — один из первых немецких ученых, сознательно использовавших элементы антицерковных аверроистских воззрений в собственном мировоззрении. Мы не найдем у него ясно выраженных положений, убеждающих в вечности присущего всем людям единого интеллекта или в вечности мира. Но предпосылки для развития этих взглядов у него, несомненно, есть.

Поэтому и Прегер, и Денифле, и Кребс указывают на еретическую сторону его писаний. Прегер замечает о работах Дитриха: «Кажется, эти сочинения навлекли на него постепенно подозрение в ереси... Некоторые из его тезисов и позднее относили к бегардинской ереси, хотя имя его не называлось... Быть может, он и есть тот Теодорих из сен-Мартена, чью деятельность мастер ордена Жервэ велел расследовать одновременно с делом Мейстера Эккарта по обвинению в связи с еретиками» [3].

Денифле судит об этом иначе, чем Прегер, ибо он вообще

---

[1] Там же, стр. 45: «Я говорю, что [здесь] сказано о характере их противоречий и каким образом они существуют как орудия природы в возникновении и уничтожении сущего. Но с помощью этого, а не того исследуется, что только они одни таковы, что природа испытывает недостаток в них в соответствии с названным способом, но существует многое другое, чем природа пользуется как своим орудием и определяет у себя различные орудия в соответствии с требованиями и различными условиями творимого, так что существуют различные качества семени и минералов и другого подобного рода, которые являются орудиями возникновения и разрушения. Но существуют орудия природы подобного рода в соответствии с некоторыми формами, приданными себе природой, и эти формы было бы трудно свести к какому-нибудь определенному большому числу».

[2] Там же, стр. 41(8): «Тем, что сказано, утверждается, что наличие свойства и его отсутствие — главные противоречия». (19): «Таким образом другие виды многого, то есть противоположность и различие, устанавливаются посредством какого-то рода противопоставления, каким является наличие качества и его отсутствие».

[3] Там же (13): «О первом способе основоположения, то есть каким образом в противоположном виде противоположения одно является причинным началом другого, и в первую очередь об утверждении».

[4] Там же (15): «Об установлении первого и самого самостоятельного противоположения, каким является утверждение и отрицание».

[5] Там же, стр. 42 (36): «О других формах, которые мы называем совершенствами, какого они рода». (38): «Что ни одна из этих форм не может быть формой субстанции». (40): «О характере субстанции потенции, с помощью которого субстанция находится в потенции с точки зрения совершенных форм и является потенцией случайного, и о том, что вещь нуждается в извлечении такой потенции для действия только с помощью случайного».

[6] Там же, стр. 42 (29): «У стремящихся к рассуждениям преимущественно о физических явлениях речь идет о трех началах природы, из которых извлекается двойное различие форм».

[1] E. Krebs, Meister Dietrich, цит. изд., стр. 44 (63): «Подобного рода качества и противоречия, о которых идет речь, суть физические и являются, по-видимому, началами в существовании некоторых форм движения».

[2] Там же, стр. 53.

[3] W. Preger, Geschichte der deutschen Mystik, цит. изд., т. I, стр. 295—297.

отрицает еретический элемент в латинских сочинениях Дитриха и Эккарта и признает его наличие лишь в немецких проповедях [1].

Итак, на рубеже XIII и XIV веков два самых видных руководителя доминиканского ордена в Германии оказались еретиками. Кребс решительнее, чем Денифле, подчеркивает тяготение Дитриха к бегардо-бегинским воззрениям [2]. Он считает, однако, что тезис о глубинах души (abditum mentis) затрагивал основное зерно мистической спекуляции лишь в чисто доктринерской, схоластической форме [3]. Несмотря на это, Кребс вместе с Прегером признает, что уже самое использование сочинений Дитриха молодым Эккартом «ставило его в подозрительную близость к ереси, осужденной на Вьеннском соборе». Он пишет также, что Дитрих учил о непреходящем характере активного разума [4]. Он спрашивает, верно ли, что Дитрих своим «неоплатоническим» учением об интеллекте служил лишь «ложной» мистике, и отвечает: «Дитрих, вопреки решению Вьеннского собора, отрицал значение благодати в возвышении разума до высшей его деятельности; тем самым он восставал против Фомы и церкви и встал на сторону ереси». Поэтому «полуеретические и полностью еретические авторы весьма прилежно черпали из его сочинений... в то время как церковная мистика могла им поставлять лишь маловажные детали, научные побрякушки для украшения их проповедей» [5].

В этой оценке мистика правильно разделяется на церковную и антицерковную. Дитрих принадлежал ко второму течению.

10. ИДЕАЛИСТИЧЕСКИЙ СКЕПТИЦИЗМ НИКОЛАЯ ОТРЕКУРА

Особые основания побуждают нас осветить значение Николая Отрекура. Он кажется идеологически близким к Жану Жандену. Как философ, по крайней мере по мнению неокантианца Альберта Ланге, он считается порою материалистом [6]. Неотомист Виньо находит, что скептицизм в философии Николая Отрекура тесно связан с «догматизмом» [7]. Марешаль и Жильсон называют его «Юмом средневековья» [8]. Грабман говорит, что тщательный анализ неопубликованных сочинений по логике и психологии послетомистского периода мог бы привести к обнаружению еще большего сходства с «современной» постановкой проблем [1] — и не только у Николая Отрекура. То, что Грабман называет «современностью» проблематики, — это черты идеалистического скептицизма, который исторически проявил себя как признак реакционного мировоззрения. Такому определению места Николая Отрекура в истории явно противоречит осуждение в 1346 году многих его тезисов, а также предположение Лаппе, что он, подобно Жану Жандену, бежал к Людвигу Баварскому [2]. Анализы, характеризующие Николая то как предшественника Юма, то как последователя Аверроэса [3], отражают ту же объективную двойственность его взглядов. Из сопоставления этих взаимоисключающих мнений Режи Жоливэ делает вывод, что Николай Отрекур в основном держался идеалистического направления [4]. О'Доннел подтверждает свое мнение анализом «Exigit ordo», с которым он же и познакомил читателей [5]. О'Доннел не соглашается с утверждением, что Николай Отрекур заменил вероятностью достоверность познания. Он якобы вводил пробабилизм лишь в качестве средства спора. Он не был также «средневековым Юмом». О'Доннел обращает внимание на различие между письмами к Бернарду Аретинскому и «Exigit ordo» [6]. Стоило бы

---

[1] P. H. Denifle, Über die Anfänge der Predigtweise der deutschen Mystiker, цит. изд., стр. 647.

[2] E. Krebs, Meister Dietrich, цит. изд., стр. 135.

[3] Там же, стр. 136.

[4] Там же, стр. 140.

[5] Там же, стр. 152.

[6] Ф. А. Ланге, История материализма, Спб., 1899, стр. 150.

[7] P. Vignaud, Nicolas d'Autrecourt, в «Dictionnaire de théologie catholique», t. II, Paris, 1931, p. 585.

[8] Там же.

[1] M. Grabmann, Einzelheiten aus der mittelalterlichen Dominikaner- und Thomistentheologie, в «Mittelalterliches Geistesleben», Bd. II, цит. изд., стр. 586.

[2] Денифле и Хофер не считают это предположение верным.

[3] Виньо, в упоминаемом выше словаре (на стр. 586), цитирует Жильсона: «...Николай Отрекур весьма близок к аверроизму в проблеме отношения между разумом и верой».

[4] Р. Жоливэ настаивает на том, что Николай Отрекур должен занять свое место в истории идеализма (R. Jolivet, Les sources de l'idéalisme, в «Revue néoscolastique de philosophie», v. 38, Louvain, 1935, p. 41). Неправильно утверждать, будто скептический идеализм, вновь появляющийся у Канта, с неизбежностью вытекает из опыта одновременно с отрицанием причинности (там же). Противоположные выводы, сделанные наряду с другими Штернгассе, Дитрихом Фрейбергским и Жаном Жанденом, показывают, что это отнюдь не было присуще материалистическому опыту и в годы деятельности Николая Отрекура. Николай «субъективизирует... всю Вселенную» (там же, стр. 40). Именно поэтому его нельзя связывать с Декартом так, как это делает Жоливэ. Несмотря на тезис «cogito ergo sum», субъективизм и идеализм — не главное в системе Декарта (см. К. Маркс и Ф. Энгельс, Святое семейство)

[5] R. O'Donnell, The philosophy of Nicholas of Autrecourt and his appraisal of Aristotle, в «Mediaeval Studies», Toronto (Canada), 1942, p. 97 и далее. Первым после того, как Пельцер открыл «Exigit ordo», это сочинение сравнительно широко использовал Виньо («Dictionnaire de théologie catholique», p. 561). Первое издание предпринято было О'Доннелом в книге, найти которую сейчас в Европе довольно трудно: R. O. Donnell, Nicolaus of Antrecourt, в «Mediaeval Studies», I, New York, London, 1939, p. 179 и далее.

[6] Некоторые исправления текста предложил Вейнберг (Julius Rudolph Weinberg, Nicolaus of Autrecourt, Cincinnati, 1948). Это произведение Николая Отрекура, в сущности, правильнее было бы называть «Satis exigit ordo», но сокращенное заглавие («Exigit ordo») уже введено в обиход работами, написанными до опубликования рукописи в целом (R. O'Donnell, Nicolaus of Antrecourt, цит. изд., стр. 125).

разобраться в том, насколько действительно имеющееся здесь различие дает право не придавать значения скептицизму Николая Отрекура. Муди (Moody) полагает, что Николай протестовал против оккамизма, ставшего консервативным [1]. В этом еще нет ничего, что можно было бы считать его особенностью. Идеалистическая схоластика пользовалась Аристотелем с комментариями Аверроэса, не приближаясь при этом к материализму. Оккам и Буридан, сочинения которых подлежали цензуре, все же могли приспособлять номиналистический материализм к господствующей церковной идеологии. Николая Отрекура характеризуют два обстоятельства. Он, по-видимому, вновь обращается к атомизму Демокрита и, опираясь на авторитет древних, апеллирует к тем вещам, о которых в последней инстанции должен решать опыт. Атомизм Николая Отрекура, и это особенно важно, позволяет допустить, что во взглядах указанного философа есть внутреннее духовное сродство с материализмом. Иногда утверждают, что скептицизм Николая Отрекура был будто бы здоровым сомнением, следствием которого было свободное развитие тезиса: «Назад к вещам!». При поверхностном прочтении «Exigit ordo» как будто подкрепляет концепцию, согласно которой Николай Отрекур должен быть причислен к материалистам. Все вещи, находящиеся в мире, трактат объявляет вечными. Однако именно в анализе понятия вечности с несомненностью обнаруживается уклон в сторону идеализма. Николай Отрекур возрождает не Демокрита, но аль-Ашари [2]. Проповедуя также мысль о вечности «атомов души», Николай Отрекур отходит от антицерковного аверроизма, для которого типично признание вечности всеобщего человеческого интеллекта и смертности единичных душ. Антифеодальное значение каких-либо других сторон его взглядов парализуется скептическим отрицанием какого бы то ни было движения, изменения и причинной связи. В последних своих выводах атомизм Николая Отрекура враждебен плебейским ересям [1]. На примере Петрарки можно убедиться, что в XIV веке отход от Аристотеля и Аверроэса не был равнозначен освобождению от «гнета схоластики». Возврат к анализу природы вещей, при сомнении в их объективности и материальности, носил на себе отпечаток мышления высшего бюргерства, характерного для середины этого столетия: бюргерство это было слабым, несамостоятельным, склонялось к компромиссам и отдавало себя в распоряжение усиливающейся центральной власти, ибо страшилось, по крайней мере в то время, иметь что-либо общее с крестьянской революцией. Преобладание скептицизма и отрицание закона причинности у Николая Отрекура отражало стремление высших городских классов воздержаться от радикальных выводов. По той же причине номинализм утратил свой прежний материалистический характер, превратился в консервативный оккамизм Буридана и Бернарда Аретинского. Осуждение Николая Отрекура в 1340 году также доказывает, что господствующие классы в XIV веке еще не осознали своих задач в идеологии. Вслед за Михальским Вейнберг указывает на влияние мыслей Николая Отрекура на философов XV века, в частности на Петра д'Альи [2]. Таким образом, скептицизм Николая вливается в русло той философии, которая выдвинута была против революционной идеологии Гуса и Иеронима на Констанцском соборе.

Историю идеологий можно понять лишь в том случае, если видеть в ней отражение реального соотношения классовых сил.

Николай Отрекур учился в Парижском университете между 1320 и 1327 годами, то есть в то время, когда Жан Жанден, достигший высшего подъема в своей философско-педагогической

---

[1] E. A. Moody, Ockham, Buridan and Nicholas of Autrecour, в «Franciscan Studies», vol. 7, 1947, p. 113—146. Муди с другой, чем наша, точки зрения определяет оккамизм как учение, ставшее традиционным и консервативным. Отрицая связь между философским методом парижских оккамистов и Николая Отрекура, он полагает, что их в корне разделяет критика Оккама. Более прав Жильсон, утверждая, что взгляды Николая Отрекура являются «логическим следствием» «ухудшенного номинализма». Переход от материализма к идеализму, от прогрессивной классовой позиции к реакционной приводит в конечном счете к субъективному идеализму.

[2] Вейнберг также видит в скептических аргументах Николая Отрекура наследие мутакаллимов и Газали. Прямое влияние греков он исключает как невероятное. Маймониду, видимо, принадлежала роль посредника: «Сравнение Николая с мутакаллимами и Газали гораздо больше оправдано, чем сравнение Николая с Академией или со школой Пиррона. Мутакаллимы, в согласии с мыслями Маймонида, утверждали, что бог есть единственный движитель и что то, в чем привыкли видеть причинные связи природы, есть просто обычная деятельность божества и совершается при его участии и ничто не указывает на реальное влияние сотворенного им». (J. R. Weinberg, Nicolaus of Autrecourt, p. 85). По Вейнбергу, связующие нити протягиваются вперед, к Лейбницу (стр. 228). В философских взглядах Николая Отрекура он видит «блестящее предвосхищение некоторых основных идей Лейбница», которые, с другой стороны, восходят к Газали и антинаучным взглядам мутакаллимов.

[1] Поэтому в учении Николая Отрекура есть действительно и такие элементы, которые связывают его с реакционной философией нашего времени. Его критика Аристотеля и Аверроэса не питается, как полагает Вейнберг, стремлением расчистить путь «к вещам». (В другом месте Вейнберг правильно сопоставляет отдельные мысли Николая, которые в совокупности весьма характерны.) Эта критика продиктована желанием подорвать огромный авторитет Аристотеля, чтобы объяснить природу и, как в одном месте пишет Вейнберг: «To explain... the limitation of knowledge» (J. R. Weinberg, Nicolaus of Autrecourt, p. 99), то есть объяснить ограниченность познания. В критике Аристотеля приняли участие Дунс Скот, Фома и Оккам. Подобно этому, и в идеалистических философских системах естествоиспытателей эпохи капитализма кажущееся отрицание различных устарелых положений, унаследованных от прошлого, соединяется с сознательным намерением ограничить возможность познания.

[2] J. R. Weinberg, Nicolaus of Autrecourt, p. 229.

деятельности, нашел в конце концов подход к конкретным проблемам грядущей антифеодальной революции.

Возможно, Николай Отрекур и не имел в виду укрепления враждебных науке религиозных теорий господствующей церкви. В пользу этого предположения говорит его сомнение в ценности религиозных истин, полученных путем откровения. Все же доселе в любую историческую эпоху скептические мнения и мировоззрения всегда действовали во вред науке и служили интересам реакционных классов.

В 1340 году папа Бенедикт XII повелел начать над Николаем Отрекуром следствие, которое закончилось в 1346 году, при Клименте VI. Приговор требовал сожжения сочинений, отказа от осужденных тезисов, исключения Николая из коллегии преподавателей университета.

Николай отрекся от своих взглядов и был назначен деканом капитула каноников в Меце. До 1340 года особенную ярость следователей возбуждали его письма к Бернарду Аретинскому. «Exigit ordo», очевидно, Николай написал для самозащиты [1]. Его критика Аристотеля и Аверроэса началась приблизительно в одно время с нападением Петрарки на аверроистов. Различие между этими двумя выступлениями состоит, вероятно, в том, что в противоположность Петрарке Николай обращался к изучению природы. Декрет 1346 года, осуждающий последнего, отмечает двойственность его взглядов. Мысли Николая Отрекура были отвергнуты по причине необычности для того времени формы их выражения и потому, что в них подвергались сомнению религиозные истины.

О действительных свойствах вещей, как сказано во второй части декрета, нельзя ничего утверждать с уверенностью. Несколько более достоверное знание о них может быть получено, притом в скором времени, если человек направит свой разум на вещи, а не на размышления Аристотеля и его комментатора [2]. Однако провозглашаемое здесь отречение от авторитетов еще не означает обращения к исследованию природы в духе Возрождения. Для Николая Отрекура скептицизм гораздо характернее, чем отказ от старой теории четырех стихий.

В текстах Аристотеля и Комментатора, говорится далее, есть множество умозаключений, против которых нельзя выдвинуть логических аргументов. Возможны, однако, противоположные доказательства, хотя и они могут дать противопоставляемым утверждениям лишь вероятный характер [1].

Даже в весьма скромной по количеству естественнонаучных знаний науке XIV века тезисы Николая Отрекура были шагом назад.

Отказ от прогрессивного философского направления его времени имел у него место наряду с убеждением, что человеческому познанию поставлены определенные границы. Достоверность знания он считал принципиально невозможной. Из противоречий действительности Николай Отрекур делал вывод, что всякое знание может быть лишь не более чем вероятным.

Папская следственная комиссия признала ложными именно те доводы Николая Отрекура, посредством которых он обосновывал принцип недостоверности всякого знания. Их сочли заблуждением, достойным лишь забвения, ибо, примененные к религиозным истинам, эти взгляды подорвали бы авторитет церкви; лишь позднее выяснилось, что́ означает в применении к другим проблемам апелляция к недостоверности. Но и тогда в сравнении с латинским и плебейски-крестьянским аверроизмом его учение носило очевидный квиетистский и примиренческий характер, оно не было воинствующим по отношению к клиру и системе иерархии.

Ни в естественных, ни в общественных науках между детерминированностью и вероятностью нет противоречия, поскольку речь идет о закономерных явлениях. Нет вероятности без какой-либо закономерности. Вероятные предположения так же основаны на объективно наличествующих закономерностях, как надежные, несомненные суждения. Но в соответствии со своей основной позицией Николай Отрекур отрицает прежде всего причинные связи в природе [2]. Подобно Юму и Газали, он оспаривает утверждение, что два следующих один за другим процесса могут позволить вскрыть причинную связь между ними.

Покончив с объективными отношениями между вещами, он начинает борьбу против понятий цели и ценности. Богословское направление идеалистической схоластики, перенося решение этого вопроса в плоскость доказательств потустороннего мира,

---

[1] R. O'Donnell, The philosophy of Nicholas of Autrecourt, цит. изд., стр. 97—98.

[2] J. Lappe, Nicolaus von Autrecourt, sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften, в «Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», Bd. VI, Hf. 2, Münster, 1908, S. 37: «Также о вещах нельзя иметь как будто бы никакого определенного мнения через проявляющееся естественное. Однако недолго может существовать это довольно неглубокое мнение, если люди направят свой разум на вещи, а не на мысли Аристотеля и его комментатора».

[1] J. Lappe, Nicolaus von Autrecourt, цит. изд., стр. 37· «Также он видит в высказываниях Аристотеля и его комментатора тысячу определенных заключений, пр́отив которых он не находит убедительных доводов, но правильные возражения ему содержат некоторые доводы, благодаря которым, как ему кажется, противоположные доводы могут существовать таким же образом, как и исходящие от тех, о которых он говорит, что они являются определенными, не противоположными, но только вероятными».

[2] Там же, стр. 9: «На основании того, что какая-нибудь вещь познана, очевидное не может очевидно сводиться к первоначальной причине или к определенности первоначальной причины, что́ было бы другой вещью».

утверждало, что целевые взаимосвязи возникают и там, где нет объективной связи.

Николай Отрекур, правда, отвергает теологические построения, предназначенные для решения этой проблемы, — проблемы цели, но вместе с тем он утверждает, что вещи не поддаются какому-либо ценностному различению, следовательно, нет нужды принимать во внимание также объективные цели и обусловливающие причины [1]. В своем отрицании отношений между вещами он заходит так далеко, что отклоняет даже сравнение двух вещей. Ему представляется малодостоверной последовательность в процессе взаимосвязи, и настолько же недостоверным он считает суждение, основанное на одновременном наблюдении нескольких вещей и устанавливающее между ними связь. В «Exigit ordo» он систематически проводит мысль, исключающую всякую возможность достоверного познания. Он не признает ценности ни логического умозаключения, ни эксперимента в качестве источников познания. Кроме того, он отклоняет возражение, что опыт и интеллект должны действовать совместно. Умозаключения, говорит он, начинаются с гипотез, которые истинны. Таким образом, в предпосылку включается то, что еще должно быть доказано [2]. Принципиально не может быть вполне достоверного знания вещей, из которых должны быть извлечены следствия. Интеллект, таким образом, удовлетворяется несовершенным знанием [3]. Но в действительности ничто не может быть доказано, ибо нет ничего очевидного [4].

Эксперимент не может дать ключевых сведений, ибо сила его доказательств покоится на принципах, порожденных сознанием. Самое понятие естественной причины еще нуждается в обосновании. Заключение от прошлого к будущему так же недостоверно, как заключение от нескольких явлений к одному определенному [1]. Из писем к Бернарду Аретинскому по поводу «Exigit ordo» видно, что Николай Отрекур принципиально возражает против закономерной связи вещей и, кроме того, считает ее недоказуемой. О'Доннел, защищая Николая, говорит, что есть существенное различие между отрицанием закона причинности и утверждением, что он не может быть воочию показан и доказан [2]. Но агностицизм даже в простейших своих формах обычно связывается с субъективным идеализмом. В работах Николая Отрекура налицо обе эти тенденции. В «Exigit ordo» преобладает агностицизм. После исследования вопроса — все ли, что мы видим, имеет существование, скепсис утверждается у него в своих правах. Николай Ортекур отказывается говорить что-либо определенное об отношениях между чувствами и внешними вещами [3]. Хотя он решительно отрицает возможность того, что чувства нас обманывают, он все же впадает в скептическое мышление. И нельзя его взглядам приписывать прогрессивное значение, ибо аверроизм развивался именно в борьбе против скептицизма Газали. Став на точку зрения агностицизма в вопросе о познаваемости мира, он уже с несомненностью приходит к выводу, что мир не имеет ценности. Николай Отрекур полагает, что познавать различие ценностей нам не дано, следовательно, ценности для нас объективно равны. Не может быть, чтобы одна вещь была совершеннее другой. Поэтому все вещи, с точки зрения Николая, должны быть одинаково хороши и совершенны. Существующий мир — лучший из всех возможных миров; несовершенство в нем невозможно [4].

---

[1] J. Lappe, Nicolaus von Autrecourt, цит. изд., стр. 12 и 33: «...из одной вещи не может следовать, что существует другая вещь, о чем свидетельствует вышеприведенное заключение». «Также я сказал в предыдущем письме, что благородство одной вещи не может проявляться раньше другого».

[2] R. O'Donnell, The philosophy of Nicholas of Autrecourt, в «Mediaeval Studies», Toronto, 1939, p. 237 (строки 1—7): «Из сказанного следует второе заключение, выведенное из гипотезы, то есть предположения, которое является в какой-то мере истинным; оно должно приниматься как основание: ведь если бы было доказано, что оно истинно, тогда предпосылки принимались бы как очевидные или истинные»; если бы только как очевидные, то и выводы из них были бы очевидными; однако их истинность не доказана; если я спрашиваю, истинны ли предпосылки или очевидны сами по себе, то это означает стремление к основанию; в таком случае нужно, чтобы это [основание] было ясно из других, и так до бесконечности».

[3] Там же, стр. 237 (строки 39—47): «Четвертое заключение состоит в том, что нам кажется, что мы имеем полную достоверность знания о вещах, на основании чего следует принимать это за среднее, которое хотя и очевидно, однако интеллект останавливается на этой последовательности, о которой идет речь: очевидно — следовательно, истинно».

[4] Там же, стр. 237 (строки 19—21): «Седьмое заключение состоит в том, что не может быть доказано как истинное то, в чем нет ничего более очевидного».

---

[1] R. O'Donnell, The philosophy of Nicholas of Autrecourt, цит. изд., стр. 237 (строки 39—47): «Тринадцатое заключение состоит в том, что благодаря знаниям, полученным с помощью опыта названным способом, становится известным, что rheubarbarum излечивает холеру или что алмаз притягивает железо, и это только предположительное состояние, но не определенность [знания], если доказывается, что та определенность [знания], которая выводится через предположение, покоящееся в душе, как будто бы от несамостоятельной причины, во многих случаях, является естественным его результатом. Я спрашиваю, что ты называешь естественной причиной — такую ли, которая создала прошлое во многих случаях, или ту, которая еще произведет в будущем, если это будет длиться и продолжаться? И тогда меньшая [причина] не является познанной, и пусть будет то, что нечто было произведено как во многих случаях. Однако неясно, должно ли так быть в будущем».

[2] R. O'Donnell, The philosophy of Nicholas of Autrecourt, в «Mediaeval Studies», 1942, p. 124—125.

[3] R. O'Donnell, The philosophy of Nicholas of Autrecourt, в «Mediaeval Studies», 1939, p. 228.

[4] J. Lappe, Nicolaus von Autrecourt, цит. изд., стр. 38: «Также Вселенная является высшим совершенством в соответствии с собой и всеми своими частями, и не может быть никакого несовершенства ни в целом, ни в частях».

Понятие отрицательного в учении Николая Отрекура не имеет ничего общего с диалектикой. Он лишь ищет оправданий для существующего и в явлениях, в изменчивости, развитии не видит единого процесса. Николай скептически относится даже к объективному существованию изменений. Он оспаривает, что могут быть изменения в определенном субъекте. Правда, появляются вещи одна за другой, но ни различение ценностей, ни познание их не могут установить, что именно изменилось, не могут дать точное понимание того, что представляет собой это изменение [1]. Нет вещей, переходящих из бытия в небытие [2].

Николай Отрекур знает два источника познания. Он различает познание, возможное благодаря свидетельствам пяти чувств, и познание, происходящее из познавательных актов сознания [3]; однако у него нет доверия ни к чувственному познанию, ни к так называемому сверхчувственному внутреннему опыту. Разумеется, нельзя доказать, что все являющееся нам существует [4]. Еще Аристотель требовал, чтобы в основании логического заключения лежала подтвержденная опытом первая посылка [5]. Цепь заключений лишь тогда правильна, когда она исходит из проверенных предпосылок. К объективной истине ведет не только доказательство; логическое умозаключение есть лишь одна сторона процесса познания, предполагающего практическую деятельность человека.

Главным заблуждением всей схоластики была непомерно высокая оценка значения логического доказательства и применение последнего в тех областях, где не было проверенных практикой предпосылок. Николай Отрекур видел этот действительный недостаток философии и, исходя из него, учил, что вообще нет критерия для истинности нашего восприятия. Недостоверно даже, существует ли реально внешний мир [1]. Лишь тогда можно уразуметь всю пустоту звонкой фразы против изучения книг ad etatem decripitam (до телесной и умственной гибели), когда мы сравним ее с замечанием в одном из писем к Бернарду; это замечание может служить образцом скептического и идеалистического умонастроения. Мы знаем, что Аристотель и Аверроэс видели подтверждение логическим умозаключениям в материальном мире. Иначе смотрит на это Николай Отрекур. Он обращается к примеру с огнем и паклей, которым пользовались Аристотель и Аверроэс, и возражает посредством модификации примера (к огню приближают руку) против мнения, что огонь, когда его приблизили к пакле, воспламенил ее. Если пакля не загорелась, рассуждал Аверроэс, то это значит, что с ней предварительно нечто для этого сделали. Николай же говорит о принципиальной ограниченности индуктивного опыта, не определяя при этом научно его границ. Он уклоняется от более подробного анализа и, утверждая, что в явлениях природы можно допустить лишь вероятность, открывает этим лазейку для чуда [2].

У Николая Отрекура была своя классовая точка зрения. Она проявляется во враждебных плебейству высказываниях, вполне в духе социальной практики феодалов и городского патрициата. Ключ к пониманию этой стороны его взглядов дает мысль о социальном значении изучения наук. Изучение Аристотеля и Аверроэса, пишет Николай, приводит к пренебрежению моралью и заботой об общественных делах [3]. Здесь Николай Отрекур также не знает «никаких» ценностных различий. Если он в этом смысле и признает задачей исследования необходимость отойти от метафизических предметов, повернуться лицом к жизни, то, в свете приведенного выше замечания, самое понятие «жизни» оказывается у него более чуждым жизни, чем обычная идеалистически-схоластическая его трактовка. Его сомнение не порождено размышлением над результатами научных исследований, оно скорее сродни отчаянию.

Отрицанием закономерности в природе он дал доступ чуду; отрицание закона причинности ведет к признанию возможности вмешательства потусторонних сил.

---

[1] J. Lappe, Nicolaus von Autrecourt, цит. изд., стр. 28: «Я говорю, что она не является очевидной ни сама по себе, ни на основании опыта. В качестве предположения я говорю, что из описания естественного изменения, как я сказал, следует: естественное изменение существует — следовательно, это субъект; но, описывая подобного рода видоизменения, я говорю, что отсюда неясно, существует ли какое-нибудь подобное изменение, хотя допускается, что какая-нибудь вещь создается снова или снова разрушается».

[2] Vignaux, Dictionaire de théologie catholique, p. 585: «На этом заканчивается первая глава, то есть, что, если бы здравомыслящий человек дал себе труд подумать не под влиянием какого-нибудь вредного воздействия, он сказал бы, что люди нашего времени не могут определенно сказать, что они знают, что какая-нибудь вещь перешла от бытия к небытию».

[3] J. Lappe, Nicolaus von Autrecourt, цит. изд., стр. 6: «Я имею самое отчетливое представление об объектах моих пяти чувств и о моих действиях».

[4] Там же, стр. 34: «...нельзя с очевидностью доказать, что все видимое является истинным».

[5] Эту точку зрения принимает и Николай Отрекур (см. Vignaux, Dictionaire de théologie catholique, p. 585: «Даже согласно Аристотелю, ничто не мешает, чтобы нечто ложное было более вероятным, чем нечто истинное»).

[1] J. Lappe, Nicolaus von Autrecourt, цит. изд., стр. 41: «С точки зрения природы интеллект проводника не может иметь ясного представления о существовании вещей на основании очевидности, сведенной [или способной быть сведенной] к очевидности или достоверности первичного начала».

[2] Там же, стр. 13: «Если бы кто-нибудь хорошо подумал о реально существующем вероятном знании, он сделал бы такой вывод: так как для меня иногда было очевидным, что, когда я протягивал руку к огню, я чувствовал тепло, поэтому мне кажется вероятным, что, если бы я и теперь протянул руку, я тоже почувствовал бы тепло. Но из приведенного ранее правила следует, что никогда ни для кого не было очевидным, что, если предположить все это очевидное, не прибегая к логическому мышлению, это представляло бы из себя нечто другое».

[3] Там же, стр. 37.

Лаппе считает учение Николая Отрекура своего рода «окказионализмом», родственным взглядам Гейлинкса и Мальбранша [1]. «Exigit ordo» оправдывает это мнение. Распад действительности доводится Николаем до распада чувств на отдельные чувства. Они утрачивают всякую взаимосвязь. Разуму или какой-нибудь другой способности, пишет Николай, недоступно что-либо, что может быть воспринято зрением. Поэтому отдельные способности не могут друг друга дополнять, проверять, они не могут вести вперед процесс познавания [2]. Место естественной взаимосвязи заступает абсолютное отсутствие закономерности, все совершается по произволу. «Естественный свет» — сила человеческого познания — оказывается ненадежным. Лишь то, что восходит к первому принципу, то есть к влиянию неземных сил, имеет в себе нечто несомненное [3]. Единственное, что еще остается достоверного в мире, — это достоверность веры как последнего прибежища мудрости [4]. Этот тезис также осужден церковью, ибо ее представителям показалось, будто так далеко идущее скептическое отрицание подрывает веру в реальность тех кар, которыми грозит церковь.

Однако вопреки пессимизму Николая Отрекура у него временами встречаются мысли, которые могут помочь пониманию объективного хода истории: в немногих сохранившихся его произведениях есть признаки возрождения атомистических представлений.

Лаппе указывает, что в обеих библиотеках Сорбонны, Парижского университета, в котором Николай Отрекур учился с 1320 по 1327 год, имелись сочинения, в которых излагались атомистические воззрения. Сведения об этом дает каталог, составленный в 1338 году. В 1300 году в инструкции Эймерика для инквизиторов осуждается тот взгляд, что «всякая вещь состоит из мельчайших частей и что если атомы разъединяются, то вещь уничтожается, и если они соединяются, то вещь возникает» [5].

---

[1] J. Lappe, Nicolaus von Autrecourt, цит. изд., стр. 24.

[2] R. O'Donnell, The philosophy of Nicholas of Autrecourt, в «Mediaeval Studies», 1939, p. 239 (строки 19—21): «Шестое заключение состоит в следующем: то, что подлежит восприятию зрением, не подлежит восприятию разумом или другой потенцией, и вообще это истинно и относительно одной потенции, приготовленной для другой».

[3] J. Lappe, Nicolaus von Autrecourt, цит. изд., стр. 15: «Первое — это то, что с точки зрения природы приобретенная достоверность есть только достоверность, потому что она достоверность, приобретенная благодаря качеству названной ранее первопричины, а противоположность той первопричине при отсутствии этого качества не может быть истинной... Четвертое — это то, что некая форма умозаключения непосредственно сводится к достоверности первопричины. Иначе это было бы движением к бесконечности».

[4] Там же, стр. 32: «Также я говорил в том же самом письме, что, если исключить достоверность веры, не было бы никакой достоверности, кроме достоверности первопричины или того, что можно свести к первопричине».

[5] Там же, стр. 29.

Лаппе цитирует из Николая Отрекура те места, которые содержат атомистическое учение: «В природных вещах есть лишь одно пространственное изменение — именно соединение и разъединение атомов. Когда атомы столпятся и образуют природу суппозитума [сложного тела. — *Перев.*], это называют возникновением, когда они расходятся — уничтожением; когда же атомы в своем движении соединяются с каким-либо субъектом таким образом, что этим не вызывается новая деятельность или движение, это называют изменением [1].

«Сами атомы вечны Этим исключается возникновение из ничего и превращение в ничто» [2]. Но содержание понятия вечности, как мы уже сказали, с самого начала исследования разнится от того, что понимали под ним Аристотель и его комментатор Аверроэс. В основе всего свершающегося лежат неподвижные и неизменные «добро» и «совершенство». В «Exigit ordo» Николай повторяет эту мысль в различных выражениях и в различной связи [3]. Совершенство всегда существует в полном своем объеме. Ничто существующее не существует напрасно. Ничего лишнего на свете нет. Поэтому ничего нельзя устранить или разрушить, не вызывая этим беспорядок [4].

Он мыслит лишь относительное возникновение и уничтожение. Нет ни перехода от небытия к бытию — абсолютного становления, ни перехода от бытия к небытию — абсолютного уничтожения [5]. Поэтому Лаппе прав, утверждая, что учение Николая Отрекура о вечности атомов далеко от аверроизма. Это всего

---

[1] J. Lappe, Nicolaus von Autrecourt, цит. изд., стр. 29 и 38: «Также, в природных вещах существует только пространственное движение, то есть движение соединения и разъединения, так что, когда при таком движении происходит соединение тел природных атомов, они соединяются и в свою очередь составляют природу одного составного тела, и это называется «возникновением», а когда они расходятся, это называется «уничтожением». И когда посредством пространственного движения атомы соединяются с каким-нибудь сложным телом и они становятся такими, что их появление не оказывает действия на движение сложного тела или на то, что называется природной деятельностью, тогда это называется «изменением».

[2] Там же, стр. 29—30. Там же, стр. 39: «...он говорит, что в постоянно существующих материальных вещах ничто новое не возникает из нового, но в существующем бытии какая-нибудь вещь иногда существует при пространственном движении, при котором сначала ее не было».

[3] P. Vignaux, Dictionnaire de théologie catholique, цит. изд, стр. 575: «Вселенная всегда в равной мере совершенна... если бы происходило отклонение к какой-нибудь степени несовершенства, то это могло бы быть движением к низшей степени и т. д.».

[4] Там же, стр. 576: «На основании первопричин, как ранее было сказано, кажется, что ничто в мире, ни в частностях, ни во всеобщем, не может существовать напрасно Если дом построен очень правильно, так что к нему нельзя было бы ничего ни прибавить, ни убавить [в нем], по-видимому, нельзя ничего изменить, из чего не возникло бы искажения в целом».

[5] J. Lappe, Nicolaus von Autrecourt, цит. изд., стр 39: «Также [мнение о том], что существует бытие, подлежащее разрушению, заключает в себе противоречия».

лишь уловка, примененная для того, чтобы еще больше усилить мысль о непознаваемости мира и заодно представить возникновение и уничтожение как иллюзию. Софистическое использование учения о вечности мира становится попросту лицемерием[1].

Сюда же относится и отмеченный Виньо в «Exigit ordo» своеобразный спиритуальный атомизм[2]. Николай Отрекур выводит его из концепции всеобщего разума, но Аверроэсу он противопоставляет свой новый вариант. Интеллект индивидуализируется в виде атома души, понятия вещей обособляются и приобретают самостоятельность, а «предметы» тем самым удваиваются. Николай пытается доказать свое атомистическое учение в «Exigit ordo», полемизируя с Аристотелем. Он возражает против утверждения, что вещи бесконечно делимы. Аргументы он заимствует, однако, у Газали. Внешне они производят впечатление, будто перед нами солидная система доказательств, опирающихся на материал естественных наук. Но именно против этого метода и выступил Ибн-Рошд в своем «Опровержении опровержения». В согласии с Газали, Николай Отрекур говорит, что можно признать материальное тело находящимся в покое и тогда, когда его поверхность движется[3]. Понятия, появляющиеся в сознании, не исходят от объектов[4]. Их поставляют имеющие независимое бытие фантомы, посредством предустановленной случайности. Мысль о главенстве мира идей так сильна в этом учении, что, согласно ему, «естественное стремление человека к вечности» обеспечивает личную вечную жизнь[5]. Таким образом, личное бессмертие также принимает субъективную форму. Душа, однако, возносится «к госпоже нашей»[6], чтобы хвала и кара обеспечивали мировое совершенство[7].

Наконец, когда по поводу равноценности противоречащих друг другу вещей Николай, почти как атеист, выражает сомнение в бытии божьем[1], то и это не говорит в его пользу. Его скепсис растворяет и действительность и потусторонность в кажимости[2]. Для него они равны.

Учение о богоподобии человека было долгое время положением, потрясавшим церковные установления и предвещавшим подготовляемые историей общественные перемены. Николай отвергает единство интеллекта и еще решительнее — учение о богоравности человеческого интеллекта. В противоположность прогрессивным бюргерским и плебейским взглядам его времени, человеческое мышление, по Николаю Отрекуру, отделено от божественной мысли непреодолимой пропастью. Он, отступая от своего обычного отношения к Аверроэсу, хочет в этом случае опереться на него[3]. У Ибн-Рошда и Ибн-Сины отгораживание материального мира от каких бы то ни было потусторонних сил было средством для обоснования независимости естествознания. У Николая Отрекура это — средство принижения человеческого интеллекта[4]. Если бы мышление человека можно было сравнивать с божественным разумом, это означало бы принижение потустороннего мира.

Философские тезисы Аверроэса и Сигера Брабантского свидетельствуют о стремлении их авторов к верности естественным наукам, в основе своей они атеистичны и содержат нападки на церковь как общественное установление. Взгляды Николая Отрекура, напротив, отвращаются от естествознания и, по существу, склоняются к иррационализму.

11. РЕАКЦИОННАЯ МИСТИКА ТАУЛЕРА И СУЗО

Таулер и Сузо старались вырвать жало у плебейской антифеодальной идеологии. Их ошибочно считали учениками Экарта[5].

---

[1] J. Lappe, Nicolaus von Autrecourt, цит. изд., стр. 33: «Также, я говорил в Страме, что не может с очевидностью проявиться то, что какая-нибудь вещь вечна. Также в шестом письме к Бернарду я говорил, что, показывая хлеб, нельзя с очевидностью показать, что там существует какая-нибудь вещь, которая не является [ее] внешним проявлением».

[2] Vignaux, Dictionnaire de théologie catholique, p. 578: «...соединение таких сущностей спиритуальных атомов».

[3] R. O'Donnell, The philosophy of Nicholas of Autrecourt, в «Mediaeval Studies», 1939, p. 208—209; 1942, p. 109.

[4] P. Vignaux, Dictionnaire de théologie catholique, p. 579: «Потенции ничего не принимают от объектов».

[5] Там же: «...приводилось доказательство того, что естественное желание людей, заключенное в стремлении к вечности [то есть каждый человек стремится к вечности для себя самого], не является напрасным».

[6] Там же.

[7] Там же, стр. 574: «По-видимому, более правильно то заключение, согласно которому может сохраняться воздаяние добрым и наказание злых».

[1] J. Lappe, Nicolaus von Autrecourt, цит. изд., стр. 37: «Также предположения: бог есть и бога нет — выражают совершенно одно и то же, хотя и разным способом».

[2] Там же, стр. 41: «Также бог и [его] создание не есть что-либо. Также то, что должно быть выражено во всей полноте через эту сложную [мысль]: бог и создания отличаются [друг от друга], не имеет никакого смысла».

[3] R. O'Donnell, The philosophie of Nicholas of Autrecourt, в «Mediaeval Studies», 1939, p. 240: «Также могло бы показаться, что это мнение истинно. ничто из того, что я воспринимаю, не воспринимает бог, так как, хотя он и самый совершенный разум, он воспринимает согласно свойствам своей природы. И как было сказано в первом заключении другими словами, то, что воспринимает совершенный разум, отличается от того, что воспринимает менее совершенный, и этому мнению созвучно то, что говорит комментатор Аверроэс в XII книге «Метафизики»».

[4] Там же, стр. 240: «И в соответствии со сказанным хорошо видно рассуждение считавшего, что бог не воспринимает ничего из тех земных [вещей], которые воспринимаем мы, так как тогда его разум ничего не стоил бы».

[5] Вслед за Баадером Прегер также пошел по этому ложному пути. Он, правда, различает мистику еретическую и церковную (см. W. Preger,

Иоганн Таулер происходил из Страсбурга, родился около 1300 года. Он был знаком с Эккартом, когда тот проповедовал в Страсбурге. После смерти Таулера осталось множество проповедей, имевших широкое распространение.

Генрих Сузо (Зойзе) родился где-то неподалеку от Боденского озера, приблизительно в тот же год, что и Таулер. В бытность свою в Кельне находился под влиянием Эккарта, когда тот преподавал в Кельне. Склонялся к аскетизму в духе флагеллантов. Таулер умер в 1361 году, Сузо — в 1366 году.

Как известно, после осуждения в 1329 году из сочинений Эккарта уцелело лишь немного копий. Судьба рукописного наследия Таулера и Сузо оказалась много счастливее, и в глазах потомства они стали представителями всей немецкой мистики. Нет смысла анализировать труды обоих авторов с той тщательностью, которая была обязательна, когда речь шла об Эккарте. Чтобы познакомиться с их позицией и понять их глубокое отличие от Эккарта, достаточно продемонстрировать отношение Таулера к разуму и взгляды Сузо на бегардо-бегинское движение. Скажем наперед: осуждение Эккарта лишило еретические группы Германии их теоретика. Таулер и Сузо были принципиальными противниками Эккарта. Их мистическое учение не имело ничего общего с революционной оппозицией [1]. Призывая к тому, чтобы люди обратили взоры внутрь своей души, они хотели подавить революционную активность народа [2]. Их реакционный мистицизм противостоял философскому направлению Эккарта. Противником, от которого отмежевывалась церковная мистика, была бегардо-бегинская идеология. В Германии XIV века еще происходили массовые движения в городе и деревне — в некоторых местностях даже чаще, чем на рубеже XIII и XIV веков. Еще во время Эккарта об этом свидетельствует его глубокое расхождение с Оккамом и Генрихом Тальгеймом, между плебейской и бюргерской оппозицией не было связи. И позднее борьба велась ими изолированно и не имела значительного влияния на немецкую историю.

Для положения в Германии середины XIV века характерно, что мистики, якобы теснейшим образом примыкавшие к Эккарту, возвратились к теориям феодальной церкви.

Сузо выступал против бегардо-бегинского движения, защищая феодальное общество. Он старался, однако, доказать, что учение Эккарта никак не было связано с мировоззрением плебейского лагеря. Правда, Сузо не осмеливался заявить, что он принимает все тезисы Эккарта. По Денифле, работа Сузо направлена была к тому, чтобы разъяснить, что «невозможно отстаивать Эккарта решительно во всем... но что все же Эккарт *не был бегардом*» [1]. *Прегер со своей стороны также попытался* «очистить» Эккарта, чтобы отдалить его от опасного соседства с революционной стихией. Именно от прегеровой «Истории немецкой мистики» исходит подхваченное в недавние годы Демпфом и другими мнение, будто «в учении Эккарта и Братьев свободного духа мы видим два различных круга мировоззрений, окружности которых соприкасаются, но центры далеки друг от друга» [2]. Как полагает Демпф, теперь уже нельзя сомневаться в том, что Эккарт понимал свое учение как глубоко католическое и его отречение и в Кельне и «в конце его жизни» было совершенно искренним [3]. Переводя на современный немецкий язык сочинения Сузо, Денифле намерен был дать читателям «одно из прекраснейших христианских изображений жизни,

---

Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, цит. изд., т. I, стр. 146), но все же пишет, что «Таулер и Эккарт... стояли приблизительно на одной почве» (там же, стр. 145); наряду с христианской мистикой «сложилась также еретическая мистика средневековья, которая сближалась со старинными учениями Дионисия и Эриугены, полностью теряя церковную, христианскую почву под ногами» (там же, стр. 146). Смирин примыкает к Прегеру, считая, что Таулер в своих чисто спекулятивных размышлениях о боге шел за Эккартом.

[1] Герберт Фишер предлагает называть мистикой лишь направление Таулера, Сузо и их сторонников. У Эккарта «мы тщетно искали бы свидетельств субъективного мистического опыта в психологизирующем роде» (H. Fischer, Literaturbericht, в «Geist und Leben», Würzburg, 1950, S. 74). Фишер прав в том, что направление Эккарта по праву входит в традицию, имеющую последователей во многих народах, и, в противоположность мистическому субъективизму, вело массы к прогрессу. Разграничение здесь требуется по самому существу, и необходимость его, между прочим, доказывается тем, что сейчас называется мистикой во всех ее степенях и оттенках. В предисловии к книге Герды Вальтер (Gerda Walther, Phänomenologie der Mystik, Olten und Freiburg, Bd. I, 1955) Г. Фрей (стр. 14) пишет. «Отрадно видеть, что именно три ученицы Гуссерля, пользуясь феноменологическим методом, отдают все свои силы преодолению материализма. Гедвига Конрад-Мартиус в натурфилософии, кармелитка Эдит Штейн в схоластическом учении о бытии и религиозной философии и Герда Вальтер в парапсихологии». В борьбе против философского материализма находят себе место любые формы «созерцания» и прочих мистических фантазий

[2] В малоинтересных для нас примечаниях Штротмана к поздним гностическим текстам есть одна интересная в этом отношении мысль. Штротман отделяет Таулера и Сузо от мистики исмаильтян. Он пишет: «Европейски-христианская мистика не может сравниться с мистикой исламистской, особенно в ее отважнейших проявлениях, ибо у первой сохраняется посредничество между человеком и богом, а также предостерегающий страх божий, тогда как целью исламистской мистики является соединение, самосоединение человека с божеством» (R. Strothmann, Gnosis-Texte der Ismailiten, в «Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen», Philolog.-histor. Kl. 3 Folge, No 28, Göttingen, 1943, S. 4)

[1] P. H. Denifle, Ausgabe der Schriften «des seligen Heinrich Seuse», München, 1876, S. 565 Враждебно относящийся к Эккарту Денифле пишет, что многие из тезисов Эккарта, осужденных церковью, мог бы высказать бегард (там же, стр. 564).

[2] W Preger, Geschichte der deutschen Mystik, цит. изд., т. 1, стр. 357.

[3] A. Dempf, Meister Eckhart, цит. изд., стр. 85.

притом почти единственное в этом роде»[1]. Как ни оригинален в своих работах Денифле, это суждение он заимствовал у Прегера, — и это почти единственное из суждений о немецкой мистике, в котором оба ученых сходятся[2]. Карл Шмидт, страсбуржец, в своих воспоминаниях называл сочинения Сузо одним из фантастичнейших явлений средневековья, а его самого — одним из самых кротких, но если подумать о его покаянных мыслях, одним из «мрачнейших порождений мистицизма»[3]. Когда Денифле издал уже большую часть работ Сузо, Феттер подтвердил суждение Шмидта. Он установил, что Сузо в жизни обладал болезненно развитым воображением и временами впадал в визионерский самообман[4]. Такие мнения возмущают Денифле. «Тот, кто... считает все видения визионеров следствием болезненной фантазии и иллюзией, должен рассматривать всю историю мистики как историю болезни. Я с такими людьми уже не спорю и только недоумеваю, встречаясь с ними в одной и той же области»[5]. Фундаментальные исследования, посвящаемые Денифле Эккарту, продиктованы были одним желанием — включить его сочинения в круг католической мысли. Из предисловия к сочинениям Сузо становится совсем ясно, что Денифле занимался Эккартом лишь затем, чтобы создать апологию Сузо, которого папа если и не канонизировал как святого, то, во всяком случае, ценил за благочестие[6]. Пример Таулера и Сузо прекрасно показывает, что нельзя мерить всю историю мистики одной меркой. Болезненная фантазия[7] и иллюзии — этого действительно далеко не достаточно, чтобы вынести приговор их сочинениям. Болезнь, какое-либо душевное нездоровье, которое делает людей визионерами или побуждает их проповедовать аскетизм, — это тоже такого рода данные, которые могут, самое большее, осветить субъективную сторону их мышления. Говорить об истории болезни общества, не исследуя ее причин и содержания, тоже бесполезно для науки. Мистика Эккарта порождена силами, движущими общественный прогресс. Наличие же мистики, верной церкви, указывает на болезненное состояние определенной социальной формации. Болезнь усилилась, когда загнивающей системе удалось придавить ростки нового самосознания, вырабатываемого общественными слоями, борющимися за свои права. Это явление объясняет Делакруа. Он подробно исследует различные оппозиционные течения, зародившиеся на рубеже XIII и XIV веков и получившие дальнейшее распространение. Учреждение францисканского ордена для него равнозначно попытке церкви овладеть этими течениями и обезвредить их[1]. Это был ответ церкви на движение ломбардских бедных и других еретиков, которых становилось все больше на Рейне, в Италии, Испании и Германии. Францисканское движение отчасти выполнило эту задачу. Но бегардо-бегинское движение распространялось по всей Фландрии, Франции и Германии. Подчинить себе и это движение, обезвредить его должна была мистика в духе Таулера и Сузо[2]. Француз Делакруа называет тех, кого в Германии именуют Братьями свободного духа, — «libres esprit», то есть свободомыслящими фрейгейстерами, по аналогии с эпохой буржуазной революции 1789 года. Он берет это выражение из латинских текстов инквизиционного суда, сохранивших нам немецкое обиходное в XIV веке выражение «frey geist»[3]. В конце XVIII века Мосхейм употреблял такое же выражение. Лишь позднее немецкая историография стерла социальный характер этого наименования и дала ему мистический оттенок. Докторам-мистикам важно было, говорит Делакруа на основании исследованного материала, отгородить «подлинную духовную свободу» от «этой ненавистной им карикатуры». С этой точки зрения Таулер, Сузо и Рейсбрук и выступали против «лжесвободных людей»[4]. Делакруа детально разбирает некоторые причины, почему преследования еретиков

---

[1] P. H. Denifle, Ausgabe der Schriften «des seligen Heinrich Seuse», S. XIII.

[2] Там же.

[3] C. Schmidt, Der Mystiker Heinrich Suso, в «Theologische Studien und Kritiken», 16 Jahrg., 2. Bd., Hamburg, 1843, S. 889.

[4] P. H. Denifle, Ausgabe der Schriften «des seligen Heinrich Seuse», S. XIII.

[5] Там же, стр. XIV.

[6] Там же, стр. VII.

[7] Из жизнеописаний Сузо известно, что в молодые годы он подвергал себя жесточайшим самоистязаниям в монастыре. Пытка, которую он себе придумал сам, заключалась в том, что он носил на плечах крест, усаженный гвоздями и иглами в несколько дюймов длиной; ежедневно в течение долгих лет он читал сто молитв коленопреклоненным и еще сто молитв распростертым ниц; эти сто молитв составляют третью часть «Книжечки вечной мудрости» (см. W. Preger, Geschichte der deutschen Mystik, цитированное издание, т. II, стр. 328). Двадцать два года он не мылся и на ночь связывал себе руки веревкой, чтобы не чесаться во сне и не тревожить паразитов (там же, стр. 350).

[1] H. Delacroix, Essai sur le mysticisme spéculatif, цит. изд., стр. 105: «Франциск Ассизский был пророком этого времени, апостолом бедности. Мы не собираемся писать историю его жизни и его проповедничества; в задачи нашего исследования не входит изображение того, как это движение было включено в ряды и подчинено дисциплине церкви: основание ордена миноритов отвечало желанию святого апостола».

[2] Там же, стр. 104—105: «Бедняки из Лиона наводнили Рейн, Италию, Арагон, бегинки и бегарды — Фландрию, Францию и Германию. Но смутные стремления масс нашли человека, в лице которого они объединились».

[3] Там же, стр. 122.

[4] Там же, стр. 122—123: «Ученые-мистики восстали против выводов, которые желающими извлекались из отождествления с богом; им важно было отделить подлинную свободу духа от этой ненавистной им карикатуры на него, которую отваживались создавать. Таулер, Сузо и Рейсбрук протестуют против лжесвободных людей».

проведены были успешно. Францисканцы, справясь с колебаниями в собственной среде, перешли к страстной борьбе против бегардов[1]. Людвиг Баварский использовал францисканский орден, чтобы погасить очаги сопротивления феодализму внутри Германии.

Во второй половине XIV века император Карл IV, чтобы окончательно смирить бегардов, обратился за помощью к папской инквизиции. Дома обвиненных в ереси бегардов он отдал инквизиции для устройства в них судов и тюрем.

17 июня 1369 года император и папа издали совместное повеление сжечь все книги, трактаты и сборники проповедей, написанные на отечественном разговорном языке[2]. Было уничтожено множество сочинений, которые могли бы быть весьма важны для наших исследований еретических движений. Так как в то время, как пишет Делакруа, сочинения на немецком языке получили чрезвычайно широкое распространение, это была «достойная сожаления гекатомба»[3]. Все же кое-что после нее уцелело.

Нельзя было окончательно задушить стремление народа к свободе. Но на время удалось загасить отдельные очаги возмущения настолько, чтобы не мог вспыхнуть всепожирающий пожар.

Делакруа отмечает, что реакционные мистики занимались не одним лишь так называемым внутренним (или душевным) опытом и к своим призывам предать забвению действительную жизнь они относились как к средству систематической борьбы против революционных течений. Сочинения Сузо и Таулера полностью подтверждают это.

В 50-й и 53-й главах своего жизнеописания Сузо последовательно разъясняет свои философские взгляды. Они представляют собой полемику против бегардо-бегинского учения и принципиально расходятся со взглядами Эккарта. Исходный пункт Сузо — это развенчание разума. Бог царит над разумом и над чувствами. По Сузо, интеллект имеет лишь ограниченную способность к приобретению знаний. Для доказательства этих положений Сузо привлекает, извращая его, и «разумного Аристотеля»[4].

Единственная несомненная истина, признаваемая Сузо, — это требование, чтобы человеческий разум склонился перед властью небесного князя и господина. Человек должен подчиняться ему по образцу феодальной зависимости на земле. Преображение «посредством божественного света в сокровенной тайне, никем не замечаемое»[1], происходит не «по подобию природной формы»[2].

Сузо излагает свои мысли в форме диалога. Его собеседница — Элизабет Штаглин, мистически настроенная монахиня; она происходила из цюрихской дворянской семьи, в 1337 году постриглась в Тесском монастыре. Познакомясь с сочинениями Эккарта, она обратилась к Сузо, чтобы получить от него разъяснение философских проблем. Сузо отказался исполнить ее просьбу и указал ей путь аскезы. Штаглин — реальное лицо, известное историкам, и слова, приписываемые ей в диалоге Сузо, — это действительно ее слова. Она называет аскетические выводы Сузо крайне преувеличенным и односторонним истолкованием христианского учения и в весьма точных формулировках, заставляющих предполагать хорошее знание философии, противопоставляет его рассуждениям свободные мысли в еретическом духе. Она заявляет, что есть «некоторые разумные люди, которые опровергают все, что здесь сказано о боге, и они думают, что, если кто хочет прийти к ближнему, тому бог — вреднейшая помеха; ему нужно утратить бога, утратить и дух, и забыть все видения, и обратиться к одной лишь очевидной истине, которая есть он сам, то есть которую он в себе имеет»[3].

В словах об отношении к ближнему проявляется родственность мыслям Эккарта. В § 25 приговора по делу Эккарта было указано, что Эккарт требует от человека, ищущего путь к совершенным поступкам, чтобы он возлюбил ближнего больше, чем загробную вечную жизнь. Штаглин излагает в более резкой форме это положение, поставленное Эккарту в вину, и называет веру в потусторонний мир «вреднейшей помехой». Здесь находит объяснение и термин «утрата духа»; дело заключается в том, что убеждения еретиков, бегардо-бегинской группы и фрейгейстеров (Братьев свободного духа) были уже тогда, как явствует из сказанного Штаглин, враждебны мистическому визионерству. Ни в одном из латинских сочинений Эккарта, вплоть до замечаний о «высшей ступени познания в «Толковании евангелия от Иоанна», нет ни слова хвалы мистическому созерцанию и восторгу.

Очевидная истина — это сам разум человека, аверроистский активный интеллект, о котором так часто говорил Эккарт и который Сузо считает наиболее характерным для направления мысли, враждебного клерикальной форме мистики. Штаглин называет еретиков разумными людьми. Сузо отвечает: «По всь-

---

[1] H. Delacroix, Essai sur le mysticisme spéculatif, p. 111.
[2] Там же, стр. 125.
[3] Там же.
[4] H. Seuse, Deutsche Schriften, Ausgabe Karl Bihlmeyer, Stuttgart, 1907, S. 111; Ausgabe Denifle, München, 1876, S. 253.

[1] H. Seuse, Deutsche Schriften, S. 181 (1907); S. 274 (1876).
[2] Там же, стр. 181 (1907); 273 (1876).
[3] Там же, стр. 181 (1907); стр 274 (1876).

общему согласному мнению»[1], их учение считается ложным. В боге надо видеть творца и владыку всего мира, «который не дает безнаказанно совершаться ничему злому»[2]. Взгляды фрейгейстеров — это грех, и для них, угрожает Сузо, «бог будет страшным богом»[3].

В дальнейшем изложении спора мы находим огромное богатство введенных в немецкий язык и распространяемых еретиками слов, употреблявшихся Эккартом в его многочисленных немецких проповедях. Содержание, выраженное этими словами, Сузо перетолковывает в обратном смысле. Он превозносит визионерство; разум оказывается у него таким приниженным, что деятельность его сводится к «непосредственному созерцанию». Очень показательно, что Сузо обозначает это применяемым иррационалистами и в наше время словом «Entgeistung» (экстаз)[4]. В экстазе разум витает в «бесконечной выси и плавает в бездонной пучине силой великого божественного чуда»[5].

Рассудок есть лишь слабое мерцанне света. Он угасает перед лицом восторга. Дух видит себя, не теряясь более в свете «естественного светильника» (так Эккарт характеризовал разум), и «забывает всю мудрость в немудрой святой простоте бытия божьего»[6]. Действительно, в такой отрешенности «исчезает дух»[7].

Сузо использует всякий повод, чтобы выступить против учения Эккарта о том, что человек может стать равным богу и даже подняться выше него.

Но в философской конструкции Сузо все же сохраняются остатки духа. Видения «приходят по соизволению божьему»[8] при неполном исчезновении рассудка.

«Когда дух исчезает, но все-таки не совсем», он «мощью божественной лучезарной сущности выводится за пределы своей естественной способности»[9]. В чудесах божества дух умирает. Он теряет действительность своих сил, он утрачивает активность и рассеивается[10].

Сузо считает, что надо перестать доверять внешним и даже внутренним чувствам и самому разуму. Он ссылается при этом на Дионисия, из высказываний которого Эккарт извлек противоположное поучение. Бильмейер замечает, что Дионисий «здесь используется у Сузо весьма вольно»[1].

На этом заканчиваются цитаты из Эккарта в трех последних главах (50, 51 и 52 — в издании Бильмейера; 53, 54 и 55 — в издании Денифле[2]).

В шестой главе «Книги истины» («Buch der Wahrheit») Сузо приводит беседу с бегардом, которого он называет «диким». Освобождение от понятий господствующей идеологии представляется ему у бегардов злонамеренной, ложной, бесплодной свободой[3]. Вместо «mutwillig» («злонамеренный», «злостный») Денифле переводит это слово как «sonder Anderheit»[4] [«без другости», то есть свобода, не дающая ничего другого взамен. — *Ред.*] — туманное выражение, которое может лишь затушевать ясность выражения, взятого из средневекового верхнегерманского языка. Разговор с бегардом Сузо использует для того, чтобы воздать хвалу порядку, подобно тому как он это сделал в своем жизнеописании. На вопрос бегарда, что же такое, по его мнению, порядок, Сузо отвечает: надо принимать во внимание все принадлежащее предмету.

Если кто-либо не принимает *различия*, «тому недостает порядка, а в чем нет настоящего порядка, то есть дурное и грех»[5]. Именно без этого хочет обойтись бегард: его понятие свободы пренебрегает различиями (в общественном смысле)[6]. Но пренебрежение к порядку, учит Сузо, «противно всякой истине». Противно оно также порядку, который «дал всем вещам вечное отрицание в своей плодотворности»[7].

Уважение к порядку и различиям дано человеку, по мнению Сузо, праведным разумом. Этот вид подчиненного классовой морали разума всегда помнит о различиях, то есть об основе феодальной иерархии, «хотя все это в первом своем основании остается невидимым»[8].

Сузо использует здесь комментарий Эккарта к «Книге мудрости», где сказано, что в боге исчезают все различия, но вне бога различия возникают потому, что «они от бога»[9].

Денифле по этому поводу замечает, что те же слова до Эккарта произносил Августин, что тому же учили Петр Ломбардский,

---

[1] H. Seuse, Deutsche Schriften, S. 181 (1907); S. 274 (1876)
[2] Там же, стр. 181—182 (1907); стр. 274 (1876).
[3] Там же, стр. 182 (1907); стр. 274 (1876).
[4] Там же, стр. 183 (1907); стр. 276—277 (1876).
[5] Там же, стр. 185 (1907); стр. 283 (1876).
[6] Там же, стр. 186 (1907); стр. 284 (1876).
[7] Там же, стр. 188 (1907); стр. 287 (1876).
[8] Там же.
[9] Там же, стр. 188 (1907); стр. 287—288 (1876).
[10] Там же, стр. 189 (1907); стр. 291 (1876).

[1] H. Seuse, Deutsche Schriften, 1907, S. 190.
[2] Там же, стр. 292 (1876).
[3] Там же, стр. 352—353 (1907).
[4] Там же, стр. 57 (1876).
[5] Там же, стр. 353 (1907); стр. 558 (1876).
[6] Там же.
[7] Там же, стр. 353 (1907); стр. 558 (1876).
[8] Там же, стр. 353 (1907); стр. 559 (1876).
[9] Там же, стр. 355 (1907); стр. 561 (1876). См. также P. H. Denifle, Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, II, 1886, p. 612. В противоположность Сузо Эккарт имеет здесь в виду разъяснение сущности активного интеллекта, ссылаясь на Авиценну и его последователей, et sequaces.

Гильом Парижский, Бонавентура и Фома. По его мнению, то, что сказал Сузо, — это «прекрасное объяснение трансцендентности и имманентности бога» [1].

Денифле понимает, какой смысл вкладывает Сузо в цитаты из Эккарта. И он сам, по крайней мере в этом случае, пытается, подобно Сузо, доказать связь Эккарта с догмами, излагаемыми в церковной литературе. Опора для этого находится в дальнейших рассуждениях Сузо, где Эккарту еще раз приписываются взгляды, несомненно им не выражавшиеся.

Бегард спрашивает, что разумел Эккарт, говоря о «подобном Христу» человеке. Сузо разъясняет, что он хотел этим выразить различие между человеком и божеством; он повторяет это несколько раз подряд. Он приводит слова библии: отец мой дал мне все, — и добавляет в духе своей классовой тенденции: «но не в равной мере» [2].

На возражение бегарда, что все-таки Эккарт говорил о единстве человека с божеством, Сузо отвечает тем, что у него всегда под рукой: понятиями порядка и различия [3]. Кто видит лишь равенство, утверждает Сузо, тому еще не светил главный светоч. Он насмехается над поспешностью заключений «естественного светильника», при свете которого все кажется одинаковым [4]; и бегард, в сочинении Сузо, отвечает на это «смиренным и покорным» молчанием [5].

В свой страсбургский период Сузо, посещая Провинциальную школу при Генеральной школе в Кельне, познакомился там с Эккартом. Его философские взгляды остались противоположными взглядам Эккарта, хотя он и усвоил ряд его положений, которые стали причиной вызова его на Провинциальный суд в Гертогенбоше в 1335 году. В то время он еще, кажется, продолжал свои самоистязания. По-видимому, вызов на судилище провинциального капитула побудил его заняться теоретической чисткой учения Эккарта.

В 1339 году, в связи с вновь вспыхнувшей борьбой между Людвигом Баварским и папой, многие немецкие города подпали под отлучение от церкви и подверглись типичному для того времени наказанию — запрещению церковной службы. Отлученные города в ответ на это высылали из своих владений монахов и всех духовных лиц, если они являлись туда по повелению папы. Так было и в Констанце. Сузо подчинился церковному интердикту и покинул город добровольно.

Прегер пишет об этом: «Немецкие доминиканцы во все возрастающей степени принимали участие в волнующей всех борьбе между Людвигом Баварским и папой. Большинство, запуганное Генеральным капитулом, где преобладали монахи других наций, поддерживали враждебные империи поползновения курии, поэтому ненависть к ним со стороны народа, населявшего города, вполне объяснима. Сузо не был таким человеком, чтобы менять свои убеждения по кивку сверху. Он не скрывал бы своих симпатий к Людвигу, если бы они были, как не скрыл и своей вражды к нему» [1].

Прегер придавал значение тому, чтобы дружественную папе позицию Сузо представить как результат его убеждений. Так как вызов на суд в Гертогенбоше по времени почти совпал с высылкой Сузо из Констанцы, это уменьшает вероятность того, что его мнения были полностью невынужденными. По собственным словам Сузо, самобичевание довело его самого до «утраты духа», и это, очевидно, побудило его уклониться от конфликта с церковью, принять на себя народную ненависть, ввести почти во все свои работы враждебные бегардам высказывания и заняться воспитанием своей «духовной дочери» таким способом, что многие его призывы к духовной жизни нельзя отличить от любовных писем [2].

Аскетическая мистика любви родственна любви сексуальной больше, чем можно было бы ожидать. Упрекая в грехах такого рода фрейгейстеров, Сузо, конечно, основывался на собственном опыте. И такой способ годился, чтобы затушевать общественный характер бегардинской доктрины. Настаивание же Сузо на «сохранении порядка» и его обвинения против «ложной свободы» мы найдем и в последующие века как верный признак реакционных идеологий.

Деятельность Иоганна Таулера и Генриха Сузо протекала одновременно. Различно складывались их жизни, по-разному приходил каждый из них к своему учению, но они были едины

Денифле отмечает противоречие Фоме, ибо «принцип Авиценны не полностью преодолен» (там же, прим. к строке 20). У Эккарта на признании общего всем людям интеллекта основано неприемлемое для Сузо отрицание социальных различий. По Эккарту, люди поднимаются над этими различиями на более высокий уровень, но посредством разума (там же, стр. 614).

[1] H. Seuse, Deutsche Schriften, 1876, S. 561.

[2] Там же, стр. 356 (1907); стр. 563 (1876).

[3] Там же, стр. 356 (1907); стр. 564 (1876).

[4] Там же, стр. 357 (1907); стр. 564 (1876).

[5] Там же.

[1] W. Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, цит. изд., т. II, стр. 364.

[2] Денифле находит для характеристики этих писем такие слова: «Здесь раскрывается... самое щедрое, богатое и прекрасное сердце, от них веет горячим дыханием любви, и это прекрасное чувство — как подымается оно высокой волной, как затопляет оно все низменное, что ни встречается на его пути, с какой исполненной любви деловитостью старается принять во внимание все, что ему хочет препятствовать, и не отступает, не устает пронизывать и пропитывать все своим жаром, пока не заставит уступить любовному рвению! С какой кротостью умеет он приблизиться к своей дочери, красавице, аристократке, предавшейся земной любви в открытом монастыре, с какой настойчивостью он возражает на все ее торопливые, бурные отказы» (H. Seuse, Deutsche Schriften, 1876, S. XIV—XV).

в борьбе против Эккарта, бегардов и Братьев свободного духа. Таулер с удивительной откровенностью отстаивает антирационалистическую позицию церковной мистики. С известной наивностью и с такой откровенностью, какой только можно желать, он говорит о сущности реакционных влияний на народ. Благодаря этому различные исследователи его работ легче, чем когда речь идет о Сузо, разгадывают его отличие от Эккарта (в дальнейшем мы укажем эти исследования). Таулер пропагандировал церковный мистицизм в высших слоях бюргерства и противопоставлял себя народу, его низшим слоям, с большей прямотой, чем Сузо. По отношению к городу его миссия объективно заключалась в попытках запрудить выходящие из берегов еретические движения.

Прегер не сомневается, что Таулер слушал Эккарта в Кельне, испытал на себе его влияние и сочувственно переживал все связанное с его процессом [1]. Не говоря уже о том, что новейшие исследования ставят под вопрос, действительно ли Таулер был слушателем Эккарта в Кельне [2], есть также работы, авторы которых меньше склонны считать учение Таулера близким Эккарту. Зидель правильно замечает: «Фома и Таулер куда родственнее, чем это предполагали прежде» [3]. Более тесную связь с Фомой Зидель устанавливает на основании следующих фактов. Эккарт был осужден, а Фома канонизирован в святые почти одновременно. Таулер, по мнению Зиделя, показал себя человеком, не слишком заинтересованным в судьбе науки [4]. Он охотно склонился перед апостолом своего ордена Фомой [5]. В проповедях Таулера есть упоминания о его деятельности в Кельне и Страсбурге. Упоминается и о временах интердикта, — но существом этого события Таулер в своих речах не занимается. Зидель заключает отсюда, что Таулер ограничивал свои связи весьма тесным кругом. У него «нет и следа средневековых проповедей для народа, во всем чувствуется монастырская атмосфера» [6]. В 1339 году Таулер завязал отношения с так называемыми Друзьями божьими, представлявшими более созерцательное идеологическое направление, чем бегарды и фрейгейстеры. Подобно им, Таулер ищет в мистицизме «блаженное созерцание», не имеющее ничего общего с земными силами [1]. Благодать должна открыть путь к познанию, недоступному для естественного света разума. Человек по природе «слаб и немощен» [2], он ничего не может из себя произвести доброго, без помощи сверхъестественных сил. Это учение Таулера — о свете благодати, противопоставляемом естественному свету, — кажется противоположностью учению Фомы. Говоря о несотворенном свете, Таулер относит эти слова не к разуму, как Эккарт, а к потусторонней благодати. Отзвук аверроистического учения об активном интеллекте обезвреживается у него посредством присоединения к нему церковного учения. Это глубокое различие понял Лейбниц. Лейбниц подчеркивал, что определенное мистическое направление было в согласии с церковью и противостояло аверроизму, и считал «свет души» безвредным, хотя этим обозначается intellectus agens animae rationalis. Гийом из Сент-Амура и «некоторые мистики» дали этому виду интеллекта надлежащую интерпретацию. Лишь связь с аверроизмом «придает ему дурной смысл» [3].

Поэтому у Таулера признание вечности «светильника» не является, как у Эккарта, исходным пунктом концепции, противоречащей учению Фомы [4]. Зидель заканчивает свои рассуждения замечанием, что именно в этом случае Таулер отнюдь «не хотел выступить, как пантеист» [5]. Зидель считает неустановленным, действительно ли Таулер, как утверждает Прегер [6], проповедовал о полнейшей неспособности человека по своей природе к добру, о полнейшем подчинении его воли себялюбию, о неспособности поступать не греховно, если его не осенит благодать [7]. Во всяком случае, как доказал Зидель, человеческая природа в глазах Таулера низменна. Над нею возвышается благодать божья [8]. Это презрение к человеку, убеждение в вечной греховности жизни, отрешенность от мирских дел ставят Таулера вне какой бы то ни было еретической группы. Хотя он, об этом также упоминает Зидель, иногда и говорит речи

---

[1] W. Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, цит. изд., т. III, стр. 57.

[2] D. Helander, Johann Tauler als Prediger, Lund, 1923, S. 75; см. также G. Siedel, Die Mystik Taulers, Leipzig, 1911, S. 5: «Действительно ли Таулер сидел в Кельне, как ученик, у ног Мейстера Эккарта, как мы часто читаем в справочниках, — об этом сочинения, являющиеся источниками, умалчивают».

[3] Там же, стр. 5.

[4] G. Siedel, Die Mystik Taulers, S. 8.

[5] Там же.

[6] Там же, стр. 11.

[1] G. Siedel, Die Mystik Taulers, S. 26.

[2] Там же, стр. 28.

[3] G. W. Leibniz, Ausgewählte philosophische Schriften, hrsg. von Schmalenbach, Leipzig, Bd. I, 1914, S. 37: «Читая священное писание и писания отцов церкви, всегда более близких к Платону, чем к Аристотелю, помню, я заметил некогда, что со времен схоластики многие думали, что бог — это свет души, или, как тогда выражались, intellectus agens animae rationalis. Аверроисты придали этому дурной смысл. Но были и другие, среди которых, я полагаю, были Гийом Сент-Амурский и несколько теологов-мистиков, которые поняли эту мысль в богоугодном значении, как способную возвысить душу до знания ее блага» («Беседы о метафизике»).

[4] G. Siedel, Die Mystik Taulers, S. 29—30.

[5] Там же, стр. 31.

[6] W. Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, цит. изд., т. III, стр. 186.

[7] G. Siedel, Die Mystik Taulers, S. 48.

[8] Там же, стр. 51.

против священников, батрачащих на церковь по найму, исполняющих христианские обряды ради прибыли, его мистическое учение приводит к подчинению церкви [1]. Хеландер дает работам Таулера такую же оценку, как Зидель. Он называет его послушным чадом церкви [2]. Хотя Таулер и твердит об искре души, которая есть благороднейшее в человеке, но все же он считает человека неспособным по своей природе к добру [3]. Таулер цитирует Платона, Аристотеля, Прокла, Альберта, Фому, Мейстера Дитриха, а в 64-й проповеди — Мейстера Эккарта. Хеландер называет тщательно придуманным все это обращение к Эккарту, и прежде всего сопоставления, благодаря которым его учение оказывается согласным с учениями Платона, Аристотеля и Прокла [4], хотя, если проверить аргументацию Таулера «меркой логики», она окажется неверной [5]. Кажется, говорит Хеландер, будто Таулер называет разум тюрьмой и толкует о вреде, который он может причинить человеку своей деятельностью. Хеландер не упускает возможности заметить, что ту же тенденцию можно обнаружить в «Theologia Deutsch», которая влияла на Лютера и упоминается Рейсбруком [6].

Леман, переводчик проповедей Таулера на современный немецкий язык, указывает в предисловии на некоторые моменты, дополняющие уже ясный нам образ. У Лемана составилось впечатление, что деятельность Таулера протекала среди друзей божьих и в женских монастырях. Тщетно искали бы мы его, однако, «в многочисленных бегинских домах, где обитали девушки из семей ремесленников, не имеющие средств или впавшие в нужду пришлые» [7]. Его аудиторию составляли дочери уважаемых патрицианских семей и «благородные» девушки-дворянки. К нему, вероятно, приходили и слушатели из свободных духовных союзов, «члены которых, не связанные орденскими уставами, пользуясь всеми правами владения и распоряжения своею собственностью, жили на богатые прибыли, получаемые с приходов... не трудясь, не имея обязанностей, жили привольно и в праздности, нередко в пороках, боясь лишь одного и заботясь лишь об одном: как бы им удержать и приумножить доходы от прихожан» [8]. Такова была внешняя среда, в которой действовал Таулер. Леман напоминает, что слово «бегинка» он считал оскорбительным. Ссылаясь на Котэ, Леман пишет, что в XIV веке вступление в женский монастырь было (имущественной) привилегией девиц из высших сословий, девушки же из народа могли, в лучшем случае, стать бегинками.

Карл Шмидт настаивал, чтобы за Таулером признано было участие в одном из антицерковных сочинений; Леман считает это мнение беспредметным, ибо Таулер требовал абсолютного послушания церкви [1]. Подобно Сузо, он по призыву церкви покинул Страсбург на время интердикта. Учение о глубинах души Леман упоминает потому, что оно было на первом плане *во всех мистических системах. Он, как и другие исследователи*, думает, что Таулер считал душу, в силу ее вечности, тождественной божеству. Однако Таулер называл мнением глупых и одураченных людей тот взгляд, что с этим учением связана мысль о превращении человека в бога. Он ополчался на это учение как на ложное, в самом корне еретическое.

Леман цитирует: «В высочайшем, теснейшем, глубочайшем единстве с богом стоит божественная природа и божественная сущность, высоко и превыше всех вершин, и никогда не будет *такою тварь, ни одна из тварей*» [2].

Леман видит, что у Таулера, в противоположность Эккарту, остается неизбежный разрыв между божеством, с одной стороны, душой и природой — с другой; один лишь Эккарт в рамках мистической философии сделал шаг вперед, к пантеизму. Леман полагает, что иногда Таулер бывал близок к тому, чтобы перейти на путь Эккарта, «однако он был еще слишком привязан к церковным догмам...» [3] Таулер, по Леману, чужд народным верованиям и не хочет их знать: он «обращается не к толпе, а к единицам, глубоко чувствующим религию, уже тогда догадываясь... что масса не имеет вовсе никакой религии» [4]. Не будем останавливаться на скорбном утверждении Лемана, что у народа нет религии; установлено, что в XIII и XIV веках народ мыслил религиозными понятиями. Он следовал за теми учителями, которые не были поставщиками премудрости только для немногих людей из высших слоев, а уважали личность любого человека из народных масс, стремясь воспитать в народе доверие к его собственным способностям. Пренебрежительное замечание Лемана означает лишь, что народ не принимал религиозных воззрений господствующего класса.

Литература о Таулере создает довольно полную картину, характеризующую его мировоззрение и классовую позицию. Можно дополнить эту картину несколькими чертами, исследуя его проповеди, в особенности с точки зрения его отношения к разуму.

---

[1] G. Siedel, Die Mystik Taulers, S. 89.
[2] D. Helander, Johann Tauler als Prediger, S. 179.
[3] Там же, стр. 197, 198.
[4] Там же, стр. 207—208.
[5] Там же, стр. 210.
[6] Там же, стр. 244.
[7] J. Tauler, Predigten, übertragen und eingeleitet von Walter Lehmann, 2 Bände, Jena, 1923, S. XXIV.
[8] Там же, стр. XXIV и XXV.

[1] J. Tauler, Predigten, S. XXIX.
[2] Там же, стр. XL.
[3] Там же, стр. XLI.
[4] Там же, стр. XLVIII.

В девятой проповеди Таулер обрушивается на «книжников». Он мало ценит их ученость и разумеет под ними «умников, которые все приспосабливают к своему уму или к своим чувствам; они творят посредством своей чувственности и, впитывая полученное в свой ум, создают видимость, будто они и в самом деле так уж много знают» [1]. По Таулеру, это разумное познание не имеет ничего общего с приобретением истины, ибо «тот источник, из глубин которого должна проистекать истина, остается у них пустым и заброшенным» [2]. Глубины души, о которых Таулер постоянно твердит [3] и из которых должна бить ключом истина, противопоставляется разуму. В произведениях Эккарта «глубины души» — это интеллект. Таулер говорит о сотворенной «глубине души» [4], которая становится деятельной лишь тогда, когда прекращается естественная активность человека и умолкает интеллект [5]. Она «непостижима для какого бы то ни было разума» [6]. Погружение в глубину души Таулер называет благороднейшим, кратчайшим и легчайшим путем в сравнении с любым путем, доступным нашему разуму [7]. Интеллект мешает нам «войти в истинный свет и в первоначало» [8]. Многие люди, говорит Таулер, уверены в мощи своего «естественного света» и в нем пребывают. Причиной этого Таулер считает то, что применение естественного разума может принести много соблазнов.

Все соблазны мира, пишет Таулер, ничто в сравнении с пользованием интеллектом. Таким познанием — в этой связи Таулер говорит именно о познании — обладали уже те язычники, которые оставались на ступени одного лишь естественного света «и не шли дальше вперед, а потому должны были блуждать в вечной тьме» [9]. Чувствами и разумом может быть достигнуто лишь рассудочное понимание, повторяет Таулер, чуждое глубинам души и далекое от нее [10]. Любование своим разумом связано с душевной гордыней и необузданной свободой. Если бы люди руководились интеллектом, все погибло бы. Склонитесь, требует Таулер, в великом смирении пред божественной волей, тогда человек способен будет погрузиться в глубину, которая есть его собственное Я. И то, что там найдет душа, «превосходит все чувственное; разум не может этого достичь, никогда не может к этому прикоснуться, понять это истинное предвкушение вечной жизни» [1]. «Предвкушение вечной жизни» отвечает таулеровским понятиям свободы и порядка, и это те же понятия, которые Сузо выдвигал как оружие против бегардов и фрейгейстеров. «Душа» противопоставляется беспорядочной свободе, плебейской оппозиции. Духовные дети Таулера должны отвратиться от «умников», которые «возросли в собственном разуме» и хотят «стать превыше всего» [2].

Тот, кто опирается на свой интеллект, находится «в плену разума». Множество людей, печалится Таулер, ввергло себя в эту неволю. Все, что должно было родиться из его, таулеровского духа, эти люди портят тем, что обращаются к разуму и хотят любого рода учения и истины (то есть «истины» таулеровского толка) понять умом, вместо того чтобы просто их принять [3]. Только невежды воображают, будто они постигли все, что получают от священников. Таулер разъясняет людям из народа: «Не покушайтесь на высокую мудрость, как говорит св. Павел, и предоставьте высоким священникам ее изучать и о ней спорить, они должны иметь дозволение копаться в невежестве ради святой церкви, дабы не ввергли ее в беду еретики. Вам же это запрещено» [4]. Но, не дозволяя народу пользоваться интеллектом, Таулер отказывает в праве на свободную мысль и высшему духовенству. Он допускает в нем лишь столько рассудка, сколько нужно, чтобы не впадать в ереси; «копание в невежестве» он считает необходимым лишь для защиты церкви. Таулер относит интеллект к низшим из свойств не только человека, но и всей совокупности существующих для него вещей; он показывает свое презрение к разуму весьма примечательным образом: «Если разум серафима небесного в тысячу раз превосходит разум осла, то еще во много больше превосходит он всякий разум [человека. — *Г. Л.*] и все чувства» [5].

Неукротимая вражда к интеллекту, пропитавшая выводы Таулера, служит лишним подтверждением того, как высоко ценили разум еретики, против которых церковь боролась огнем и мечом. И как же мог бы, рассуждает Таулер, «рассудок проникнуть в эту бездну глубочайшей сущности, которая чудесно соединяет сладчайшую, живую пищу с человеком и целиком

---

[1] J. Tauler, Predigten, Bd. I, S. 39.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 2, 4, 16—20, 22, 23, 33 и другие; т. II, стр. 4, 16, 20—23, 41, 42 и другие
[4] Там же, стр. 18.
[5] Там же.
[6] Там же, т. I, стр. 18 и далее, и т. II, стр. 41: «Бог желает лишь одного, и одно это есть на всем свете, в чем он нуждается... и вот это одно: чтобы благородную основу, которую он вложил в благородный дух человеческий, всегда находить открытой и готовой, чтобы он мог сотворить в ней свое божественное дело... Но прикосновение божье встречают и следуют ему на двоякий лад и люди двоякого склада. Одни приходят со своим естественным проворством, придуманными разумом образами и высокоумными науками и этим запутывают основу... другие же хотят своими собственными правилами и способами... подготовлять свою основу и найти в ней мир».
[7] Там же, т. I, стр. 45.
[8] Там же, стр. 47.
[9] Там же.
[10] Там же, стр. 49.

[1] J. Tauler, Predigten, Bd. I, S 56.
[2] Там же, стр. 69.
[3] Там же, стр. 81.
[4] Там же, стр. 121
[5] Там же,

его в себя впитывает и в себя превращает, и соединение это превыше всего, что может мыслить человеческий ум, даже ум всех людей, о всех возможных превращениях»[1]. По Таулеру, презрение к интеллекту открывает путь к познанию и служит прогрессу человечества; ясно, что такие понятия, как «знание» и «прогресс», он понимает в особом смысле, кощунственно их унижая[2]. «Высокому священству» Таулер не предписывает ограничений. Как мы видели, ему даже разрешается иногда пользоваться разумом — чтобы побеждать еретиков. Однако, как это ни больно признать Таулеру, интеллект восстает против церкви не только в народе; среди лиц, носящих церковное одеяние, тоже есть такие, что хотят «обо всем судить по своим чувствам и по своему разуму»[3]. Таулер называет их своевольными, нетерпеливыми, сумасбродными людьми. Они «упорствуют в своих особых мнениях, которые не утверждены святой церковью»[4]. Он уподобляет их пустому, гнилому ореху[5]. Он побивает их догмой: бог благороднее твари, и дела его тоже выше всех дел сотворенного человека[6]. Ум и рассудительность лежат во прахе перед тем, что Таулер называет стремлением проникнуть в бездну души[7]. Человек, каким он должен быть по Таулеру, «жаждет мученичества»; он хочет страдать «так тяжело, так унизительно, так мучительно, как только можно стерпеть»[8]. Кто не хочет идти путем, ведущим в глубь бездонной пучины божественности, недоступной никакому разуму[9], тот отсталый в своем развитии человек[10]. Таких людей надо считать неразвитыми, ибо они пребывают «в свете их разума и ложной внутренней свободы»[11]. Это, повторяет он, Братья свободного духа[12], сосредоточившие помыслы на своей мнимой свободе. Это бегинки, «с их высокоречивостью и высокоумием»[13]. Он упрекает их за «жестокий суд, жестокие слова, жестокие поступки, порицание ближнего»[14]. Причина всему в том, что фрейгейстеры и бегинки слишком пристально глядят на то, что их окружает. Они должны оглядеться вокруг себя, «но не глазами разума»[15]. Он взывает к ним: «Так перестань же смотреть разумно, ибо разум ниже тебя»[1]. Таулеровская праведность закрыта «духу сильному, быстрому, выдающемуся умом»[2]. К таким умам не причислен Прокл, ибо Таулер цитирует его, чтобы и сочинениями, лежащими вне христианской мысли, доказать высоту «тайных поисков пути к единому, которое много выше и разума, и рассудка»[3].

В лице Сузо и Таулера церковь получила двух проповедников, которые, пользуясь фразеологией еретической мистики, широко распространяли взгляды, не имеющие с последней ничего общего. Конечно, инквизиция была благосклонна к их работам, в период временного укрепления феодализма заражавшим плебейские массы пассивным отношением к жизни и в известной мере оттеснившим проповедников из лагеря бегардов и фрейгейстеров. Наши выводы подтверждаются нидерландскими текстами, опубликованными Марией Альбертой Люккер.

В качестве доказательства можно привлечь «Книгу девяти скал» («Neun-Felsen-Buch») страсбургского купца Мерсвина. Нас здесь не интересует его «Легенда о друге божьем из Оберланда», о которой со времени Карла Шмидта написано много работ. Нас больше интересует его критика феодальной церкви: это социальная критика, правда не свободная от налета квиетизма. Своими резкими нападками на социальные условия жизни Мерсвин существенно отличается от направления, представляемого Таулером.

Мерсвин родился в Страсбурге в 1307 году. Он происходил из весьма уважаемой патрицианской семьи, стал купцом и менялой. Лет сорока от роду, около середины века, перед эпидемией чумы и вторым восстанием ремесленников, он начал широкую публицистическую деятельность, вступил в связь с Таулером, основал конвент иоаннитов и приобрел влияние далеко за пределами своего города. Он отличался от Таулера тем, что его мистические сочинения были связаны с важными политическими вопросами современности. Карл Шмидт опубликовал в 1841 году в своем труде о Таулере важнейшие места из «Книги девяти скал», не отдавая себе вполне отчет в ее идеологическом значении. Иоаннитская община, основанная Мерсвином между 1367 и 1371 годами на одном из островов на реке Илле, руководилась уставом, по которому во главе ее не могли стоять ни духовные лица, ни члены ордена иоаннитов. Вступить в общину мог всякий, «будь он священник или мирянин, рыцарь или слуга, принадлежит ли он или не принадлежит к иоаннитскому ордену, лишь при одном условии: если у него есть достаток, чтобы не отягощать общину»[4].

---

[1] J. Tauler, Predigten, Bd I, S. 127
[2] Там же, т. II, стр. 106.
[3] Там же, т. I, стр. 190.
[4] Там же, стр. 198.
[5] Там же, стр. 199.
[6] Там же.
[7] Там же, т. II, стр. 30.
[8] Там же, стр. 30—31.
[9] Там же, стр. 41.
[10] Там же, стр. 53.
[11] Там же.
[12] Там же, стр. 52, 53.
[13] Там же, стр. 92.
[14] Там же.
[15] Там же, стр. 104

[1] J. Tauler, Predigten, Bd. II, S. 105.
[2] Там же, стр. 154.
[3] Там же, стр. 157.
[4] C. Schmidt, Johannes Tauler von Straßburg, Hamburg, 1841, S. 188.

Условия приема в иоаннитский дом на реке Илле показывают, что и в еретических течениях была тенденция ограничить свой круг людьми из имущих классов. К так называемым друзьям божьим, по-видимому, принадлежали городские бюргеры высших слоев. Страсбург начала XIV века был теоретическим и политическим центром революционно-народной оппозиции. С середины столетия, в условиях гонений и преследований, сложилась иная оппозиция, менее активная вовне, но тем не менее не упускавшая случая формулировать определенные требования. Нельзя отрицать, но невозможно и доказать известное влияние низших классов на взгляды Мерсвина. От плебейских оппозиционеров его отличает сектантское ограничение своей деятельности узким кругом людей, живущих замкнуто и поставивших своим требованиям предел действенности созерцательной формой их выражения. Однако полемика Мерсвина разоблачала порочность духовенства и в духе будущей реформации отнимала у церкви привилегию быть посредницей для спасения душ.

В сочинении о «Девяти скалах» Рульман Мерсвин не заходит так далеко. И все же критика духовенства и здесь выражает центральную проблему того времени. Посмотри вокруг, пишет Мерсвин, разве папы, живущие теперь и жившие прежде, не вызывали тревогу тем, что делали они и те, что возле них? Кардиналы алчны и тщеславны. Епископы только и заботятся, как бы накопить побольше добра. Все подлинно скромные люди понимают своим разумом, к чему это привело. В женских монастырях всюду непослушание и разврат. Мирское духовенство расточает доверенное ему добро постыдным и позорным образом. В среде духовенства позабыто, что такое добропорядочная, богоугодная, серьезная жизнь [1]. Полной неожиданностью кажется в этой книге отрывок, оспаривающий превосходство христиан над иудеями и язычниками [2]. Это характерно для расширения кругозора у Мерсвина, купца раннекапиталистического периода. Известный анонимный трактат отрицал феодальную церковь и призывал к практическому действию: против Таулера направлены у Рульмана Мерсвина его неприятие иерархической организации церкви и тезис о том, что люди доброй воли, независимо от их религии, должны быть равноправными; но революционный дух в нем мало чувствуется. Мерсвин был человеком, отворачивавшимся от мира.

Богатые страсбургские бюргеры хорошо запомнили, как пришлось им воевать с епископом за независимость города, но они и не помышляли извлечь практические выводы из своего опыта. По рукам ходили трактаты, ставящие гораздо бо́льшие цели и притом явно плебейские по настроению. Какие вопросы поднимались в литературе немецкого языка в середине XIV века, можно показать на выдержках из датированного неточно анонимного манускрипта XIV века, — они говорят сами за себя. В одном из сохранившихся документов сказано:

«Всех праведных священников от Базеля до Метца и Кельна можно унести в одной горсти — так их мало. Равное право служить вере Христовой дается всем людям, добрым и злым. Высшая праведность жизни не в отправлении богослужений, не в том, чтобы быть священником, епископом, папой. Женщина в такой же степени может быть священником, как и мужчина, потому что она создана так же, как и мужчина. В городе, в церквах служат много месс, а все-таки благочестия больше встретишь в лесах... — довольно и одного епископа на епархию; когда их два, — это уж плохо. Если бы человек становился благочестивее оттого, что он «gotes leichnam vil nähme» («много вкушает от тела божия»), то священник был бы праведнее прихожан, а это не так. Однако попы все же учиняют над всеми прочими насилие. Есть много духовников, которые говорят, что бедных они любят больше, чем богатых. Но речи их лживы. Они ведь сами знают, что речи эти не мешают им быть преданными богачам, а бедных избегать. Если бы они держались того, что говорят, они должны были бы так ценить бедняков, что не имели бы желания с них что-либо брать. Они сами должны были бы стать такими же бедняками, так что если бы нужен был один геллер, чтобы выкупить свою жизнь, то у них и его бы не было. Сказанное здесь понятно само по себе. Пусть действует ваш разум и тайно, и открыто, но держите это лучше при себе, не показывайте открыто, если вам дорог ваш покой» [1].

---

[1] C. Schmidt, Johannes Tauler von Straßburg, S. 216—218.

[2] Там же, стр. 218—219: «Ты должен знать, что много веков христиане не были так бедны и злокозненны, как в наши времена, но хочу тебе сказать: вот ты говоришь, что злокозненный иудейский народ и злокозненный языческий народ весь осужден на погибель. Это неправда. хочу тебе сказать, что часть иудеев и часть язычников в эти времена богу более угодны, чем множество людей, которые носят христианские имена, а все-таки ведут жизнь против всех христианских законов... и вот что хочу тебе сказать: некоторые думают, что иудей или язычник, в каком бы краю земном он ни жил, если у этого иудея или язычника добрая, богобоязненная душа в груди, если есть в нем смирение и чистая совесть и если он со своей разумной скромностью не желает другой веры, чем та, в которой родился и предан ей своей душой и всей своей волей... а потому добр и исполнен любви, то человек этот послушен богу. Хочу тебе сказать, если иудей или язычник какой-нибудь живет строгой жизнью, то ответь мне, не должен ли бог много больше возлюбить такого человека, чем худшего его ложного христианского человека, принявшего крещение и знающего, что он поступает не по-божески, и все же такое творит. Хочу тебе сказать: добрый иудей и добрый язычник так не поступают... пусть они и не получили крещения, но как бы алчут его своей душой и сердцем, то хочу тебе сказать, что делает он доброе: сам бог идет к нему и благословляет в нем добрую волю и в горький смертный час. Знай же, что много таких хороших иудеев и хороших язычников будут в жизни вечной...»

[1] C. Schmidt, Johannes Tauler von Straßburg, S. 214—215.

Предостережение было оправданным. Церковь видела, что такие проповеди посягают на самые ее основы, поскольку ее иерархия и мессы объявлялись ненужными. Женщина ставилась наравне с мужчиной. О святом причастии говорилось, что оно безразлично для нравственности человека, о священнике — что он чужд и враждебен «пастве», насильничает над нею и встречает в ответ отвращение и сопротивление. Бедняк видит, что церковь держит руку богачей. Все политические выводы, извлекаемые бегардами и радикальнейшими из фрейгейстеров из их теорий, доведены в этом документе до крайней ясности. Это плебейские выводы из наблюдений над распадом феодального общества, это разумное отношение к действительности, рассеивающее иррационалистический туман, скрывающий ее.

ФЛАМАНДСКИЙ ТЕКСТ ЯНА ВАН-ЛЕВЕНА

(Продолжение сноски 1 на стр. 405.)

«Эккарт был человеком совсем не верующим, это ясно, и за это я поручусь собственной душой. Ибо Эккарт сам свидетельствовал об этом *в своем лжеучении и во многих своих злокозненных, дьявольских, противных* вере тезисах, которых он упрямо держался до самого конца своей жизни. И он отстаивал их с великой, своенравной, невыносимой заносчивостью против всех тогда живших магистров. Можно с несомненностью подтвердить тем, чему он сам учил, что он воистину был человеком высокомерным, заносчивым в сердце своем. К тому же он был одержим дьяволом или многими дьяволами, в этом нет сомнения, и не может быть надежд, что это было не так, — ибо он был явно заносчивым человеком, в сердце его было высокомерие, таким он казался с виду и каждый, кто знал его поступки, тоже мог бы это сказать. От этого мнения нельзя отказаться, если бы даже за него грозили адом. Ибо мастер Эккарт имел столько же добрых поступков, сколько у лягушки хвостов, сколько у дьявола милосердия и любви. Ибо часто голову или шею держат смиренно склоненной те юноши, что носят в своей груди сердце, полное гордыни. Итак, лишь по внешности этот лжец и обманщик Эккарт был добрым».

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Путь от Ибн-Сины к Сигеру и Мейстеру Эккарту — это важный период в развитии философского материализма. Влияние развивающихся производительных сил в городах, углубление знаний о природе, сложная и многообразная классовая борьба — вся совокупность этих факторов находила свое выражение в элементах материалистической теории познания, в философии, которая должна была утверждать себя, все вновь вступая в бой против господствующего мировоззрения, против ненаучного и фантастического отражения действительности в теории.

Общий уровень знаний был в то время относительно низок, и любое прогрессивное мировоззрение отмечено было вследствие этого многими непоследовательностями.

Понятие материи, данное в учении Аристотеля, обогатилось в течение IX—XIV веков научным содержанием. Оно впитало в себя многообразие форм, выявляющихся в движении природы. Оно стало выражать собой независимость движущих сил материальной действительности. Такой принцип, положенный в основу философии, делал беспочвенными все теологические концепции; в сравнении с этим имеет лишь небольшое значение, что внешняя картина мира, которую церковь и феодальное государство приняли и отстаивали, осталась в общем почти той же. Научные воззрения имели в себе материалистическое зерно и не допускали наличия какого бы то ни было влияния, идущего из потустороннего мира. Изменившемуся понятию материи соответствовала новая теория познания, сущность которой должна быть охарактеризована как материалистический сенсуализм. Он выступил в номинализме, поскольку универсалии рассматривались номиналистами не только как символы отдельных вещей, но и как отражение мира.

Отказ от подчинения церкви был одним из существенных признаков прогрессивного мировоззрения в тот период. Этим определяется социальная роль ересей в практических и

теоретических формах классовой борьбы. Любая философская идея, если она противоречит господствующей системе представлений, охраняющей старый общественный строй, не может в конечном счете оставаться в стороне от политической борьбы своего времени.

В учении об активном интеллекте гносеологическая теория соединялась с практикой классовых боев. Формирующееся мышление отдельных общественных слоев отражало в себе уже ту роль, которую они должны были исполнить в дальнейшем историческом развитии. Средневековое городское бюргерство подготовило организацию буржуазного класса, создало предпосылки для буржуазной революции и окончательного разгрома феодального общественного строя, основанного на крупной земельной собственности. Вследствие того что развитие производительных сил в городах шло об руку с ростом естественных наук, учение, проповедуемое Сигером Брабантским в самом центре католической церковной мысли, могло вести народные массы к атеизму. Еще далек был час выступления крестьян, ремесленников и плебеев как исторической силы. Но инстинкт прогрессивных классов безошибочно помогал им воспринимать главные принципы гносеологических концепций и выводы из естественнонаучных достижений, хотя сами они в дальнейшем развитии материалистического мировоззрения участвовать не могли.

Достоен внимания факт, установленный в связи с судьбой учения Эккарта: плебеи, притом в весьма важных сторонах общественно-научной мысли, шли впереди идеологов созревшего буржуазного класса. Для плебеев — хотя они и могли теоретически представлять себе новую ступень истории лишь в форме утопий — учение об активном интеллекте означало разрушение всех преград, поставленных перед ними антагонистическим классовым обществом. У Ибн-Сины, Ибн-Рошда и Сигера учение об активном интеллекте утверждало формальное равенство между людьми и было направлено против феодализма, против церкви как неотъемлемой части феодальной формы господства. Идеология, испытывающая плебейские влияния, отличалась от феодальной главным образом тем, что она стала выражением роста политического самосознания прежде полностью зависимых классов и групп; идеология эта вела трудовые слои к общественной самодеятельности, к первым попыткам теоретически осознать свое положение и цели. Народные массы пожелали сами судить о том, о чем до того времени имели право судить лишь дворянство, сеньоры и короли, и в таком стремлении заключено было зерно грядущего политического действия Материал, обрабатываемый этой философией, был заимствованным, но самое расширение социального круга сознательно мыслящих людей, находящихся под влиянием плебейски окрашенной теории, было уже существенным прогрессом.

Дальнейшие этапы истории показали, что еще не вполне развившиеся новые классы часто создают себе реакционные иллюзии. Так, в философии Руссо были элементы ограниченного мировоззрения ремесленников, стремившихся отстоять старые формы своего существования от разрушающего воздействия новых производительных сил.

Противоположное этому явление мы видим в рассматриваемом нами начальном периоде, когда позднейшие пути буржуазного развития лишь едва намечались. Требование равенства всех людей и права их на человеческое достоинство, независимо от социального происхождения, расы и общественного положения, было революционным в средневековом обществе и в противоположность позднейшей буржуазной формальной демократии имело вполне конкретное общественно-политическое содержание. Этим определяется значение идеологии, о которой мы говорим, для будущей истории общества и философии.

Находящийся в процессе становления буржуазный класс, подготовляя *свою* революцию, располагал материальной базой, которая нуждалась в опоре на науку, что также отразилось в философском материализме того времени. Содержание идеологии, выражавшей плебейские тенденции, было заимствованным, несамостоятельным, ибо она не ставила своих особых, собственных целей; но она способствовала дальнейшему развитию, когда начались великие крестьянские войны. Лишь столетиями позднее, когда философский материализм благодаря сознательному установлению его связи с диалектикой и борьбой рабочего класса коренным образом качественно изменился, историческая перспектива позволила понять подлинное значение идеологии, на которую влияло плебейство. Ее значение выходит за рамки рассматриваемой эпохи, когда она помогала народным массам, в какой мере это было тогда возможно, завоевать самостоятельное классовое положение. Она оказала также влияние на все дальнейшее развитие прогрессивной идеологии. Благодаря совместным усилиям немецких и польских исследователей уже стало выясняться, например, как воздействовало мировоззрение Томаса Мюнцера на философию всего исторического периода от Великой крестьянской войны в Германии и до выступления английских и французских философов-материалистов.

Испытавшая плебейское влияние идеология оставалась до начала мануфактурного периода, до порога промышленно-капиталистической эпохи, одной из сил, способствовавших распространению естественнонаучных знаний, например открытий Коперника, и ликвидации революционными методами пережитков старой общественной формации и ее идеологии.

У антитринитариев XVI и XVII веков враждебный церкви аверроизм соединялся с выросшими из Ренессанса началами

нового естествознания, буржуазной революционностью и общественными импульсами, идущими от Томаса Мюнцера. Этими элементами определялось мировоззрение радикальнейшего из европейских движений. Нужна еще обширная исследовательская работа, чтобы можно было установить, как велико было значение старого материалистического наследия для философии XVI и XVII веков. До настоящего времени в истории науки подчеркивалось в первую очередь преодоление «средневековой схоластики». В той мере, в какой средневековье не было сброшено совсем со счета, его наследием пользуется преимущественно католическая церковь, которая строит исторические концепции для обоснования своей современной политики. Но все же главное в средневековой культуре — это зарождение науки и научного сознания, которые не удалось уничтожить никаким реакционным силам. Во всяком случае, изучение этой исторической эпохи подтверждает, что развитие философского материализма проходит сквозь все общественные формации и является активной силой в истории социальных революций.

Изжившим себя общественным отношениям производства соответствуют философские системы, выступающие с фальшивой претензией на обладание вечными, окончательными истинами. В противоположность им философский материализм представляет объективный рост познания природы и прогресс в области классовой борьбы. Естествознание рождается производством; поэтому философский материализм всегда связан с теми общественными сословиями или классами, которые способны создавать новые производительные силы, — также и в те эпохи, когда еще не могли быть постигнуты закономерности общественно-исторического процесса. Вот почему содержание материалистического мировоззрения постоянно обогащается. В антагонистических общественных формациях ведущие классы, за исключением промышленного пролетариата, выступают как революционные лишь в первый период своего развития; поэтому носители материализма в классовом обществе сменяются. Но от этого материализм не страдает. Его элементы не окостеневают в системы, в которых непознанное подменяется фантазией и гибнут зародыши объективной истины. Отсюда перед историей философии возникает обязательное требование — не удовлетворяться изучением одних лишь больших философских трудов, создатели которых, принадлежа к господствующему классу, имели возможность придавать своим творениям законченную форму. Гораздо больший интерес представляют идеологические документы, в которых отразились новые, прогрессивные классовые тенденции.

Этот принцип применим без исключений ко всему средневековью. Не столько официально признанные системы Альберта и Фомы, сколько взгляды их еретических противников выразили главное направление общественного процесса в то время. В изменениях, претерпеваемых официальными догмами, также отражается новое соотношение классовых сил. Связь между отдельными революционными периодами часто бывает яснее представлена менее заметными, менее бросающимися в глаза произведениями и фрагментами, если в них выразилось постепенное накопление элементов развития классовой борьбы и общественного сознания, которые, таким образом, отражают близящийся скачок к новому качеству.

В эпоху расцвета арабской культуры элементы материалистической философии развивались в мутазилитской философии, противопоставлявшей себя правоверному исламу. Латинский аверроизм был противником средневековой католической догматики. В экономически отсталых странах влияние плебейской идеологии ощущалось и в то время, когда у более развитых народов возникли уже промышленный капитал и буржуазное общество. Поэтому влияние прогрессивных философских идеологий, сложившихся в условиях средневековья и Ренессанса, сказывалось в Германии еще в XVIII веке, хотя к тому времени уже существовал антицерковный атеистический материализм, идущий от Бэкона к Гольбаху.

Изучение истории народов всегда обусловлено эпохой, в которую оно ведется, ибо нет области истории, свободной от идеологического влияния. И вследствие того, что вся история представляет собой закономерный процесс, всегда существуют объективные связи с различными классовыми позициями, исходя из которых рассматривается история.

Реакционный класс видит в прошлом главным образом то, что соответствует его собственному положению, и находит аналогии даже там, где для этого нет никакого действительного основания.

Рабочий класс способен различать и объективно оценивать те противоречивые явления, которые были носителями исторического прогресса в прошлом. Самим своим существованием призванный ликвидировать общественные классы и вместе с ними шовинистические тенденции, он впервые в истории способен воздать должное достижениям тех народов, которые в эпоху капитализма стали в зависимое положение и превратились в колониальные народы. Многообразные связи современной европейской культуры с культурой народов Средней Азии и Северной Африки служат подтверждением законности совместных действий прогрессивных сил в наши дни. Дальнейшее изучение истории этих народов, в особенности когда в него полностью включатся они сами, откроет еще множество форм материальных и идейных культурных взаимодействий.

История не может сбросить европейским нациям со счетов то, что они мешали развитию целых континентов и во многих случаях нанесли им большой вред. Минимальное чувство долга обязывает европейских ученых показать ложь и вред шовинистических измышлений и восстановить историческую истину. Признание ее является одной из предпосылок доверия и сотрудничества между освобожденными народами, строящими культуру сообща, на основе взаимной помощи, а не взаимной вражды.