

## «НЕПОГРЕШИМЫЙ БОГОСЛОВ»

ГАВРЮШИН  
Николай Константинович



Московский Государственный Университет—1970, кандидат философских наук—1973, старший научный сотрудник—1983, профессор—2001.

ТРУДЫ  
№1

Минской Духовной Академии

ЭГИДИЙ РИМСКИЙ И ЕГО ТРАКТАТ  
«ОШИБКИ ФИЛОСОФОВ»

Западная Церковь наделила многих выдающихся мыслителей личными почетными титулами. Так, Ансельма Кентерберийского прозвали чудесным доктором (*Doctor magnificus*), Бернарда Клервосского доктором медоточивым (*Doctor mellifluus*); доминиканский орден именовал Альберта Великого доктором универсальным (*Doctor universalis*) и испытанным (*Doctor expertus*), а Фому Аквинского ангельским (*Doctor angelicus*) и общим (*Doctor communis*)<sup>1</sup>...

Но, пожалуй, только один ученый—впервые в истории Западной Церкви и намного раньше самого римского епископа!—был признан непогрешимым в своих суждениях, в том числе и только имеющих быть высказанными...

В 1287 году на Генеральном Капитуле ордена отшельников Святого Августина, проходившем во Флоренции, взгляды Эгидия Римского были провозглашены официальным учением братства:

«Поскольку учение нашего почитаемого учителя Эгидия освещает всю Вселенную, мы постановляем и требуем принять к неукоснительному соблюдению, чтобы мнения, предложения и изречения нашего названного учителя, написанные и имеющие быть написанными, были приняты всеми профессорами и учащимися нашего ордена; пусть они проникнутся ими, и пусть они станут, со всей ревностью, на которую они способны, горячими защитниками его учения, с тем чтобы, сами просвещенные его сочинениями, они могли, в свою очередь, просветить других»<sup>2</sup>.

Эгидий Римский получил почетный титул основательнейшего доктора (*Doctor fundatissimus*). Кардинал Эгидий Витербооский позднее скажет, что он «соеди-

нил святейшие нравы с точнейшей эрудицией (*Sanctissimis moribus exactissimam eruditionem conjunxit*)»<sup>3</sup>; некоторые писатели называли его *блаженным* и рассказывали о его чудотворениях. Встречаются изображения Эгидия с нимбом святости<sup>4</sup>.

Что же нам сегодня известно об этом уникальном мыслителе? На русский язык переведены всего лишь несколько главок его трактата «О правлении государей» с краткой преамбулой, в которой он назван учеником Фомы Аквинского<sup>5</sup>; едва ли не единственная энциклопедическая справка об Эгидии более чем лаконична<sup>6</sup>. Однако и на Западе отсутствует обобщающее исследование о его духовном наследии, многие труды остаются почти недоступными; начатое в 1985 г. издание полного собрания его сочинений продвигается весьма медленно<sup>7</sup>.

## ВЕХИ ЖИЗНЕННОГО ПУТИ

Эгидий родился в «вечном городе» между 1243 и 1247 годами<sup>8</sup>. Весьма распространена легенда о его принадлежности к роду *Колонна*<sup>9</sup>.

По-видимому, первым поведал о ней монах-августинианец Иордан Саксонский († 1380) в своей книге «Жизнеописание братьев»<sup>10</sup>. Однако Амвросий Кориолан в «Хронике ордена отшельников св. Августина» (1481) говорит только о происхождении ученого *из области Колонны* (*de regione columnae*). Легенду об аристократических корнях Эгидия никакие современные ему свидетельства не подтверждают.

Около 1258 г. Эгидий вступил в орден братьев отшельников св. Августина в монастыре Санта Мария дель Пополо в Риме.

Согласно преданию, орден этот восходит к самому блаженному иппонийскому епископу, но каноническое его основание относится к 1243 г. Тогда папа Иннокентий IV утвердил правила ордена.

Первый приор-генерал ордена *Ланфранк Септала*, заботился об образовании братии и в 1259 г. организовал в Париже небольшую бурсу, *studium generale*; туда в 1260 г. генералом ордена *Клементом д'Озимом* и был послан учиться Эгидий<sup>11</sup>. К 1266 г. он уже был мастером искусств, что, в частности, предполагало (с 1255 г.) детальное ознакомление с философией Аристотеля.

Принято считать, что Эгидий слушал лекции у самого Фомы Аквинского, но, как заметил еще Ф. Лажар<sup>12</sup>, синхронизация их пребывания в Париже сталкивается с определенными затруднениями. Дело в том, что в 1259 г. Фома надолго отправился преподавать в Италию: в Ананьи (1259-1261), Орвието (1261-1265), Рим (1265-1267), Витербо (1267 г. — ноябрь 1268 г.). Возобновил он чтение лекций в Париже только в январе 1269, когда Эгидий уже завершил курс обучения философии... Впрочем, последующих трех с половиною лет общения (1269-1272) для претендента на полную степень *бакалавра*, дающую право комментировать «Сентенции» Петра Ломбардского, было вполне достаточно... Эгидий получил ее не позднее 1276 г.

Но степени *магистра* ему пришлось ожидать очень долго... Дело в том, что он оказался непосредственным свидетелем и участником громкого спора вокруг отдельных положений томистского учения, сформировавшегося под влиянием арабских перипатетиков, и проявил здесь непоколебимую принципиальность.

Как хорошо известно, в 1277 г., в ответ на запрос папы Иоанна XXI, Парижский епископ Этьенн Тампье собрал комиссию из 16 богословов, по рекомендации которой 7 марта того же года осудил 219 положений, имевших хождение среди философов. 18 марта того же года архиепископ Кентерберийский Роберт Килуордби подверг осуждению аналогичный, но более короткий список.

По иронии судьбы, около 20 из осужденных Этьенном Тампье тезисов прямо или косвенно затрагивали учение уже почившего к тому времени Фомы Аквинского († 1274). Они охватывали вопросы единства мира (34 и 77), индивидуации духовных и материальных сущностей (27, 81, 96, 97, 191), локализации разделенных субстанций (218, 219), совершенств души (124, 187), детерминизма воли (129, 130, 135, 173).

Парижский епископ намеревался довести дело до формального осуждения знаменитого богослова, но в дело вмешалась римская курия. И тут выяснилось, что есть один возмутитель спокойствия, который устно и письменно (*dixerit et redegerit inscriptum*) стал отстаивать правоту отдельных положений Фомы Аквинского. Этим смутьяном оказался бывший студент ангелического доктора *Эгидий Римский*.

Монах-августинианец отнюдь не был бесцветным и лояльным томистом. Как отметил Ф. ван Стеенбергер, Эгидий «без почтительности» излагает трактат Фомы «О единстве разума», а по поводу сравнения разума как двигателя тела с лодочником, правящим своей лодкой, заявляет: «пример весьма смехотворный и неподходящий к теме»<sup>13</sup>.

Тем не менее, в отношении целого ряда положений Эгидий был, по крайней мере, в тот момент, убежденным единомышленником Фомы, и стал решительно отстаивать свою правоту. Принципиальность его тем более внушает уважение, что он, как мы знаем, не успел еще защитить магистерской диссертации...

Между Рождеством 1277 г. и Пасхой 1278 г. Эгидий написал полемическое сочинение «Против степеней и множественности форм». Он зашел даже так далеко, что не обинуясь упрекал своих противников во главе с Парижским епископом в том, что их мнения противоречат кафолической вере и эмпирическому знанию.

Реакцию нетрудно было предугадать. В промежутке между 3 марта 1277 г. и 3

сентября 1279 г. Этьенн Тампье собрал комиссию для разбора некоторых утверждений Эгидия, решение которой привело к его удалению из Парижа. В течение последующих шести лет он преимущественно жил в Италии.

Точной формулировки вердикта комиссии нет, и том, что конкретно было вменено Эгидию, существует несколько предположений. Е. Оседес полагает, что его не могли осудить за поддержку тезиса о единстве субстанциальной формы, так как в это время мнения на сей счет явно не устоялись<sup>14</sup>.

Есть не вполне бесспорное сообщение Бертрана Дюплесси-д'Аржантре (XVI в.), что Эгидий был осужден за мнение об ангелах или о воле и свободе выбора. Последнее относится, очевидно, к осужденному в 1277 г. под № 166 тезису: *si ratio recta, et voluntas recta, если правилен ум, правильна и воля*<sup>15</sup>. Точка зрения Эгидия по этому вопросу оставалась по сути неизменной и в дальнейшем, хотя, как мы увидим, он изобретал для ее защиты весьма утонченные формулировки.

Е. Оседес считает, что основным предметом столкновения могло стать и томистское положение о возможности вечного творения, напоминая следующее высказывание Эгидия: «Несомненно все же, что Бог мог создать мир от вечности, ибо от вечности Он имеет потенцию и не получает ее во времени»<sup>16</sup>.

Представляется также «весьма вероятным» осуждение Эгидия за его мнение относительно ангелов, так как почти вне всяких сомнений именно по его поводу комиссия парижских богословов пришла к выводу, что «субстанция ангела не является основанием для его нахождения в [определенном] месте сообразно [своей] субстанции»<sup>17</sup>.

Звание магистра Эгидий смог получить только после кончины Этьена Тампье, в 1285 году, благодаря вмешательству па-

пы Гонория IV и тому обстоятельству, что теперь он высказал готовность критиковать учение, которое прежде с большим рвением защищал.

1 июня 1285 г. Гонорий IV обратился к Ранульффу д'Омблие, преемнику Этьенна Тампье по парижской кафедре, с письмом, в котором, в частности, говорилось, что он «узнал, что его дорогой сын Эгидий из Рима, ордена отшельников Святого Августина, в прошлом, в Париже, в то время как он был занят изучением некоторых предметов, во всеуслышание поддерживал и излагал письменно известные учения; Этьенн Тампье, светлой памяти Парижский епископ, Ваш предшественник, рассмотрев эти учения и передав их для изучения тогдашнему канцлеру Парижа и другим ученым Богословского факультета, нашел их подлежащими осуждению. Эгидий от них не отрекся; более того, он попытался их отстаивать с помощью различных доводов. Но недавно брат Эгидий из Рима предстал перед апостольским престолом; он смиренно заявил о своей готовности отречься, согласно с нашим волеопределением, от всего, что заслуживает отвержения, в том, что он ранее говорил и писал».

В связи с этим папа поручил епископу Ранульффу д'Омблие, канцлеру Парижского университета Николаю, «и всем другим ученым Богословского факультета, проживающим в Париже, не только тем, кто проводит занятия, но и тем, кто пока еще ими не руководит, принять участие в этом деле согласно со своим собственным мнением, после того, как они проведут совещание на сей счет; пусть они укажут названному брату тезисы, от которых он должен отречься перед всеми, и особенно те, от которых требовал отречься упомянутый Ваш предшественник; после этого Вы благоволите, именем нашей власти, предоставить брату Эгидию лицензию и переслать эту лицензию нам, в соответствии с тем, что перед Богом Вы сочтете полезным для кафолической веры и Парижского универ-

ситета, с согласия большинства его преподавателей»<sup>18</sup>.

Предметом обсуждения новой комиссии из 16 богословов по делу Эгидия, собравшейся в более благоприятной для него обстановке в конце 1285 г. или начале 1286 г. должны были стать все положения его учения. К этому времени, однако, по отдельным вопросам его взгляды претерпели изменение; с другой стороны, и ученые мужи сочли за благо сосредоточиться только на одном тезисе—о соотношении воли и разума, «обойдя остальные молчанием»<sup>19</sup>.

В 1935 г. Джерардо Бруни нашел и произвел атрибуцию трактата Эгидия Римского «Вопрос об обмане», каковой спустя несколько лет был им опубликован<sup>20</sup>. Трактат этот затрагивает тему длительной полемики между францисканцами и томистами по вопросу о свободе воли.

В начале трактата, который, судя по всему, был предназначен в первую очередь именно для членов богословской комиссии 1285/6 гг., Эгидий предлагает отказаться от обсуждения таких вопросов, как примат воли над разумом, и ограничиться лишь одним: предшествует ли неведение злонамерению в воле или только сопровождает его? Отталкиваясь отсюда, он намерен прийти к согласию со своими оппонентами относительно того, что *нет злонамерения в воле, если не будет неведения в разуме: quod non est malitia in voluntate nisi sit nescientia in ratione*.

Решение комиссии, как нетрудно догадаться, было на сей раз вполне благоприятным для Эгидия. К этому времени орден августинянцев, наряду с доминиканцами и францисканцами, обрел в Парижском университете собственную богословскую кафедру. Эгидий занял ее осенью 1285 и оставался преподавателем до осени 1291 г., когда стало очевидным, что его ожидает новое послушание...

Еще в 1281 г. на Генеральном Капитуле ордена отшельников святого Августина,

проходившем в Падуе, Эгидий, был избран дефинитором (викарием) Провинциала, поскольку имел к этому времени только степень бакалавра Парижского университета. В 1284 его уже избрали Провинциалом Руанской провинции, а в 1290 г. Генеральный Капитул ордена отшельников святого Августина, проходивший в Ратисбонне, предоставил Эгидию право вызывать бакалавров в Париж для чтения лекций по «Сентенциям» Петра Ломбардского; подобным правом пользовались только генералы ордена<sup>21</sup>.

Поэтому избрание Эгидия 6 января 1292 г. Приором, или генералом ордена было событием вполне предсказуемым. Таким образом, он стал шестым генералом ордена после буллы папы Александра IV от 9 апреля 1256 г., объединившей августинианцев и гиллемитов<sup>22</sup>.

В 1293 г. по инициативе Эгидия в Париже создается монастырь Августинианцев, давший название одной из известнейших площадей французской столицы. Монастырь подчинялся непосредственно генералу ордена и служил колледжем для молодых послушников, приезжавших учиться в Париж.

В 1294 г. в связи с отречением папы Целестина V (как многие считали, принудительным) и избранием Бонифация VIII, Эгидий пишет трактат «Об отречении папы», в котором стремится оправдать обоих понтификов. 25 апреля того же года буллой Бонифация VIII он был возведен в сан архиепископа Буржского. Спустя восемь лет, во время наиболее острого обострения конфликта папы с Филиппом IV Красивым, Эгидий, встав на сторону понтифика, пишет трактат «О церковной власти».

Немалую административную решительность он проявил в 1305 г, наложив церковное прещение на архиепископа Бордо Бертрана де Го, пытавшегося уйти из канонической зависимости от своего примата<sup>23</sup>. Спустя несколько месяцев Бер-

тран был избран папой под именем Климента V, и «непогрешимому богослову» пришлось ощутить на себе *непамятозлobie* римского первосвященника в полной мере...

В феврале 1306 г., по пути из Лиона в Бордо, папа и его свита разграбили церкви и монастыри Буржского архиепископа, и он был доведен до такой нищеты (*ad tantam devenit inopiam*), что ради пропитания должен был совершать церковные службы подобно простому канонику<sup>24</sup>. Но этого мало: 30 июля того же года Эгидий уплатил Ватикану сумму в 300 ливров как пеню якобы за отсутствие при папском дворе в течение двух двухлетних сроков, истекших соответственно 5 ноября 1303 и 1305 гг.<sup>25</sup> Но если в последнее двухлетие, относящееся к периоду понтификата Бенедикта XI, Эгидий теоретически мог и не бывать у папы, то предшествующее, на которое приходится драматическое противостояние Бонифация VIII с Филиппом IV, а потом и кончина первосвященника, приплетено курией явно произвольно.

На заседании консистории в Пуатье в 1308 г. и на Вьеннском соборе 1311-1312 гг. Эгидий выступал противником ордена тамплиеров, требуя его подчинения епископской юрисдикции, но не настаивая на его запрещении. На том же Вьеннском соборе были осуждены некоторые богословские мнения «спиритуала» Петра Оливия, с которым Эгидий Римский вел полемику на протяжении многих лет: еще по поручению Бонифация VIII он написал трактат «Против комментария на Апокалипсис Петра Иоанна [Оливия] из Нарбонны», а затем, уже в 1311-1312 гг., трактат «Против фантастических положений Петра Иоанна [Оливия]»<sup>26</sup>.

22 марта 1316 г. в Авиньоне, завещав созданному им в Париже монастырю «все книги философские, богословские, юридические и все прочие» (они—более трехсот—хранились там до Французской



революции), Эгидий Римский скончался. Позднее его останки были перенесены в тот же монастырь, где до 1792 г. еще можно было прочесть эпитафию мыслителю.

## ОБЗОР СОЧИНЕНИЙ ЭГИДИЯ

Эгидий Римский был весьма плодовитым писателем, и одних только списков его сочинений, начиная с каталога книжной лавки 1304 г., составлено более дюжины. Самыми полными, включающими также и сомнительные с точки зрения авторства произведения, являются каталоги Ф.Лажара (1888) и Дж.Бруни (1933-1934)<sup>27</sup>, но и они нуждаются в дополнениях, так как с момента публикации последнего увидели свет несколько прежде неизвестных или считавшихся подложными работ.

Весьма трудоемкий и скрупулезный труд Ф.Лажара, включающий 138 названий, был учтен Дж.Бруни, поэтому главным образом мы опираемся на его исследование, содержащее также критический разбор всех предшествующих каталогов, в частности, Иоанна Парижского (ок. 1322), Иордана Саксонского (†1380), Ambrogio da Cori (1481), Giacomo Filippo da Bergamo (1483), Iohannis Trithemii (1494), Gesneri (1545), Giuseppe Panfilii (1581), Antonii Possevini (1606) и др.

Сочинения Эгидия неоднократно издавались в конце XV и в XVI вв., но позднее пик его славы прошел, а экземпляры отдельных печатных книг оказались столь же редки, как и рукописи. Поэтому среди его сочинений есть как доселе неопубликованные, так и опубликованные, но практически недоступные; в XX веке появилось несколько критических и фототипические издания отдельных работ.

Подлинных философских произведений Бруни насчитывает 26, но с учетом позднее открытых или переведенных из ряда сомнительных их более тридцати.

Творческую деятельность Эгидия иногда разделяют на три этапа: первый, до 1285 г., посвящен созданию комментариев ко многим трудам Аристотеля, а также логическим сочинениям Порфирия и Гильберта Порретанского; в этот же период он написал два трактата, направленных против Аверроэса: «О материи неба» и «О возможном разуме», и один против епископа Этьенна Тампье: «Книга против степеней и множественности форм»; наконец, к этой же эпохе относятся и трактаты учебного характера: «О важнейших частях философии» и «О различии риторики, этики и политики».

Второй период (1285–1291 гг.) отмечен шестью сборниками «Различных вопросов» (Quolibeta), трактатами «Спорные вопросы о сущности и существовании», «О числе и познании ангелов», «50 Теорем о Теле Христовом» и др.

Третий период характеризуется в основном работами экзегетического характера.

Однако с учетом условности многих датировок эта периодизация не принципиальна.

Особое место в творчестве Эгидия занимают труды по политическим вопросам. Для будущего короля Филиппа IV Красивого около 1280 г. он написал трактат «О правлении государей», в защиту избрания Бонифация VIII—«Об отречении папы» и, наконец, трактат «О церковной власти», который послужил основой буллы «Unam Sanctam» от 18 ноября 1302 г.

Весьма любопытно, что к одному из острейших противостояний светской и духовной власти в лице короля Филиппа IV Красивого и папы Бонифация VIII Эгидий Римский имел самое непосредственное отношение, подготавливая психологическую и теоретическую платформу для обеих противоборствующих сторон!

Полное название его трактата «О правле-

нии государей» по печатному изданию 1556 г.<sup>28</sup> звучит так:

«Д [октора] Эгидия Римского, архиепископа Битуриценовского, Ордена братьев отшельников Святого Августина, О правлении государей III книги для правителя франков Филиппа IV, прославившего Красивым, в которых содержится все, что [относится] к философии нравов».

В первой книге автор трактует о том, в чем вообще следует полагать счастье (*ubi est ponenda felicitas*) и в чем его должны полагать правители и государи, какими они должны обладать добродетелями, каким следовать увлечениям, а также о том, какие нравы подобают молодым, старикам и зрелым (*in statu*) людям.

Во второй книге речь идет о том, как правители должны воспитывать детей, обходиться со своими супругами, служителями и прочими членами семьи.

В третьей книге обсуждаются принципы гражданского правления и идеал общественного блага, как действовать государю в мирное время и во время войны.

Основным источником и опорой рассуждений Эгидия служат “Никомахова этика”, «Большая этика» и “Политика” Аристотеля, нередко прямо цитируемые или пересказываемые.

Евангельских или святоотеческих ссылок в тексте почти нет. Лишь в одной главке (*Lib. III, p. II, cap. XXX*) речь идет о преимущественном изучении евангельского закона (*Quod praeter legem humanam et naturalem oportuit dare legem evangelicam et divinam*). Воспитание правителей — дело вполне земное, и хотя им необходимы добродетели и понятие “общего блага”, вопросы Царства не от мира сего Эгидий по сути дела выводит за скобки, как впрочем, и отношения светских и духовных властей.

Он вполне откровенно советует правителю удерживать подвластных ему от

коррупции страхом и указывает на то, что война обращает внутренние раздоры во вне и делает граждан более единодушными.

Одноименный трактат о воспитании правителей был написан и Фомой Аквинским, а затем доработан его учеником и последователем Бартоломео (Птоломеем) из Лукки. Сравнение этих трех современных друг другу точек зрения уже было проведено, но оно увело бы нас слишком далеко<sup>29</sup>. Отметим только, что для полноты картины здесь очень важно и сочинение Данте «О монархии», в котором антипапские настроения и симпатии к аверроизму прикрыты многочисленными благочестивыми рассуждениями о значении христианской монархии и ее сохранении Промыслом Божиим... Трактат Эгидия, многократно издававшийся в конце XV-XVI вв., и широко распространенный в рукописях, весьма любопытно также было бы сопоставить с сочинением Эразма Роттердамского «О воспитании христианского государя».

Разительный контраст сочинению «О правлении государей» составляет трактат «О церковной власти», громадное церковно-политическое значение которого ни у кого не вызывает сомнений.

После того, как в новое время к нему привлек внимание Ш. Журден<sup>30</sup>, его текст был издан дважды: Дж. Боффито и Уго Оксилли по одной, не вполне исправной рукописи<sup>31</sup>, и критически, по целому ряду списков, Р. Шольцем<sup>32</sup>, автором монографии об Эгидии<sup>33</sup> и целого ряда исследований об общественно-политической мысли этой эпохи.

Как отметил Р. Шольц, в этом трактате резко выступает на передний план влияние бл. Августина и мистики ареопагитик. Августин цитируется 41 раз, Аристотель (и Псевдо-Аристотель) — 30, Гуго Сен-Викторский — 16, Дионисий Ареопагит — 7, Бернард Клервосский — 5. Ссылок на Библию, с глоссами — около 238, на

источники церковного права—около 33, римского права—1, Петра Ломбардского—1, Петра Коместора—9, Аверроэса—2, Исидора Севильского—1, Птолемея—1.

«Эгидий, — резюмирует Р.Шольц, —насквозь богослов, никак не канонист. Именно это важно для его политико-социальных построений: они покоятся целиком на августиновском «учении о добре» (*Güterlehre*), на понятии наследственного греха и возрождения через христианское крещение, на неоплатонической мистике Ареопагита и Гуго Сен-Викторского»<sup>34</sup>.

Трактат «О церковной власти» стал важнейшим теоретическим основанием знаменитого папского манифеста от 2 ноября 1302—буллы *Unam Sanctam*. Эгидий в известной степени выступил как ее «духовный руководитель», *spiritus rector*<sup>35</sup>, однако считать его непосредственным автором этого текста нельзя.

В трактате три части. В *первой* речь идет об общих основаниях высшей власти понтифика, ее преимуществах перед светской и даже праве Церкви владеть материальным мечем.

Заявив в Прологе (гл. 1), что поскольку мы не игнорируем Господа, мы не должны игнорировать и власти верховного понтифика, Эгидий разъясняет далее, что папа и есть тот самый *духовный человек*, который судит обо всем, и о котором никто судить не может, согласно 1 Кор. 2, 15. Поэтому его власть самая высшая и ей должна подчиняться всякая душа. Устанавливать земную власть должна власть духовная; она имеет первенство по времени и достоинству.

Поскольку в человеке две субстанции—телесная и духовная, а соответственно необходимы ему два вида пищи, то справедливо будет признать и *два меча*—духовный и материальный, подчинив один другому. Церковь тоже вправе иметь ма-

териальный меч—не для применения, но в качестве знака власти.

Во *второй* части речь идет о власти Церкви над временными вещами: о праве клириков владеть имуществом; о том, что светская власть владеет собственностью по благословению и в интересах Церкви; что наследовать отцу могут только рабы и чада Церкви, а неверные лишаются всякого владения, господства и власти.

В *третьей* части даются ответы на возможные возражения, разрешаются некоторые частные вопросы и подчеркивается абсолютный характер власти римского первосвященника: ее полнота «без веса, числа и меры».

Финал книги заслуживает быть процитированным дословно.

«Бойся Церкви и повеления ее исполняй, сие относится к каждому человеку, т.е. к тому определен каждый человек. Церкви именно следует бояться (*Ecclesia quidem timenda est*) и приказания ее должны исполняться, или же следует бояться и исполнять приказания верховного понтифика, который держит вершину Церкви и который может назначать (*dici*) Церкви, ибо власть его духовная, небесная и божественная, и есть без веса, числа и меры (*sine pondere, numero et mensura*)»<sup>36</sup>.

Конечно, у Эгидия были предшественники. Его сочинение вполне соответствует духу церковной реформы папы Григория VII. «Декрет Грациана» при папе Евгении III (1145-1153) утверждал за папой все права, присущие «императору земному и небесному». Но все же так решительно и детально папских прерогатив до Эгидия не расписывал никто.

Не исключено, что материал этой книги был отчасти использован и доминиканским монахом Вениамином, находившимся в конце XV в. на службе у новгородского архиепископа святителя Геннадия, во время составления им



«Слова кратка противу тех, иже в вещи священных... соборные церкви вступаюх»..

*Космологические и астрономические* воззрения Эгидия наиболее полно отражены в его «Комментариях на вторую книгу *Сентенций* [Петра Ломбардского]», а также в «Гексамероне, или о шести днях творения мира». Первая книга посвящена королю Сицилии Роберту, внуку Шарля Анжуйского, что определяет *terminus post quem* ее создания (1309). Вторая, неоднократно цитируемая в «Комментариях», была написана, по мнению П.Дюэма, почти одновременно<sup>37</sup>.

Указав на богословские основания, по которым признается существование Эмпирея, т.е. высшего неподвижного неба, Эгидий посвящает немало внимания движению восьмой сферы, несущей неподвижные звезды, и низших планетных сфер. Сравнивая две точки зрения—астрономии гомоцентрических сфер и астрономии сфер эксцентрических и эпициклов, он принимает точку зрения последней.

Суть спора заключалась в том, что гомоцентрическая теория объясняла видимые движения планет различиями в скорости их движения, эксцентрическая, подробно описанная Симплицием, к которому Эгидий и примыкает, опиралась исключительно на геометрию. С точки зрения Эгидия, именно в этом и было ее преимущество, потому что она помогала «спасти явления» наиболее простым путем: *caelestes apparentias salvare debemus per racionem quam possimus*, т.е. в полном согласии с заветами Птолемея...

При этом Эгидий проявляет несомненную техническую изобретательность, предлагая усовершенствовать довольно сложный механизм взаимоотношения небесных сфер, предложенный Аль-Газеном (Ибн Хайтамом) и принятый Роджером Бэконом, Бернардом Вердунским и их последователями. Он уподобляет эпицикл яблоку, в которое вставлена планета. Оно

находится внутри деферента, который теперь создают не две концентрические сферы, а некое кольцо, эксцентрическое к сфере мира. Согласно Эгидию, некая твердая материя простирается от вогнутой сферы Луны до выпуклой сферы неподвижных звезд; во впадинах этой материи вращаются твердые кольца, а внутри этих колец вокруг своего центра вращается сфера эпицикла, несущая планету.

Конечно, в сравнении с пришедшим много позднее решением Коперника его конструкция кажется достаточно громоздкой, но на фоне современных ей моделей она представляется очень удачной, и, по мнению такого знатока как Пьер Дюэм, «ни один исламский или христианский астроном ее не излагал»<sup>38</sup>.

В редакции Эгидия теория эпициклов не уступает по простоте учению о гомоцентрических сферах. Единственным бесспорным его предшественником был Клавдий Птолемей, изложивший в своей книге «Гипотезы блуждающих звезд» — она написана после «Великого Синтаксиса», или «Альмагеста» и резко отличается от него по духу — аналогичную модель, основанную на аристотелевском понимании эфира как упругой среды.

Загадка заключается в том, что греческий текст *первой* книги этого сочинения Птолемея стал известен только с XVII века, а текст принципиально важной для рассматриваемой теории *второй* книги утерян вовсе. Во времена Эгидия он существовал только в посредственном *арабском* переводе... Так что Эгидий, похоже, был верен Птолемею именно по духу...

Небезынтересно, как эта конструкция вписывается в более широкую космологическую перспективу, венчающуюся учением о Великом Годе.

Согласно Птолемею, восьмая сфера и сферы всех планет обращаются относительно полюса зодиака с запада на восток в направлении, противоположном движе-

нию перводвигателя. Это движение очень медленное, его скорость—один градус в столетие, и таким образом полный круг совершается в 36 000 лет. Согласно стоикам, после этого все возвращается *на круги своя*, и появится вновь Сократ, и Платон, и их ученики. Но Эгидий считает такое предположение лишенным смысла.

Стоит упомянуть, что Эгидий принимал заинтересованное участие в дискуссиях, касающихся *физических* вопросов, в частности, движения в вакууме (здесь он занимал антитомистскую позицию), проблем гравитации и составного вещества, смеси (*mixtum*), оказав существенное влияние на Вальтера Бурлея, Жана Буридана и его учеников<sup>39</sup>.

В области *психологии* и *гносеологии* Эгидий имел собственную точку зрения на трактовку такого важнейшего понятия как *интенция*. Оно хорошо знакомо богословам по тридентской сакраментологии, а в феноменологии сыграло ключевую роль благодаря Brentano и Гуссерлю. Что же касается истоков этого понятия, то они восходят к трактату блаженного Августина «О Троице», в котором *voluntatis intentio*, *намерение воли* является непременным условием познания.

Фома Аквинский, безусловно ориентируясь на Августина, использует *intentio* в различных смыслах<sup>40</sup>, но в области гносеологии, в соответствии с собственными психологическими представлениями, ограничивает его сферу сопряжением чувства с его предметом, ощущаемым, и дистанцирует его от акта воли<sup>41</sup>.

Точка зрения Эгидия Римского на *intentio* развивается, что достаточно показательно, именно в процессе критики взглядов Фомы. Соглашаясь с ним, что *многое* может быть одновременно предметом познания, только будучи в каком-то отношении взято в качестве *единого*, он настаивает, что это *взятие* должно непременно быть *волевым актом*, тогда как для Фомы *intentio* таковым не является.

В споре с Фомой он проявляет себя еще большим августинянцем, чем сам иппонийский епископ, поправляя и усиливая его точку зрения там, где он порой проявлял колебание. В итоге он осуществляет «нелегкий синтез тотального динамизма души в духе Августина с аристотелевской пассивностью чувств, оставляя для нас следующую проблему, а именно: что Эгидий понимает под суждением»<sup>42</sup>.

Начиная с ранних комментариев к Аристотелю и трактата «Об умножении возможного ума» у Эгидия проявляются метафизические посылки относительно человеческой природы, которые недвусмысленно дают понять, что его психологические и моральные воззрения расходятся с доминировавшей в эту эпоху францисканской точкой зрения. В комментариях к аристотелевскому трактату «О душе» он приходит к такому принципу мотивации человеческих действий, который много позднее продолжал считать основательным даже Декарт.

«Свет разума» для Эгидия является по сути дела главным основанием действий; нет «злой» воли самой по себе, но есть воля, зависящая от слепоты ума, и потому несвободная. В эту сократовскую установку он вносит ряд дополнений: между *разумом* и *вожделением* различие можно проводить только конкретно. В качестве классической модели сравниваются два мужа: *incontinens* и *intemperatus*, невоздержный и неумеренный: первый принимает добрые универсальные положения, но вследствие страстей творит злые деяния; второй исходит из собственной оценки добра и зла в конкретных вещах; он — человек «не знающий» по своему *обычаю*, а первый — «не знающий» по своему *действию*.

Дж.Бруни обращает внимание на то, что в позициях Эгидия, как они отразились в статье «Вопрос об обмане» (1285/6), довольно много общего с Кантом. Он даже утверждает, что «брат Эгидий несомненно сделал бы своим образовательный метод Канта, но взяв его в свете христи-

анского видения жизни и не без помощи благодати»<sup>43</sup>. Таким образом, оказывается, что *doctor fundatissimus* из ордена августинианцев в иных вопросах стоял гораздо ближе к Пелагию, чем можно было бы предполагать...

Тема *свободы воли* получила развитие и в других статьях Эгидия, написанных в жанре «*Quolibeta*». В 1288 г. он возвращается к дискуссиям на эту тему.

Отмечая, что любое живое существо воздействует на другое трояким образом: понуждает (*violentat*), определяет (*determinat*) и побуждает (*activat*), Эгидий задается вопросом: может ли воля побуждать *сама себя*, *se activare*, переходя от возможности к действию? — Нет, — отвечает он, — согласно принципам Аристотеля, потенциальность и актуальность таким образом не совместимы. Воля должна быть движима своим предметом, который открывается ей благодаря разуму. Она *определяется* (*determinari*) объектом в том, что касается абсолютного блага, ибо воля не может его не желать, и *не определяется* им, если речь идет только о *полезном* (*utile*), о *средстве* к достижению конечной цели. Никакое сотворенное добро не может, таким образом, определять воли. Получается, что она *сама* должна определять себя по отношению к нему. Как же она может и быть движима объектом, и одновременно определять себя по отношению к нему? Эгидий склоняется к тому, что она все-таки хозяйка своей активности, способна сама различать добро и зло в объекте, предлагаемом ей разумом: она *определяется* таким образом, чтобы *позволить* объекту двигать собой...

Такое объяснение не удовлетворило оппонентов Эгидия — Генриха Гентского и Годфруа де Фонтена. Возвратившись к этой теме на Пасху 1289 г., Эгидий стал говорить о том, что *последнее* основание свободы воли — в *нематериальности души*, а *ближайшее* основание коренится в *разуме*. Но познание не *свободно*, а

только *безразлично, беспристрастно*. Формально свобода принадлежит только воле...

Полемика на этом, разумеется, не закончилась, но основной ее ход изучен уже достаточно подробно<sup>44</sup>.

Из богословских работ Эгидия большой интерес представляет катехизический труд «Положения христианской веры (*Capitula fidei christianae*)», известный также под названием «Об обращении татар (*De conversione tartarorum*)». По мнению Дж. Бруни, он написан около 1296-1299 гг.<sup>45</sup>

Содержание его таково:

1. О всевышней Троице, [и] каким образом в одной сущности (*substantia*) три Лица;
2. О сотворении (*creatione*) всех вещей в начале мира;
3. О девяти чинах ангелов;
4. О положении этого мира;
5. О возникновении (*generatione*) и произведении (*productione*) этих подлунных (*inferiorum*) вещей;
6. О течении мира по эпохам;
7. О возрастах (*etatibus*) человека, которые проходят шесть периодов (*etates*);
8. О семи главных, или смертных грехах;
9. О семи дарах Святого Духа;
10. О семи блаженствах; названных в Евангелии;
11. О семи прошениях молитвы Господней;
12. О шести делах милосердия;
13. О десяти заповедях Закона;
14. О четырех советах совершенных (*consiliis perfectorum*);
15. О двенадцати членах веры (*articulis fidei*) и об апостолах, которые их составили;
16. О семи таинствах (*sacramentis*) Церкви;
17. О подаянии милостыни, молитвах и прошениях (*suffragiis*);
18. О страдании и смерти Христа;
19. О восстании (*ribaldo*) антихриста;
20. О знамениях, которые будут перед судным днем;
21. О дне суда;

22. Об аде;
23. Об адских наказаниях;
24. О райской славе;
25. О бесконечных радостях и двенадцати преимуществах (*precipue*), которые будут у блаженных;
26. О божественных службах (*officijs*);
27. О времени семидесяти (*septuagesime*);
28. О службе оплакивания (*lamentationum*);
29. Об одеждах священнослужителей и других [предметах], которые употребляются в церкви при совершении мессы и об их значении;
30. О совершении мессы и о том, что священник должен совершать ее только единожды в день, если не случится необходимости [совершить повторно]<sup>46</sup>.

Из других богословских сочинений привлекают внимание «50 теорем о Теле Христовом», посвященные таинству Евхаристии. Здесь Эгидий обсуждает вопросы, поднятые еще Беренгарием Турским (ок.1000-1088), учеником Фульбера Шартрского. Рассуждая о *пресуществлении*, *transsubstantio* Беренгарий утверждал, что существо хлеба при этом остается неизменным, ибо *свойства* не могут существовать отдельно от *сущности*. Отмечая, что *свойства* хлеба действительно остаются, Эгидий подчеркивает, что не в этом, в конечном счете, суть дела, и что Господь может совершить многое, недоступное нашему разумению<sup>47</sup>. Совершенно очевидно, что Эгидий искал более точных словесных формул таинства, каковые к тому времени византийское богословие в лице Николая Мефонского († 1156) уже обрело...

Целый ряд сочинений Эгидий посвятил вопросам *ангелологии*. Это трактаты «О познании ангелов», «О размерах ангелов», «О составе ангелов», «О движении ангелов», затрагивающие вопросы единства пространства-времени духовного и материального миров, гносеологии и т.д.<sup>48</sup> Они могли бы создать выразительный фон для известной полемики свя-

тителей Игнатия Брянчанинова и Феофана Затворника, заочным арбитром которой выступил в свое время о. Георгий Флоровский<sup>49</sup>.

В целом ряде своих сочинений Эгидий выступал *против* учения о непорочном зачатии Девы Марии, которое еще не стало в ту пору официальной догмой Западной Церкви, по существу отстаивая православную точку зрения<sup>50</sup>.

Жанровое многообразие литературного наследия Эгидия Римского способно вызывать удивление. Помимо статей, трактатов, комментариев оно включает проповеди, молитвы, литургические гимны (*Patris Sapientia*, *Отчая Мудрость*; *Salve, sancta facies*, *Спаси, творяй святая* и, возможно, *Anima Christi*, *Душа Христова*<sup>51</sup>).

В 1602 г. итальянский академик Чельзо Читтадини опубликовал ранее неизвестный комментарий Эгидия Римского на «Канцону Любви» Гвидо Кавальканти<sup>52</sup>.

Из текста предисловия к этой публикации следует, что принадлежность комментария перу известного богослова ставилась под сомнение еще до выхода книги в свет («*che questa Esposition non è altramente opera mia, come da qualchuno è già stato affermato essere*»<sup>53</sup>), но и три столетия спустя казалось более чем сомнительным, чтобы Эгидий Римский мог писать на *итальянском* языке.

Однако Ф.Лажару удалось найти в Каталоге Лаурентийской библиотеки описание рукописи, содержащей прямое указание на то, что первоначальный *латинский* текст Комментария был позднее переведен на итальянский (*facto per Egidio Romano in latino e ridotto in vulgare*)<sup>54</sup>.

Опираясь на знакомые нам труды Эгидия, мы можем убедиться, что с *содержательной* точки зрения сомневаться в его авторстве нет достаточных оснований.

Подробно комментируя тезис *E l'intentione per ragione vale*, т.е. *намерение все же оп-*

равдывается разумением, автор показывает, что некое намерение, доброе само по себе, может фактически оказаться нехорошим, что возможно только вследствие ошибочного суждения, оценки ситуации. Так, например, какой-то человек, движимый намерением совершить «справедливый» акт возмездия, разобравшись в том, что им действительно движет, поймет, что его оценка ситуации лишена света разума: он подчинил разум желанию (*conformando il suo ragionamento all'appetito*), и что от возмездия следует отказаться.

Все эти рассуждения почти дословно совпадают с позицией, отраженной в уже знакомом нам сочинении Эгидия Римского «Вопрос об обмане».

### «ОШИБКИ ФИЛОСОФОВ»

В трактате «Ошибки философов», который считается одной из его ранних работ, Эгидий ведет систематическую критику арабской перипатетической философии, значение которой как мудрейшего совопросника средневековой схоластики невозможно переоценить.

Когда Освальд Шпенглер отнес по-существу всю религиозную историю Европы — от пифагорейцев до послепетровской России — к *проблемам арабской культуры*, он вовсе не намеревался поразить читателя парадоксальностью высказывания.

Арабам европейцы обязаны не только *цифрами*, но в немалой степени и своим *экспериментальным естествознанием*, и *медициной*, и даже *философией*. На рубеже первого тысячелетия папа Сильвестр II (999-1003) изучал в Каталонии у арабских ученых математику, технические науки, астрологию и алхимию. Основной труд Клавдия Птолемея известен Европе под арабским названием «Альмагест». Сегодня трудно себе даже представить, какими путями развивалась бы западная мистика без влияния *суфизма*, а схоластика — без споров вокруг *аверроизма*. Исламские перипатетики помо-

гали европейцам поразмышлять над соотношением двух планов Священного Писания — *содержания* и *выражения*, иначе говоря, его *философской экзегезой*, а равным образом над ролью и местом *метафизики* в религиозном мировоззрении. Поднятые аверроистами вопросы оказались в полном смысле вечными: они волновали богословов не только в средневековье, но и в XVII-XVIII вв., а в XX проблемы единства разума, Провидения, теодицеи стали предметом внимания и русских религиозных мыслителей (Е.Н. Трубецкой, С.Л. Франк, Н.О. Лосский и др.). «Русский аверроизм» еще ждет своего исследователя...

Громадное влияние, которое оказал на европейскую средневековую мысль Аверроэс, впервые во всем объеме и деталях было, как известно, оценено только в монографии Эрнеста Ренана «Аверроэс и аверроизм» (1852)<sup>55</sup>.

Русский читатель имеет сегодня некоторое представление об одном из горячих приверженцев учения арабского мыслителя *Сигере Брабантском*<sup>56</sup>, к которому так благоволил автор «Божественной Комедии», а также о *Бозэций Дакийском*<sup>57</sup>, но за сведениями о схоластической критике аверроизма, помимо Эгидия, надо обращаться прежде всего к Фоме Аквинскому<sup>58</sup>.

По линии критики арабских перипатетиков у Фомы и Эгидия был общий предшественник — Гильом Овернский. Занимая кафедру Парижского епископа, он еще в 1240-м году приказал запретить много предложений, заимствованных у арабов<sup>59</sup>, и посвятил их опровержению большой труд «Об универсууме».

Однако все ошибки Аверроэса Гильом был готов вменить кому угодно, только не ему самому. «В то время как Аристотель энергично опровергается, а с Авиценной обращаются как с богохульником, — пишет Э. Ренан, — Вильгельм цитирует Аверроэса как в *высшей степени благородного философа*, хотя его именем уже злоупотреб-



ляют и легкомысленные ученики искажают его мнения <...> В сочинениях Вильгельма недостает, впрочем, только имени Аверроэса, чтобы его можно было рассматривать как первого и самого горячего критика аверроизма»<sup>60</sup>.

Свой голос против аверроистов подняли также Альберт Великий и Бонавентура.

В свое время Ф. ван Стеенберген отметил, что «весьма поучительно (*tris instructive*)» сопоставить суждения об Аристотеле в «Комментариях (*Collationes*) к Шестодневу» Бонавентуры и в «Ошибках философов» Эгидия Римского<sup>61</sup>.

Первые результаты подобного сравнения свидетельствуют о том, что к *Философу* оба мыслителя относятся одинаково почитательно, и склонны в большей мере винить в ошибках его интерпретаторов и последователей. Бонавентура даже считает необходимым проявлять осторожность относительно подлинного мнения Стагирита по вопросу о *вечности мира*<sup>62</sup>.

Тех, которые считают, что «творение невозможно» (*impossibile esse creationem*), Бонавентура критикует имперсонально: «они не понимают, что творение-претерпевание (*creatio-passio*) не есть случайный признак (*accidens*): поскольку оно есть отношение твари к Творцу, оно не может быть случайным признаком твари». Подобным же образом не является случайным признаком и потенция материи, ибо то, что есть, есть по отношению к иному (*ad aliud*).

Здесь, по Бонавентуре, корень ошибок, *radix errorum*, из которого вырастают все остальные; но здесь же и корень бесконечной истины, *veritatum infinitum*, поскольку таким путем мы познаем различие субстанций, каковые суть сами по себе (*per se*), а каковые по редукции (*per reductionem*)<sup>63</sup>.

Бонавентура не прошел мимо вопроса об *ангелах*, отметив, что нельзя приписывать

им свойство *простоты*, которым обладает только Бог<sup>64</sup>; к *ангелам*, безусловно, относится и тезис, что «никакая тварь не является чистым действием (*nulla creatura est actus purus*)»<sup>65</sup>.

Со всей определенностью Бонавентура связывает воедино целый ряд тезисов арабских философов, касающихся Провидения, свободы воли и единства разума:

«...говорят, что Бог не знает ничего конкретно (*particulariter*), и что в отношении будущего ничто не истинно, кроме необходимости, и таким образом устраняется (*auferretur*) предведение (*praescientia*) и оказывается уместным полагать, что все происходит случайно: по этой причине необходимо вводится фатум, чего держатся арабы: имеем в виду их заблуждение, что те субстанции, которые движут небесные сферы (*orbis*), суть причины всего»<sup>66</sup>.

Отсюда, согласно Бонавентуре, следует и то, что расположение светил выше наказания и славы (*praeter poenam et gloriam*), что мир вечен, ум един (*unitas intellectus*), имеет место переселение душ (*transcorporatio in aliud corpus*) и т.д.

При очевидной общности тем и оценок, трудно все-таки видеть в Бонавентуре прямого предшественника Эгидия. И справедливое наблюдение Ф. ван Стеенбергена, что «монотонное изложение Эгидия больше напоминает *De Unitate* Альберта Великого, чем одноименное сочинение Фомы Аквинского»<sup>67</sup>, можно вполне отнести к сопоставлению *Errores Philosophorum* с *Collationes* Бонавентуры...

В 1267 или 1268 году Бонавентура осудил целую дюжину положений языческих философов. Спустя три года, 10 декабря 1270 г., парижский епископ Этьенн Тампье осудил 13 тезисов аверроистов, которые почти полностью совпадали с осужденными Бонавентурой. Эти тезисы затрагивали: учение о единстве разума; утверждение, будто неверно говорить, что «человек понимает»; тезисы об отсутствии свободы выбора, влиянии светил на зем-



ные явления, вечности мира, отсутствии первого человека, о том, что душа умирает вместе с телом и не может страдать от телесного огня; что свобода воли пассивна и определяется объектом; что Бог не знает единичных вещей, а знает только Себя; что Он не имеет Провидения о человеческих деяниях; что Он не может сделать смертное бессмертным.

История написания трактата «Ошибки философов» ближайшим образом связана с этими церковными определениями.

Не исключено также, что данным трудом Эгидий в какой-то мере подводил итог своему знакомству с перипатетической метафизикой и создавал некое пособие для преподавательской деятельности. Если его изложение далеко не во всем абсолютно убедительно, то оно, по крайней мере, строго систематично и достаточно ясно.

Первыми Эгидий рассматривает ошибки Аристотеля, почтительно именуемого *Философом*. Далее разбираются ошибки его знаменитого *Комментатора*, Аверроэса, или *Ибн-Рушда* (1126–1198 гг.); затем *Авиценны*, или *Абу Али Ибн-Сины* (ок. 980–1037 гг.), автора знаменитого «Канона врачебной науки». Весьма любопытно, что Вл. Лосский находил авиценновские мотивы («la formule avicennisante») даже у Мейстера Экхарта—в подходе к различению сущности и существования в тварном бытии...<sup>68</sup>

Далее следуют ошибки *Аль-Газали* (1059–1111 гг.), мыслителя, испытавшего значительное влияние суфизма. Против него решительно выступал сам Аверроэс в трактате «Опровержение опровержения». Опираясь на Аристотеля, Аль-Фараби и Авиценну, Аль-Газали стремился найти подлинный синтез знания и веры<sup>69</sup>. Ф. Маутнер сравнивал его с Мейстером Экхартом: «сходство с христианской мистикой,—отмечал он,—бросается в глаза»<sup>70</sup>. Считается, что Аль-Газали удалось легализовать суфизм как исламское учение, отвергая в то же время ряд воззре-

ний мутакаллимов и некоторых арабских перипатетиков.

Подлинным основателем арабской перипатетической философии был *Абу Юсуф ибн Исхак Аль-Кинди* (800–879 гг.), врач, астроном, метафизик, живший в Басре и Багдаде. Он полемизировал с мутакаллимами и пытался реформировать учение Аристотеля о категориях.

Из крупных арабских мыслителей Эгидий пропустил только *Аль-Фараби* (870–950), однако имя этого мыслителя было ему хорошо известно: кардиналу Бенедикту Каэтану, будущему папе, он посвятил свой «Комментарий к Книге о причинах», известный также под названием «Комментарий к Аль-Фараби о причинах». Правда, истинным автором рассматривавшегося Эгидием текста был все-таки безвестный последователь Прокла<sup>71</sup>.

Последними Эгидий подвергает критике взгляды *Моисея Маймонида* (1135–1204 гг.), лейб-медика султана Саладина. По словам Э. Ренана, Маймонид—это «второй Моисей, — человек, который, резюмируя своим философским гением все прежние усилия, заслуживает звания основателя философского иудаизма»<sup>72</sup>.

Конечно, с точки зрения ортодоксального иудаизма учение Маймонида могло представляться только крайней ересью, и для его распространения необходима была атмосфера высокой религиозной терпимости.

Согласно распространенной легенде, Маймонид был учеником Аверроэса и одно время даже жил у него в доме. Во всяком случае, вдохновения свои он, несомненно, черпал у арабских перипатетиков. Христианские мыслители ценили его за более традиционную трактовку проблем креационизма.

\* \* \*

Текст «Ошибок философов» П. Мандонне датировал периодом между 1260 и 1274 годами. Дж. Кох ограничивает рамки при-

мерно пятью годами: 1268-1274, т.е. тем временем, когда Эгидий уже завершил свое философское образование и вплотную занялся богословием.

Первое печатное издание «Ошибок философов» появилось в Вене на шести листах в 4° с датой «1472»: Impressum Wiennae Anno d.m.cccc.lxxii. Однако по целому ряду признаков (формат, бумага, композиция и т.п.) оно было отнесено к числу пяти первопечатных книг, вышедших в Вене в 1482 г. Затем «Ошибки философов» издавались в 1581 и 1724 годах, а также фрагментарно в приложениях к монографиям Э.Ренана<sup>73</sup> и П.Мандонне<sup>74</sup>.

Во втором издании своей книги (1908) П.Мандонне опубликовал текст полностью по одной рукописи XIII в., но безоговорочно отверг авторство Эгидия Римского. Главный его аргумент заключался в том, что в «Ошибках философов» учение о единстве субстанциальной формы трактуется как ложное. «Непогрешимый богослов» на самом деле не раз изменял свою точку зрения по этому вопросу.

Позднее доводы П.Мандонне были опровергнуты Дж.Бруни<sup>75</sup> и Дж.Кохом. На публикацию последнего и опирается настоящее издание<sup>76</sup>.

«Ошибки философов» — первый трактат Эгидия Римского, полностью переведенный на русский язык.

Имея намерение в дальнейшем дать более развернутый очерк об Эгидии Римском, отредактировать и прокомментировать настоящий перевод, я все же счел возможным на *Благовещение 2002 г.* выпустить из *клетки* эту весточку о «непогрешимом богослове»...

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### Эгидий Римский ОШИБКИ ФИЛОСОФОВ

**Начинаются ошибки философов Аристотеля, Аверроэса, Авиценны, Аль-Газали, Аль-Кинди, Равви Моисея, собранные братом Эгидием из ордена святого Августина.**

И первой помещается

#### Глава I

#### О СОБРАНИИ [ОШИБОК] АРИСТОТЕЛЯ.

Поскольку из одного неверного положения следуют многие, Философ из одного ошибочного основания произвел много заблуждений.

1. Ибо он верил, будто ничто не может находиться в каком-либо положении, в котором не было прежде, кроме как через предшествующее движение. Он именно придерживался мнения, что не может появиться ничего нового, кроме как там, где будет иметь место изменение (*mutatio*) в собственном смысле. Так как, следовательно, все справедливо считающееся изменением является завершением (*terminus*) движения, не может быть ничего нового без предшествующего движения. На этом основании он вывел заключение, что движение не имеет начала, так как если бы движение началось, оно было бы новизной. Но не может быть ничего нового, кроме как через предшествующее движение. Следовательно, перед первым движением было какое-то движение, что неверно.

2. Далее, он ошибался, полагая, что время никогда не начиналось, поскольку движение всегда сопровождается временем. Если, следовательно, движение не началось, не начиналось и время. Ему все же представлялось, что учение о времени

имеет особую трудность. А именно, поскольку мгновение всегда является завершением предшествующего и началом следующего, не может быть первого мгновения. Вследствие чего перед каждым мгновением было время, и перед любым обозначенным временем было мгновение. Следовательно, время не начиналось, но вечно.

3. Далее, вследствие сказанного он был вынужден утверждать, что движущееся (*mobile*) вечно и мир вечен: так как не может быть времени без движения и движения без движущегося, то если время и движение вечны, движущееся будет вечным, и, таким образом, мир никогда не начинался. Все это явствует из VIII<sup>о</sup> [книги] *Физики*.

4. Далее, он вынужден был утверждать, что небо не порождено (*ingenitum*) и неуничтожимо (*incorruptibile*), и никогда не было сотворено, но всегда существовало. Так как среди прочих движений только круговое непрерывно, что явствует из VIII<sup>о</sup> [книги] *Физики*, то если какое-либо движение вечно, круговое будет вечным. А так как круговое движение свойственно небу, что доказывается в [книге] I<sup>о</sup> *О небе и земле*, там же делается заключение, что небо не порождено и никогда не было сотворено. У него, однако, было и особое основание утверждать, что небо не начиналось, поскольку все, что обладает достоинством вечно существовать в будущем, обладает достоинством всегда существовать в прошлом. А так как небо не перестанет существовать, оно не имеет начала.

5. Далее, так как, согласно ему, все, что происходит, происходит из предшествующей материи, по этой причине он считает, что не может быть другого мира. Оттого Бог не может сотворить другой мир, что этот [мир] состоит из всей имеющейся материи. Эта ошибка также обнаруживается в [книге] I<sup>о</sup> *О небе и земле*.

6. Далее, он полагает, что возникновение этих нижних [сфер] никогда не прекра-

щается и никогда не начиналось. Ибо всякому возникновению предшествует разрушение и последует разрушение; и всякому разрушению предшествует возникновение и последует возникновение. Вследствие чего, поскольку всякому возникновению предшествовало разрушение, и всякому разрушению [предшествовало] возникновение, невозможно, чтобы возникновение или разрушение имели начало; [они] не могут прекратиться, поскольку за всяким возникновением следует разрушение и за всяким разрушением возникновение. Если, следовательно, возникновение или разрушение должно прекратиться, за последним возникновением будет [еще] возникновение, а за последним разрушением [еще] разрушение. А что возникновению предшествует и последует разрушение, он доказывает путем [аргументации от] движения. А именно, нет ничего возникшего без того, чтобы не было чего-то разрушенного, и, таким образом, разрушение предшествует возникновению и также последует, поскольку все возникшее разрушимо, а все разрушимое с необходимостью разрушается. Точно так же разрушению предшествует возникновение, поскольку ничто не разрушается, если нет чего-то прежде возникшего, и [разрушению] последует возникновение, так как разрушение одного есть возникновение другого. Ошибку же эту, что возникновение и разрушение не начинаются и не кончаются, можно найти в [книге] I<sup>о</sup> *О возникновении* и [еще] очевиднее в [книге] 2<sup>о</sup>.

7. Далее, поскольку возникновение в этих нижних [сферах] происходит благодаря солнцу, он был вынужден утверждать, что солнце «никогда не перестанет порождать (*generare*) растения и животных», что явствует из [книги] I<sup>о</sup> *О растениях*<sup>77</sup>.

8. Далее, поскольку не бывает ничего нового без предшествующего движения, согласно принятому основанию, он ошибался, настаивая, что непосредственно от Бога не может происходить что-либо новое; это явствует из [книги] II<sup>о</sup> *О возникновении*, где он говорит, что «то, что пребывает тем

же самым, всегда производит то же самое».

9. Далее, он был вынужден отрицать воскресение мертвых. Так, он считал неприемлемым [мнение], что мертвые воскреснут, как явствует из [книги] I° *О душе*. А именно, в [книге] VIII° *Метафизики* он утверждает, что мертвое не становится живым иначе как через многих посредствующих; а если становится [живым], не становится нумерически тождественным (*idem numero*), поскольку те, чья субстанция утрачена (*deperit*), не восстанавливаются нумерически теми же, как говорится в конце [книги] II° *О возникновении*.

Не имеет значения, если бы кто-нибудь захотел оправдать его тем, что имеется в виду естественный путь вещей, поскольку он выражает убеждение, что ничто новое не может проистекать непосредственно от Бога, но что все новое осуществляется путем движения и действия природы.

10. Далее, поскольку он был убежден, что ничто новое не может происходить иначе как путем движения и действия природы, он верил, как явствует из [книги] I° *Физики*, когда он аргументирует против Анаксагора, что разум, желающий отделить страсти и свойства (*accidentia*) от субстанций был бы «разумом, желающим невозможного».

Вследствие чего очевидно следует, что Бог не может произвести свойство без субъекта.

11. Далее, так как путем движения никогда не возникает одно, если не происходит разрушение другого, и никогда не вводится одна субстанциальная форма, если не удаляется другая, поскольку одна и та же материя во всем, что ею [материей] обладает, то отсюда следует, что в одном сложном (*composito*) не больше субстанциальных форм, чем в другом. Конечно же, кто неукоснительно проследует по этому [логическому] пути, тот

увидит, что необходимо признать только одну субстанциальную форму во всяком сложном, и такой представляется точка зрения Философа. Так, в VII° [книге] *Метафизики*, в главе *О единстве определения* он утверждает, что части определения составляют единство не потому, «что они суть в одном», а потому, что выражают одну природу.

Так что, если он имеет в виду одну природу, состоящую из многих форм, это допустимо; но если он имеет в виду одну простую природу, и что в сложном только одна форма, это ложно.

12. Далее, он полагал, что там, где есть [нечто] вроде (*modo*) пруда или моря, была некогда суша, и наоборот, потому что время не прекращается, но вечно, как явствует из [книги] I° *Метеорологии*. По этой причине он должен был сказать (*necesse habebat dicere*)<sup>78</sup>, что не было ни первого человека, ни первого дождя.

13. Далее, поскольку он так хотел следовать путем природы, [принимая], что естественным образом (*naturaliter*) два тела не могут находиться в одном и том же месте, он верил, как явствует из [книги] IV° *Физики*, что отсюда само собой вытекает, что размеры противодействуют размерам, что невозможно, чтобы размеры пребывали и, однако, не противодействовали бы [другим] размерам.

Вследствие этого вытекает, что Бог не может сделать так, чтобы два тела находились в одном месте.

14. Далее, поскольку не может быть ума, способного двигаться и не находящегося в актуальном движении, так как умы находятся в наилучшем расположении, когда двигаются, он говорит, что все, представляющее собой круговое движение (*orbis*), является или ангелом, или умом, как явствует из [книги] XII° *Метафизики*.

Этому противоречит Священное Писание, гласящее: «тысячи тысяч служили Ему, и тьмы тем предстояли пред Ним»<sup>79</sup>.

## Глава II

### **В которой кратко суммируются ошибки Аристотеля**

Таковы, следовательно, как можно видеть, все его ошибки в кратком изложении:

1. Что движение не начиналось.
2. Что время вечно.
3. Что мир не начинался.
4. Что небо не создано.
5. Что Бог не может создать другой мир.
6. Что возникновение и разрушение не начинались и не прекратятся.
7. Что солнце всегда производит возникновение и разрушение в этих нижних [сферах].
8. Что ничто новое не может произойти непосредственно от Бога.
9. Что невозможно воскресение мертвых.
10. Что Бог не может создать свойство без субъекта.
11. Что в любом составном есть только одна субстанциальная форма.
12. Что нельзя допустить [существования] первого человека или первого дождя.
13. Что никоим образом два тела не могут находиться в одном и том же месте.
14. Что все круговые движения суть ангелы. Отсюда следует, что их LV или XLVII.

Некоторые же, однако, хотели бы оправдать Философа относительно вечности мира. Но это невозможно, поскольку он сам для доказательства философских истин основывался на вышеназванном принципе, и, конечно, вряд ли когда-либо написал какую-нибудь философскую книгу, где не утверждал бы чего-нибудь, относящегося к этому [принципу].

Опять же, кроме названных ошибок некоторые хотят приписать ему [утверждение], что Бог ничего не познает вне Себя, так что Ему неведомы те нижние [сферы]; они основываются при этом на том, что говорится в [книге] XII<sup>о</sup> *Метафизики* в главе «Изречения отцов». Но что они не понимают Философа, и что не было у него такого на уме, явствует из того, что говорится в главе *О хорошей судьбе*, где

сказано, что Бог непосредственно (*per se*) знает прошлое и будущее. Приписываются ему также и другие заблуждения, которые не могут нас занимать, так как это основано на недоразумении.

## Глава III

### **В которой опровергается то, в чем Философ укорешил источник своих ошибок**

Наконец, все его ошибки, если их изучить внимательно, проистекают из того [положения], что ничто новое не возникает иначе как через предшествующее движение. Но ошибочность этого следует из того, что так как Бог есть Перводвигатель (*agens primum*), двигатель, не подобный инструменту (*non ut instrumentum*), Он может произвести вещь без предшествующего движения. Двигатель же по природе и двигатель, подобный инструменту, [различают]<sup>80</sup>; так как к сути (*de ratione*) инструмента относится двигать, когда им двигают, его действию с необходимостью предшествует движение. Однако [творческое] деяние (*factio*), или произведение (*productio*) Перводвигателя может обойтись без подобного движения. Следовательно, творение (*creatio*) не есть движение, поскольку движение предполагает движимое (*mobile*); творение же ничего не предполагает и не есть изменение в собственном смысле, ибо изменение есть осуществление (*terminus*) всякого движения; но, как принято считать, [творение есть] просто исхождение (*defluxus*)<sup>81</sup> вещей от Первого. Следовательно, любые аргументы, опирающиеся на движение (*per viam motus*), которые выдвигались против возникновения мира и против того, что содержит вера, целиком суть софистика.

## Глава IV

### **О собрании ошибок Аверроэса**

Комментатор же все ошибки Философа сохранил, но с куда большим упорством

и еще более иронично, чем Философ, выступил против тех, кто считает, что мир имеет начало. Именно с ним следует спорить несравненно больше, чем с Философом, поскольку он гораздо более прямо напал на нашу веру, выставя в качестве ложного то, что не может подчиняться неправде, ибо исходит от Первой Истины.

1. Однако помимо ошибок Философа с ним надо спорить потому, что он похулил весь Закон, как явствует из [комментария к книге] II° *Метафизики*, а также [комментария к книге] XI°, где он похулил Закон Христианский, или Закон Кафолический, и также Закон Сарацинский, поскольку они утверждают сотворение вещей, и что нечто может произойти из ничего. Так же точно похулил он в начале [комментария к книге] III° *Физики*<sup>82</sup>, где утверждает, что вследствие обычая, противоположного Законом, некоторые отрицают самоочевидные принципы, отрицая, что из ничего ничего не бывает, более того, что еще хуже, нас и других держащихся Закона насмешливо называет начетчиками, подобными болтунам (*loquentes quasi garrulantes*)<sup>83</sup>, и действующими безрассудно. И также в [комментарии к книге] VIII° *Физики* он похулил Законы, и начетчиков (*loquentes*) в своем Законе называет самонадеянными (*voluntates*)<sup>84</sup>, потому что они утверждают, что нечто может иметь существование после полного небытия; называет он такое утверждение произволом (*voluntatem*), как будто оно было [усвоено] столь наивно (*ad placitum*) и без всякого рассуждения. И не единожды, и не дважды, но многократно в [комментариях к] той же VIII° [книге] он таким образом обрушивается на Законы, признающие сотворение [мира].

2. Далее, он ошибался, говоря в [комментарии к книге] VII° *Метафизики*, что ничто нематериальное не изменяет (*transmutat*) материальное без посредства неизменяемого тела. Вследствие чего ангел не может двигать камнем здесь в ниж-

них [сферах]. Что то же самое иным путем может следовать из слов Философа, того он сам явным образом не отрицает.

3. Далее, он ошибался, говоря в [комментарии к книге] XII° *Метафизики*, что потенция при произведении чего-либо не может находиться только в действующем, похуляя Иоанна Христианина [Грамматика], который утверждал так. И это вопреки истине и вопреки святым, так как в различных творениях (*factis*) «все основание (*ratio*) произведенного есть потенция производящего (*facientis*)»<sup>85</sup>.

4. Далее, он заблуждался, говоря в [комментарии к] той же [книге] XII°, что ни от какого действующего не могут непосредственно исходить различные и противоположные [вещи], и на этом основании он хулил начетчиков (*loquentes*) в трех Законах, т.е. в Законах Христианском, Сарацинском и Маврском, которые это утверждали<sup>86</sup>.

5. Далее, он заблуждался, говоря в названном [комментарии к книге] XII°, что все умные субстанции вечны и суть чистые акты, не имеющие примеси потенции. Этому высказыванию, будучи принужден истиною, он сам противоречит в [комментарии к книге] III° *О душе*, говоря: «никакая форма не свободна вполне от потенции, кроме первой формы». Ибо все «другие формы различаются по сущности и чтойности (*quiditate*)», как он сам прибавляет.

6. Далее, он заблуждался, говоря в [комментарии к книге] XII° [*Метафизики*], что у Бога нет дела и заботы, или Провидения об индивидуумах, существующих здесь в нижних [сферах], приводя в качестве довода, что «это не дозволено и не подобает божественной благодати».

7. Далее, он заблуждался, отрицая троичность в Боге, говоря в названном [комментарии к книге] XII° [*Метафизики*], что некоторые полагают в Боге троичность и хотят таким образом избежать [трудности] и говорить, что суть три (*sunt tres*)



и единый (unus) Бог, но не знают, как [ее] избежать, поскольку если субстанция будет исчислена, сочетание [составляющих] будет единым благодаря единой присовокупленной интенции.

Вследствие чего, согласно ему, если бы Бог был троичен и един, последовал бы [вывод], что он сложен (compositus). А это несуразно.

8. Далее, он заблуждался, когда говорил, что Бог не познает частное, ибо оно бесконечно, как явствует из его комментария на главу «Изречения отцов».

9. Далее, он заблуждался, когда отрицал, что все здесь в нижних [сферах] действует согласно божественному попечению или божественному Провидению, но, согласно ему, что-либо «происходящее по материальной необходимости» изъято из порядка этого Провидения.

Это противоречит святым, поскольку ничто из происходящего здесь вполне не изъято из названного порядка, ибо все, что мы здесь наблюдаем, божественное Провидение или производит, или попускает.

10. Далее, он заблуждался, поскольку считал ум численно единым во всем, как явствует из [комментария к книге] III<sup>o</sup> О душе.

11. Далее, поскольку из этого вытекало, что ум не является формой тела, он также говорил в [комментарии к] той же [книге] III<sup>o</sup> О [душе], что о действиях ума и других форм можно говорить в разных смыслах (aequivoce). Вследствие чего оказывалось мыслимо (cogebatur) говорить, что человек выделяется в особый род (in specie) не душой разумной, а чувствующей.

12. Далее, из этого основания он выводит, что из души разумной и тела не создается нечто третье, и что из такой души и тела не получится ничего более цельного, чем из двигателя неба и [самого] неба.

## Глава V

### **В которой кратко суммируются названные ошибки**

Все же ошибки Комментатора, помимо ошибок Философа, суть следующие:

1. Что никакой Закон не истинен, хотя может быть полезным.
2. Что ангел ничего не может двигать непосредственно, кроме небесного тела.
3. Что ангел есть чистое действие (actio pura).
4. Что ни в каком произведении все [разумное] основание (ratio) произведенного не есть потенция производящего.
5. Что ни от какого действующего [начала] не могут одновременно происходить различные [следствия].
6. Что у Бога нет провидения относительно различных частных [вещей].
7. Что в Боге нет троичности.
8. Что Бог не познает единичного.
9. Что нечто происходит по материальной необходимости помимо порядка Божественного Провидения.
10. Что разумная душа не умножается с умножением тел, но нумерически единична (est una in numero).
11. Что человек образует род (species) благодаря чувствующей душе.
12. Что из разумной души и тела не создается большего единства, чем из двигателя неба и [самого] неба.

## Глава VI

### **О собрании ошибок Авиценны**

1. Представляется, что Авиценна подобным же образом совершает ошибку, полагая одну форму в составном (composito), как явствует из [раздела] II<sup>o</sup> его *Метафизики*, из главы *О разделении телесной субстанции*, где он утверждает, что форма рода не определяется (specificetur) чем-либо внеположным ей самой. Тем самым указывается, что форма рода не есть иная сущность помимо сущности формы рода.

2. Далее, он ошибался, утверждая вечность движения. Он считал, что движениеечно. Так, он говорит в IX<sup>о</sup> книге своей *Метафизики*, в главе *О деятельном свойстве Первого Начала*, что «явно движение не может возникнуть после того, как его не было, иначе чем через что-то, что было; и то, что было, не начало возникать иначе, чем через движение, соприкасающееся с тем другим движением». Отсюда, принимая положение Философа, что ничто не находится в новом расположении иначе как через предшествующее движение, он утверждает, что движение не имеет начала, ибо иначе перед первым движением было бы [другое] движение.

3. Далее, он заблуждался, утверждая, что во всяком новом произведении (*factio*) следует предполагать материю. Вследствие чего в той же главе он говорит, «что невозможно, чтобы возникало то, чего не было, если ему не предшествует то, что является восприимчивой материей (*materia receptibilis*)». Поэтому он был против мнения, что после ничего (*post nihil*) может возникнуть нечто вновь, ибо, как он сам говорит, в *ничто* невозможно быть «времени прекращающемуся и времени начинающемуся» и никакому иному различению времени.

4. Далее, он утверждал, что от неизменного Бога не может непосредственно происходить ничто изменяемое. Как он говорит в той же главе, что если от Бога непосредственно происходит нечто изменяемое по природе, изменяема в Нем его природа, если по намерению (*intentiam*) изменяемо намерение, если согласно воле—изменяема воля. В самом деле, что еще хуже, он называет еретиками всех, кто говорит, что Бог предшествует творению по первенству длительности, ибо, говоря так, по его словам, они отрицают в Боге свободу выбора; ибо если бы Бог не постоянно производил творения, он не имел бы полноты свободы своих действий, но ожидал времени и часа, чтобы действовать.

5. Далее, он заблуждался, утверждая вечность времени. Не может же движение быть вечным, если бы не было вечным время. Говорит же он в той же главе, что движение неба имеет начало не со стороны длительности, а со стороны действующего принципа; и поскольку таким образом причиной движения выступает душа, как он сам говорит, ибо животное состоит из тела и души, он утверждает, «что небо есть животное, послушное Богу».

Все же названные ошибки происходят от того, что он не имел ясного представления о том, каким образом действует Бог согласно порядку своей Премудрости. Мог же Бог сотворить мир прежде, чем Он [это] сделал. Но то, что Он этого не сделал, произошло не по той причине, что Он чего-то ожидал в будущем, от чего зависело Его деяние, но потому, что Он так управил (*ordinavit*) согласно своей Премудрости. Не подобает [допускать], что движение прямо предшествует непосредственному возникновению чего-то нового от Бога, как было продемонстрировано, когда описывались воззрения Философа.

6. Далее, он заблуждался относительно исхождения (*exitu*) вещей от Первого Принципа. Ибо он не только утверждал, что производимое Первым проистекает от Него от вечности, но также настаивал, что от Первого непосредственно не происходит ничего, кроме нумерически единого, а именно, первый ум, как явствует из IX<sup>о</sup> книги его *Метафизики*, из главы *Об упорядочении умов и душ*. Откуда там же выводит, что «ничто из тел или форм, каковы суть совершенства тел, не является ближайшим следствием самого Первого [Начала]».

7. Далее, отсюда он впадает в ошибку, говоря, что небесные души произведены умами или ангелами, и один ум происходит от другого.

8. Далее, он говорит, что небесные тела произведены душами, и произведены посредством их форм. Из этого положения

следует, что умы суть творцы небесных душ, и небесные души—творцы [небесных] тел, и высший ум—творец низших умов.

9. Далее, он утверждает, что наши души произведены последним умом (*ab ultima intelligentia*), от которого зависит управление нашими душами и, следовательно, наше блаженство. Все же это явствует из той же главы названной книги.

10. Далее, он ошибался относительно одушевленности неба. Ибо он утверждал, что небо одушевлено. Его душу он не только называл собственно двигателем (*motorem appropriatum*)—нечто подобное имели в виду Философ и Комментатор<sup>87</sup>—но что возникает единство из души неба и [самого] неба, подобно тому, как из нашей души и нашего тела.

Это противоречит Дамаскину, который говорит в книге II° главе VI°, что небо не одушевлено и лишено ощущений<sup>88</sup>.

11. Далее, он ошибался относительно давания форм. А именно, он утверждал, что все формы [исходят] от подателя форм как от низшего ума, как явствует из того, что говорится в IX° [книге] его *Метафизики*, в главе *О порядке порождения элементов*. Это противоречит Августину, который утверждает, что ангелы не могут ввести никакую форму, кроме как через применение семени.

Конечно же, он [Авиценна] утверждал, что материя подчиняется нашей душе в отношении принятия формы, как видно из того, что он говорит в VI° [книге] *О естественных [вещах]*, выражая веру в истинность чародейства (*credens fascinationem veram esse*), и что душа действует не только в собственном теле, но также и в другом.

12. Далее, он ошибался, утверждая, что в умах не может быть что-либо злое, противореча Писанию, где говорится, что «и в ангелах своих усматривает недостатки»<sup>89</sup>.

Что таковым именно было его мнение, явствует из того, что говорится в IX° [книге] его *Метафизики*, в главе *О демонстрации [того]*, *каким образом подлежат вещи божественному правосудию*.

13. Далее, он ошибался относительно божественного познания, утверждая, что [для него] невозможно познание единичного в собственной форме, как явствует из VIII° [книги] его *Метафизики*, ее последней главы.

14. Далее, он ошибался относительно божественных свойств, утверждая, что ведение (*scientia*) Божие и другие Его совершенства не обозначают (*dicunt*) в нем что-либо положительное, но высказываются по принципу удаления (*per remotionem*) [от противоположного].

Это противоречит путям [рассуждения] (*viam*) святых, согласно которым подобного рода совершенства вернее суть в Боге, чем в нас, и что Богу поистине, чем бы он ни был, лучше быть, чем не быть<sup>90</sup>.

15. Далее, он ошибался относительно числа умов, считая, что ангелов столько же, сколько и орбит. Поэтому он соглашается с упомянутым Философом, что число ангелов около XL, ибо столько он насчитывал орбит (*orbis*). Обретается же эта точка зрения в той же [книге] IX° *Метафизики*, в главе *Каким образом исходят действия от высших начал*.

16. Далее, он ошибался относительно пророчества. Хорошо у него сказано относительно пророчества, что пророка он ставит выше, чем не пророка, и что пророк слышит божественный глагол, и что он видит, или, по крайней мере, может видеть «ангелов, преображающихся перед ним в зримый образ». Но он неудачно говорит, когда эту способность зрения считает у пророка природной, и утверждает, что пророчества передаются нам согласно [иерархическому] положению нашей души по отношению к сверхнебесным душам и первому уму.

17. Далее, он ошибался относительно молитв, милостыни и литаний, утверждая, что таковые благодетельны для людей, поскольку Бог имеет попечение о вещах. Это он хорошо сказал, но он дурно разумел, поскольку хотел все вышеназванное объяснять естественным порядком.

Это ошибочно, потому что поскольку вышеназванные [действия] направляют нас к сверхъестественному блаженству, они возводятся в благодатный порядок (*in ordinem gratiae*). Таковое направление мыслей (*intentione*) явствует из X° [книги] его *Метафизики*, главы *О воздыханиях и молитвах*.

18. Далее, он заблуждался относительно нашего блаженства, утверждая, что оно зависит от наших деяний (*operibus nostris*). И из его точки зрения следует, что блаженство наше состоит в созерцании последнего (*ultimam*) ума, как явствует из X° [книги] его *Метафизики*, главы *О почитании (cultu) Бога и его польности*.

Могут ему быть также вменены и другие ошибки, но они либо основываются на приведенных, либо сводятся к ним.

## Глава VII

### **В которой суммируются названные ошибки Авиценны**

Все же ошибки Авиценны суть следующие:

1. Что в сложном (*composito*) есть только одна субстанциальная форма.
2. Что движение вечно.
3. Что из ничего ничего не возникает.
4. Что изменяемое не может непосредственно происходить от неизменного.
5. Что время никогда не имело начала.
6. Что многие (*plura*) не могут непосредственно происходить от первого принципа.

7. Что от одного ума (*intelligentia*) происходит или творится все.

8. Что от умов происходят или творятся души небес.

9. Что от душ небес происходят наднебесные тела.

10. Что от последнего ума происходят наши души.

11. Что возникает единое (*unum*) из души неба и [самого] неба, как из нашего тела и души.

12. Что введенные сюда формы суть от последнего ума, а не от собственных [их] деятелей (*agentibus*).

13. Что чародейство (*fascinatio*) есть нечто [происходящее] помимо одного только восприятия души.

14. Что душа через свое воображение действует в чужом теле.

15. Что в ангелах не может быть зла.

16. Что Бог не познает единичные [вещи] в [их] собственной форме.

17. Что свойства в Боге не утверждают что-либо положительное.

18. Что умов столько, сколько орбит.

19. Что пророчество естественного [порядка].

20. Что милостыня, литании и молитвы должны быть объясняемы естественным порядком. Вследствие чего представляется, что он хочет [объяснять] происходящее здесь в нижних [сферах] как случающееся по необходимости, и что кто вполне знает движение наднебесных [субстанций] и порядок духовных субстанций, может заключать о будущем.

21. Что блаженство наше зависит от наших деяний.

22. Что блаженство наше состоит в познании последнего (*ultimus*) ума.

## Глава VIII

### **О собрании ошибок Аль-Газали**

1. Аль-Газали же, по большей части следуя Авиценне и будучи его компилятором (*abbreviator*), ошибался, утверждая вечность движения неба, как явствует из его *Метафизики*, из главы *Каким образом наднебесные тела движимы душой*.

2. Далее, он заблуждался, утверждая, что всякий ум и все, что не имеет материи, вечно.

3. Далее, он считал, что наднебесные тела безначальны, и что в них нет потенции к бытию, но к местоположению (*situm*). Все это явствует из названной главы названной книги.

4. Далее, он считал, что от первого начала не может непосредственно произойти множество (*multitudo*). Вследствие чего непосредственно от Бога может произойти разве только единое по числу (*unum tantum*), как первый ум или первый ангел.

5. Далее, он считал, что от первого ангела происходит второй ангел и первое небо, а от второго ангела происходит третий ангел и второе небо, и так далее, доколе не будет достигнуто последнее небо и последний (*ultimam*) ум. Он также утверждает, что существует десять умов и девять небес, которые все произошли указанным порядком. Он также говорит, что умов не более, чем десять, если мы не будем полагать число орбит (*orbis*) более девяти. Он также считал, что один ум предводительствует этим нижним [сферам]; ибо он утверждал, что все, что внизу, составляет единую сферу. Потому он считал, что во вселенной десять сфер, а именно, первый двигатель (*primum mobile*) и круг знаков [зодиака], и семь планетных сфер, и сфера активных и пассивных [вещей]. И поскольку он утверждал, что каждой сферой управляет какой-то ум, поэтому он считал, что умов десять. Поскольку, следовательно, согласно этой точке зрения, не все сферы являются небесными, но девять только небесных, десятая же на самом деле — активных и пассивных [вещей], Аль-Газали следовало, согласно его точке зрения, сказать, что есть девять небес и десять умов.

6. Далее, он заблуждался, поскольку не только утверждал, что озарения (*illuminations*) нисходят в нас от Бога через ангелов, но также, что никакое благо не изводится непосредственно от

Бога в эти нижние [сферы], но все блага посылаются нам от Бога через ангелов.

7. Далее, он заблуждался, полагая некоторым образом, что все происходит по необходимости, и что в этих нижних [сферах] ничто не может произойти от Бога, кроме того, что уже произошло, ибо Бог действует, согласно ему, только при наличии предрасположения материи. Ибо, как он говорит, «материя, из которой возникают мухи, если бы могла получить более совершенную форму, без сомнения получила бы ее от подателя» форм.

8. Далее, он заблуждался относительно Божественного Провидения, не считая, чтобы зло попускалось Божественным Провидением, поскольку из него извлекается (*elicitur*) благо, но что скорее [оно] происходит по материальной необходимости (*ex necessitate materiae*). В самом деле, он утверждал, что Сатурн, Марс, огонь и вода не могут происходить от Бога, без того, чтобы от них [в силу материальной необходимости] не исходило какое-либо зло.

Это ложно, потому что в конце мира они пребудут, и однако от них не будет зла, ибо прекратится возникновение и разрушение. В самом деле, Бог может воспрепятствовать злу, сохраняя вещь в ее бытии, однако он попускает зло только затем, чтобы извлечь из него большее благо<sup>91</sup>. Все же эти ошибки выводятся из его *Метафизики*, из трактата *О свойствах Первого*, который он называет *Божественным Цветком*<sup>92</sup>.

9. Далее, он заблуждался относительно [все] ведения (*cognitionem*) Первого, считая, что Оно не знает частное в собственной [его] форме, но знает его как бы в общем (*quasi universaliter*), подобно тому, как если бы кто-то, зная все расстояния орбит и их движения, знал бы все затмения. Мнение же это обретается в его *Метафизике*, в трактате *О разнообразии высказываний* (*praedicationum*).

10. Далее, он заблуждался, полагая, что душа человека происходит от подателя

форм, и что все формы здесь в нижних [сферах] происходят от этого подателя, каковым подателем является последний ум, как явствует из того, что он говорит в *Науке о естественных [вещах]*, из трактата IV°.

11. Далее, он заблуждался, считая, что все наше знание происходит от ума, говоря в том смысле (*dicens huiusmodi*), что [этот] ум последний. Ибо, согласно ему, от последнего ума, который есть десятый из умов, происходит все наше знание.

12. Далее, он заблуждался, считая, что блаженство нашей души состоит в том, что она познает (*intelligit*) последний ум.

13. Далее, он заблуждался, считая, что конечное (*ultimam*) блаженство наше естественно. Ибо он утверждал, что душе таковое блаженство полагается согласно природе (*naturaliter*).

14. Далее, он заблуждался относительно наказания души, считая, что таковое наказание состоит только в том, что [она] отделяется от деятельного ума (*intelligentia agente*). Откуда [следует, что] в отделенной душе он не полагает наказания чувства, кроме как в меру наказания потерей (*roenam dampni*). Он не считает, что в душе, действительно сопряженной [с телом], из наказания потерей не проистекает наказание чувства, говоря, что невозможно душе, сопряженной с телом, ни печалиться, ни переживать скорбь из-за того, что она отделилась от деятельного ума, вследствие заботы, которую она имеет о теле.

15. Далее, он заблуждался относительно пророчества, считая, что познание будущего и пророчество присущи нашему естеству.

16. Далее, он заблуждался относительно действий нашей души, полагая, что душа через воображение действует в чужом теле, и что «воздействие души передается

другому телу таким образом, что разрушает дух путем своих суждений (*per aestimationem suam*) и убивает человека, и это называется чародейством. Вследствие чего, согласно ему, истинна эта «поговорка, что глаз посылает человека в ров и верблюда в горячий котел». Все же это явствует из того, что он говорит в трактате V° своей *Естественной науки*.

## Глава IX

### **В которой суммируются названные ошибки**

Все же вышеназванные ошибки Аль-Газали суть следующие:

1. Что движение неба вечно.
2. Что ни один ангел не возник.
3. Что наднебесные тела вечны.
4. Что от Бога непосредственно не может произойти множество.
5. Что первый ангел сотворил второго ангела, а второй третьего, и так далее.
6. Что первый ангел сотворил первое небо, а второй ангел второе небо, и так далее.
7. Что умов столько, сколько орбит.
8. Что ни одно благо в нас не [происходит] непосредственно от Бога.
9. Что Бог не может сделать ничего, кроме того, что сделал.
10. Что божественное Провидение не может препятствовать злу.
11. Что Бог не знает частного в [его] собственной форме.
12. Что душа наша сотворена последним умом.
13. Что все знание наше дано нам от последнего ума.
14. Что душа наша будет блаженной, познавая (*intelligendo*) последнего ангела.
15. Что душа наша может достичь своего конечного блаженства естественным путем.
16. Что все наказание разлученной [с телом] души состоит в том, что она ощущает себя разлученной с последним ангелом, от которого зависит ее блаженство.
17. Что пророчества и познание будущего могут быть нам свойственны по естеству.



18. Что душа наша через одно только суждение может воздействовать на чужое тело, и путем одного только воображения убить человека.

## Глава X

### О собрании ошибок Аль-Кинди

Аль-Кинди же в книге О теории магических искусств произвел (*protulit*) много ошибок.

1. А именно, он заблуждался, поскольку утверждал просто и без оговорок, что будущее зависит от условий [расположения] небесных тел. Отсюда в названной книге в главе *О лучах звезд* он говорит, что «[тот], кто имеет полное понятие об условиях небесной гармонии, может иметь полное знание как о прошлом, так и о будущем».

2. Далее, он заблуждался, поскольку верил, что воздействие всех мировых причин касается любого индивидуума. Откуда следует, что все причины и обусловленные [ими следствия] (*causatam*) некоторым образом имеют бесконечную силу, а отсюда сила любой причины достигает всех результатов (*omnem effectum*). Поэтому в названной книге, в главе *О лучах элементов*, он говорит то, что мы [якобы] должны принять за истину: «Все, актуально имеющее существование в этом мире элементов, испускает лучи во всех направлениях, которые наполняют весь мир. Отсюда следует, что каждое место в мире содержит лучи всех актуально существующих в нем вещей».

3. Далее, в иную ошибку он впал, утверждая, что через полное познание любой вещи этого мира обретается полное понятие обо всем мире. И вот что он говорит в главе *О лучах звезд*: что «полное познание о состоянии одного индивидуума этого мира представляет как бы в зеркале все состояние небесной гармонии».

4. Далее, он заблуждался, веря, что все происходит по необходимости. А имен-

но, если все полностью подчинено движению наднебесных тел, поскольку такое движение необходимо, все происходит по необходимости. И вот что он говорит в главе *О теории возможных*: «что есть и возникает и происходит в мире элементов, обусловлено и создано небесной гармонией; и вследствие этого вещи этого мира через отношение к ней происходят по необходимости». И поэтому он выделял (*reputabat*) [как] людей невежественных тех, что надеялись, и желали, и боялись чего-то, поскольку таковые [состояния] могут только быть при иных основаниях, чем имеющиеся (*de contingentibus aliter se habere*).

5. Далее, он заблуждался [в том], что элементы этого мира и индивидуальные существования в сфере активных и пассивных [вещей] лишал собственных действий. А именно, он верил, что им свойственно действовать не собственной силой, но только силой небесной. Поэтому он говорит в названной главе *О теории возможных*, что «согласно вульгарному представлению одна элементарная вещь своими лучами и своей силой действует на другую, тогда как согласно утонченной (*exquisitum*) истине [она] не действует, но действует вся небесная гармония».

6. Далее, он заблуждался, веря, что духовная субстанция с помощью одного только воображения может вводить (*inducere*) настоящие формы. Противное этому утверждает Августин в III<sup>o</sup> [книге трактата] *О Троице*, в главах VI<sup>o</sup> и VII<sup>o</sup>, где он утверждает, что то, что делают ангелы, они делают путем применения семени. Противоположное тому, однако, говорится тем же Аль-Кинди в главе *О производящих эффект движения*, что образ какой-либо вещи, зачатой в уме, испускает лучи, подобные этой вещи, поскольку обладает подобным ей воздействием.

7. Далее, он заблуждался, поскольку не только воображаемым формам приписывал [господство в порядке] причинности над внешними вещами, но верил, что само

желание духовной субстанции подчиняет материю в том, что касается принятия формы. Все это явствует из главы *О производящих эффект движения*.

8. Далее, он заблуждался, как явствует из той же главы, поскольку верил, что молитвы, простирающиеся к Богу и другим духовным существам, достигают «сохранения блага и избежания зла» естественным путем, не потому, что вследствие таковых молитв Бог посылает нам блага; но от самих слов и самого желания, когда молимся Богу, изводятся некие лучи, которые естественным образом производят то, чего мы просим.

9. Далее, он заблуждался, поскольку верил, что движение воли подчиняется телесным существам, таким как наднебесные тела, как явствует из главы *О силе слов и действии молитв*.

10. Далее, он заблуждался относительно божественных свойств, веря, что таковые соотвествуют Богу условно (*abusive*), [и] утверждая, что Бога неуместно (*inconvenienter*) называть Творцом и Первым Началом и Господом господствующих. А именно, он утверждал, что приписываемые Богу совершенства ничего положительного о нем не утверждают.

11. Далее, он заблуждался, утверждая, что особые свойства [знаков] (*characteres*)<sup>93</sup> естественным образом действуют в том направлении, к которому определены, как явствует из главы *О теории фигур*.

12. Далее, он заблуждался относительно жертвоприношений, считая, что жертвоприношения, совершенные магическими способами (*in artibus magicis*), естественным образом производят то, к чему они предназначены.

13. Далее, он заблуждался, утверждая, что жертвоприношениями, предложенными духовным существам или даже Богу, ничего не совершается в том смысле, что мы через Него нечто получаем, но воздействие [в том направлении], к которо-

му они назначены, производится естественным путем.

14. Далее, он заблуждался, поскольку отрицал, что Бог и духовные субстанции умиловиваются нашими молитвами и жертвоприношениями. Все это явствует из главы *О жертвоприношениях*.

15. Далее, он заблуждался, веря, что наднебесные тела и их расположение, когда мы начинаем как-либо действовать, управляют нашими действиями с начала и до конца, так что та констелляция, в которой действие начинается, сколь бы ни было это дело добровольным, доминирует в этом деянии с начала и до конца.

16. Далее, он заблуждался, веря, что некоторые жертвоприношения естественным образом имеют такую силу, что если с их помощью начинается какое-либо добровольное деяние, таковые жертвоприношения будут покровительствовать этому деянию от начала до конца.

17. Далее, он заблуждался, веря, что проклятия и заклинания естественным образом могут властвовать над нашими настроениями (*affectionibus*).

18. Далее, он заблуждался, веря, что знаки (*characteres*) имеют такую власть над нашими настроениями (*affectionibus*), что если с их помощью (*secundum eos*) начинается какое-либо добровольное дело, управляется это дело этими знаками от начала и до конца. Все же это явствует из *Теории*, которую издал (*edidit*) названный Аль-Кинди, [из главы] *О началах дел*.

## Глава XI

### **В которой суммируются названные ошибки**

Таким образом, все ошибки Аль-Кинди суть следующие:

1. Что все будущие [события] просто зависят от условий [расположения] наднебесных тел.

2. Что любая вещь [своим] воздействием достигает любой части вселенной.

3. Что через познание любой вещи вселенной познается весь порядок (tota series) вселенной.

4. Что все происходит по необходимости.

5. Что [вещи], существующие в сфере активных и пассивных [вещей], лишены собственных действий.

6. Что духовная субстанция с помощью одного только воображения может вводить действительные формы.

7. Что формы вводятся с помощью одного только желанья духовной субстанции.

8. Что Бог и духовные субстанции ничего не делают для нас по нашим молитвам и прошениям; но если мы что-либо вследствие них получаем, то потому, что эти молитвы и прошения действуют естественным образом.

9. Что движения воли подчиняются движениям наднебесных тел.

10. Что приписываемые Богу совершенства не утверждают в Нем что-либо положительное.

11. Что знаки естественным образом достигают того, к чему они предназначены.

12. Что предназначенные Богу жертвоприношения также естественным образом достигают того, к чему они предназначены.

13. Что с помощью жертвоприношений, предназначенных Богу и духовным субстанциям, ничего нам не доставляется.

14. Что наднебесные тела управляют добровольными нашими действиями от начала и до конца.

15. Что жертвоприношения, и проклятия, и знаки, под которыми начинаются наши добровольные дела, могут управлять таковыми делами от начала и до конца.

## Глава XII

### *О собрании ошибок равви Моисея*

Равви же Моисей, держась буквы (superficiem dicta) Ветхого Завета, расходится с Философом относительно вечности движения. А именно, он считает, что мир имел начало, как явствует из того, что он говорит в [книге] II° *О разьяс-*

*нии Закона*<sup>94</sup>, из главы XV° и XVI°. Отсюда Аристотеля, надеющегося доказать вечность мира и желающего судить о произведении (factione) вещей во время сотворения [мира] на основании того, как они производятся после его сотворения, он уподобляет какому-то ребенку, который хочет судить о внутриутробных состояниях человека по его внеутробным состояниям, как явствует из главы XVII° той же книги. Так что не в этом он заблуждался, но во многих других [случаях] отошел от истины твердой и веры кафолической.

1. А именно, он считал, что в Боге нет никакой множественности, ни реально, ни мыслимо (nec re nec ratione), как явствует из книги I° *О разьяснении Закона*, главы LI°. Потому следует, что в Боге нет троичности, поскольку три Лица суть три вещи (res). Откуда в той же самой книге, в главе LXXI°, почти насмешливо говорится о христианских ученых, потеющих и испытывающих природу троичности, как будто было бы нелепо верить в Троицу.

2. Далее, он заблуждался относительно божественных свойств, веря, что премудрость, благодать присутствуют в Боге и в нас в совершенно разном смысле (aequivoce), как явствует из I° книги *О разьяснении Закона*, главы LVI°. Отсюда и в другом месте он добавляет в поддержку себе (pro se) изречение о том пророка, говорящего: «Кому же вы уподобите Меня?»<sup>95</sup>.

Однако же это не может быть одобрено, ибо наши совершенства выведены из божественных совершенств; так как действующий всегда уподобляет себе испытывающего действие, между ними невозможно чисто формальное подобие предикатов (inter ea pura aequivocatio esse non possit)<sup>96</sup>.

3. Далее, он заблуждался относительно таковых совершенств, не веря, что они действительно существуют в Боге. На сей счет в I° книге *О разьяснении Закона*, в главе LVII°, он говорит, что Бог не есть по сущности (non est in essentia), и Он

живет не в жизни, и Он могуч (*potens*) не могуществом, но все эти предикаты (*dicta*) суть в нем по удалению (*per remotionem*) [от противоположного], как дает понять та же книга и глава; но приписываются Ему эти свойства по [принципу] причинности, так что говорится *Бог Живой* не потому, чтобы в Нем была жизнь, но потому, что Он является причиной живых [существ] (*viva causat*), как явствует из I° книги *О разъяснении Закона*, главы LXI°.

4. Далее, он заблуждался относительно собственных [свойств] Лиц, веря, что [имена] *Слово* и *Дух Божий* выражают только божественную сущность. Поэтому в I° книге *О разъяснении Закона*, объясняя тот [стих] Псалма: «Словом Господа сотворены (*firmati*)<sup>97</sup> небеса, и духом уст его—все воинство (*virtus*) их»<sup>98</sup>, он говорит, что [имена] *Слово* и *Дух* в Божестве обозначают только божественную волю или ее (*eius*)<sup>99</sup> сущность, которой сотворены небеса, хотя все-таки они употребляются в личностном смысле (*personaliter sumantur*).

5. Далее, он заблуждался относительно наднебесных тел, полагая, что они одушевлены и говоря, что они суть разумные животные, в пользу чего он добавлял из Псалма: «Небеса поведуют славу Божию»<sup>100</sup> и Иова: «при общем ликовании (*cum me laudarent*)<sup>101</sup> утренних звезд»<sup>102</sup>. Все это явствует из II° книги *О разъяснении Закона*, главы V°.

6. Далее, он заблуждался относительно движения наднебесных тел и относительно их обновления. А именно, хотя он верил, что движение [однажды] началось, однако он верил, что оно никогда не прекратится. Поэтому он был убежден, что мир никогда не будет полностью обновлен, и что сказанное пророком: «Будут новые небеса и новая земля»<sup>103</sup> сказано в том смысле (*huiusmodi*), что новое небо уже сотворено, в разъяснение же тех [слов] Иоила «Солнце превратится во тьму и луна—в кровь, прежде нежели наступит день Господень, великий и

страшный»<sup>104</sup>,—не о дне суда, но о смерти Гога и Магога, о смерти Сеннахирима. Все это явствует из II° книги *О разъяснении Закона*, главы XXIX°, где он явно утверждает, что время и движение никогда не прекратятся, как особенно наглядно видно из другого перевода.

7. Далее, он заблуждался относительно пророчества, веря, что человек может достаточным образом расположить себя к [принятию] благодати пророчества, и что Бог не избирает к пророчеству какого-либо конкретного человека (*hominem singularem*), но того, который приуготовит себя к таковому [служению]. Откуда видно, что он утверждает зависимость божественной благодати от наших действий. Явствует же это из XXX° книги *О разъяснении Закона*, главы XV°.

8. Далее, он заблуждался относительно божественного могущества (*potentiam*), говоря, что одно Богу возможно, а другое невозможно; среди того, что невозможно [создать] бытие (*esse*) случайного признака (*accidens*) без субъекта. А неких, кого он именует сепаратистами (*separatos*), поскольку они говорят, что Богу это возможно, он называет не ведающими метода (*viam*) научных дисциплин. Явствует же это из XXX° книги *О разъяснении закона*, главы XV°.

9. Далее, он заблуждался относительно божественного Провидения. Ибо он верил, что Бог имеет Провидение о людях как относительно рода, так и относительно индивидуумов; в других же [вещах] Бог имеет Провидение относительно родов (*species*), но не относительно особей. Поэтому он утверждает, что падение листьев с деревьев и подобное, что происходит относительно таковых единичных [вещей], не подчиняется порядку божественного Провидения, но он рассматривает все таковые [события] как происходящие случайно, что явствует из III° книги *О разъяснении Закона*, главы XVII°.

10. Далее, он заблуждался относительно

но человеческой воли и природы, считая, что они могут быть изменены Богом, однако никогда не изменяются, ибо иначе потеряют смысл наставления (*ammonitio*) пророков; он верил, что человек сам по себе без особой помощи Божией может избежать всех прегрешений и исполнить все наставления (*monitiones*) пророков.

С этой точки зрения получается, что божественная благодать совершенно излишня. Вследствие чего эта точка зрения хуже мнения Пелагия, согласно которому, хотя мы можем праведно жить без благодати, однако же, благодать не излишня, ибо, имея ее, мы легче можем жить праведно. Что именно так думал равви Моисей, как сказано, явствует из того, что он говорит в III<sup>о</sup> книге *О разъяснении Закона*, главы XXXII<sup>о</sup>.

11. Далее, он заблуждался относительно человеческих форм поведения (*actus*), утверждая, что простое прелюбодеяние (*simplicem fornicationem*) никоим образом не является грехом с точки зрения естественного права, но грех есть там по причине запрещения [божественным Законом]. Это ложно, потому что брак относится к естественному праву. [Но], как он говорит, поскольку естественное право существовало до Закона, было позволительно прелюбодействовать. Поэтому он говорит, что Иуда не согрешил с Фамарью, ибо это было до времени Закона. Все же сие явствует из III<sup>о</sup> книги *О разъяснении Закона*, главы XLIX<sup>о</sup>.

### Глава XIII

#### **В которой суммируются названные ошибки**

Таким образом, все вышеназванные ошибки суть следующие:

1. Что в Боге нет никакой множественности, ни реально, ни мыслимо.
2. Что в Боге нет троичности.
3. Что о совершенствах в Боге и в нас го-

ворится совершенно в разных смыслах.

4. Что божественные свойства не утверждают в Боге что-либо положительное.

5. Что о *Слове* в Боге говорится только относительно [Его] сущности (*essentialiter*).

6. Что наднебесные тела одушевлены.

7. Что хотя время имеет начало, оно никогда не прекратится.

8. Что движение наднебесных тел будет всегда.

9. Что мир никогда полностью не обновится.

10. Что человек может [сам] себя достаточным образом расположить к [принятию] благодати пророчества.

11. Что Бог не может создать [случайного] свойства без субъекта.

12. Что Божественное Провидение, кроме [того, что касается] человека, в иных [вещах] простирается только на роды, но не на особи; и что все, что относительно таковых происходит, случайно и непредсказуемо. Что Бог никогда не изменяет человеческой воли.

13. Что человек сам по себе может жить праведно и исполнять наставления пророков.

14. Что простое прелюбодеяние не было смертным грехом до того, как был дан Закон.

\* \* \*

О, благой Иисусе, в похвалу Твою и из почитания имени Твоего, но также и ради поношения (*in detestationem*) противоречащих Тебе, Тебе помогающую, я кратко объединил в этой первой части сего сочинения отрывки (*loca*), в которых Аристотель, Аверроэс, Авиценна, Аль-Газали, Аль-Кинди и Равви Моисей противоречат данной Тобою вере, которую одну только я считаю истинной и кафолической, [и] где все ошибки названных философов просто разъясняются (*comprehensi*) или к тем, которые здесь переданы, внимательный исследователь (*diligens inquisitor*) может эти [ошибки] свести. И поскольку кроме как о Тебе невозможно этого сделать, Тебе честь и слава во веки веков. Аминь.



## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup>Этот список достаточно внушительен: так, францисканский орден титуловал Александра Гальского *неопрровержимым доктором и королем богословов* (Doctor irrefragabilis et theologorum monarcha), Бонавентуру — *серафическим доктором* (Doctor seraphicus), Иоанна Дунса Скота — *утонченным* (Doctor subtilis), Генриха Гентского *торжественным* (Doctor solemnis) и *почтенным* (Doctor reverendus)... Из менее известных имен упомянем *замечательного* (Doctor spectabilis) и *славного* (Doctor famosus) Петра Тарентесского, ставшего папой Иннокентием V (1276), *редкостного* (Doctor rarus) Гервея Неделецкого (†1323), *решительнейшего* (Doctor resolutissimus) и *основательного* (Doctor fundatus) Дурандуса Сен-Пурсенского († 1334), *известнейшего* (Doctor nominatissimus) Этьенна Лангтонского († 1228), *почитаемого* (Doctor venerandus) Годфруа де Фонтена (†1306?)...

<sup>2</sup> Lajard F. Gilles de Rome // Histoire litteraire de la France. Vol. XXX. Paris, 1888, p. 430.

<sup>3</sup> Lajard, op. cit., p. 441.

<sup>4</sup> Ibid., p. 437.

<sup>5</sup> Антология педагогической мысли христианского Средневековья. Т.2. М.: АО Аспект Пресс, 1994, с. 148-170.

<sup>6</sup> Шишков А.М. Эгидий Римский // Новая философская энциклопедия в 4-х тт. Т. 4. М.: Мысль, 2001, с. 412.

<sup>7</sup> Bataillon L.J. Les nouvelles йditions critiques d'Henri de Gand et de Gilles de Rome // Revue des sciences philosophiques et thйologiques. Т. 78, № 3 (1994), pp. 415-428. Наибольший интерес представляет впервые опубликованная (т. III, 1) «Апология» Эгидия; к сожалению, это издание мне недоступно.

<sup>8</sup> Согласно другим источникам — около 1234 (Enciclopedia filosofica. Vol. II Firenze, 1967, p. 752).

<sup>9</sup> Это нередко сказывается на библиографических указаниях; картотеки библиотек отсылают к *Colonna*, Egidio...

<sup>10</sup> *Jordanus Saxonus*. Liber qui dicitur

*Vitae fratrum*. Romae, 1587, p. 169.

<sup>11</sup> Lajard, op. cit., p. 422.

<sup>12</sup> Lajard, op. cit., p. 423.

<sup>13</sup> *Steenberghen F. van*. La philosophie au XIII siacle. Louvain, 1966, p. 477.

<sup>14</sup> *Hocedez E., s.j.* La condamnation de Gilles de Rome // Recherches de Thйologie ancienne et мйдийвал. Т. IV. 1932, Janvier, p. 41.

<sup>15</sup> Как отметил Дж. Бруни, это осуждение явно не согласовывалось с другим, находящимся на том же листе под № 169: *manente passione et scientia particulari in actu, non potest voluntas agere contra eam*, как раз отвергающее мнение о причинной зависимости воли от разума. — *Bruni G.* QUOMODO SCIENS POTEST MALA FACERE secondo Egidio Romano // L'Homme et son destin d'apris les penseurs du moyen vge. Louvain-Paris, 1960, p. 664.

<sup>16</sup> *Hocedez E., s.j.* op. cit., p. 45. В последние годы появились новые сведения и предположения относительно истории осуждения Эгидия Римского и ее связи с попытками осуждения Фомы Аквинского, согласно которым процесс против Эгидия начался около 1271-1273 гг. и продолжался до 1277 г. Poleмику по этому вопросу см. в статье: *Wielocks R.* Procйdures contre Gilles de Rome et Thomas d'Aquin // Revue des sciences philosophiques et thйologiques. Т. 78, № 2 (1999), pp. 293-314.

<sup>17</sup> *Hocedez E.*, op. cit., pp. 52, 56.

<sup>18</sup> *Denifle et Chatelain*. Chartularium Universitatis Parisiensis. Т. I., n° 522, p. 633. Цит. по: *Duhem P.* Le systeme du monde. Т. IV. P., 1954, p. 107-108.

<sup>19</sup> *Bruni G.* QUOMODO SCIENS POTEST MALA FACERE secondo Egidio Romano / L'Homme et son destin d'apris les penseurs du moyen vge. Louvain-Paris, 1960, p. 665.

<sup>20</sup> [*Aegidii Romani Questio De Deceptione*] // *Analecta Augustiniana*, 17, n. 3, pp. 229-245.

<sup>21</sup> Lajard, op. cit., p. 430.

<sup>22</sup> Орден гиллемитов возник в первой половине XII столетия в Италии; название получил по имени основателя —

отшельника Гильома (†1157), жившего в долине Малеваль. Орден отличался крайним аскетизмом. Объединение с августинианами по сути дела носило формальный характер, и орден продолжал существовать до 1618 г., когда его соединили с бенедиктинцами.

<sup>23</sup> *Lizerand G.* Clément V et Philipp IV le Bel. Paris, 1910, pp. 28-29.

<sup>24</sup> Dictionnaire de Spiritualité. T.VI, p. 386.

<sup>25</sup> *Lajard*, op. cit., p. 436.

<sup>26</sup> *Amorys L.* AEGIDII ROMANI IMPUGNATIO doctrinae Petri Ioannis Olivii An. 1311-12 nunc primum in luce edita// Archivum Franciscanum Historicum, XXVII, 1934, pp. 399-451.

<sup>27</sup> *Bruni G.* Catalogo critico delle opere di Egidio Romano// La Bibliofilia, Anno XXXV, 1933, № 2-3, pp. 54 -63 № 5, pp. 177-195; № 8-9, pp. 281-315; Anno XXXVI, 1934, № 3.

<sup>28</sup> Оно переиздано фототипически в 1968 г.

<sup>29</sup> *Zeiller J.* L'idée de l'état dans Saint Thomas d'Aquin. Paris, 1910.

<sup>30</sup> *Jourdain Ch.* Un ouvrage inédite de Gilles de Rome, précepteur de Philipp le Bel. P., 1858.

<sup>31</sup> *Boffito G., Oxilia U.* Un trattato inedito di Egidio Colonna. Firenze, 1908.

<sup>32</sup> *Aegidius Romanus.* De ecclesiastica potestate. Hrsg. Von R.Scholz. Weimar, 1929.

<sup>33</sup> *R.Scholz.* Aegidius von Rom. Stuttgart, 1902.

<sup>34</sup> *Scholz R.* Vorwort// *Aegidius Romanus.* De ecclesiastica potestate, S. IX.

<sup>35</sup> *Ibid.*, S. X.

<sup>36</sup> *Aegidius Romanus.* De ecclesiastica potestate. Hrsg. Von R.Scholz. Weimar, 1929, S. 209.

<sup>37</sup> *Duhem P.*, op. cit., p. 110. Однако как правило подобные Комментарии на *Сентенции* писались с целью получить право преподавания, что после 1309 г. для Эгидия было совершенно не актуально. Поэтому правомерен вопрос, не было ли добавлено посвящение к написанному гораздо раньше тексту. Обе книги издавались неоднократно: «Комментарии» — s.l & s.d.; Венеция,

1482 и 1581; «Гексамерон» — Венеция, 1521; Падуя, 1549; Рим, 1555.

<sup>38</sup> *Duhem P.*, op. cit., p. 113.

<sup>39</sup> *Mayer A.* An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft. 2-te Aufl. Roma, 1952, SS. 90ff., 125 ff., 195 ff., 225 ff.

<sup>40</sup> *Hayen A.* L'Intentionelle selon saint Thomas. 2 йд. Bruxelles, 1954, pp. 45-54.

<sup>41</sup> *Nash P.W.* Intention in knowledge according to Giles of Rome// L'Homme et son destin d'après les penseurs du moyen âge. Louvain-Paris, 1960, p. 653-654.

<sup>42</sup> *Nash P.W.* op. cit., p. 661. *Его же:* Giles of Rome and the Subject of Theology// Medieval Studies, 18, Toronto, 1956, pp. 61-92.

<sup>43</sup> *Bruni G.* Quomodo sciens potest mala facere secondo Egidio Romano// L'Homme et son destin d'après les penseurs du moyen âge. Louvain-Paris, 1960, p. 671.

<sup>44</sup> *Lottin O.* Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles. T.1. Gembloux, 1942, pp. 315 ff.

<sup>45</sup> *Bruni G.* Di alcune opere inedite e dubbie di Egidio Romano// Recherches de théologie ancienne et médiévale, VII, 1935, p. 182.

<sup>46</sup> *Ibid.*, pp. 180-181.

<sup>47</sup> *Lajard*, op. cit., p. 513.

<sup>48</sup> *Faes de Mottoni B.* Un aspetto dell'universo angelologico di Egidio Romano: "Utrum sit unum aevum omnium aeviternorum"// L'Homme et son universe au moyen âge. II. Louvain-la-Neuve. 1986, pp. 911-920. *Ее же.* Voci, 'alphabeto' e altri segni degli angeli nella questio 12 del De cognitione angelorum di Egidio Romano// Medioevo (Padova), 14 (1988), pp. 71-105.

<sup>49</sup> *Флоровский Г., прот.* Пути русско-го богословия. Париж, 1937, с. 394-395.

<sup>50</sup> Dictionnaire de Spirituaité, t.VI, p. 388.

<sup>51</sup> Dictionnaire de Spirituaité, t.VI, p. 389.

<sup>52</sup> L'Esposizione/ del M-ro Egidio/ Colonna Romano/ Degli Eremitani/ Sopra la Canzona d'Amore/ Di Guido Cavalcanti Fiorentino/ Con alcune brevi

Annotatione/ Intorno ad essa/ Di Celso Cittadini/ Academico Sanese/ Insieme con una sua Succinta descittion della vita,/ e con le Rime di esso Cavalcante./ In Siena,/ Apresso Saluestro Marchetti. 1602/ Con licenza de' Superiori. [8°, 100 pp.].

<sup>53</sup> Ibid., p. 4.

<sup>54</sup> Lajard, op. cit., p. 556-557.

<sup>55</sup> Ренан Э. Собрание сочинений. Т. VIII–IX. Киев, 1902.

<sup>56</sup> Шевкина Г.В. Сигер Брабантский и парижские авероисты XIII в. М.: Наука, 1972.

<sup>57</sup> Бозций Дакийский. Сочинения. Составление, перевод, вступительная статья и комментарии А.В.Аполлонова. М.: Эдиториал УРСС, 2001.

<sup>58</sup> На русском языке только что появилась его трактат «О единстве разума против аверроистов». — Фома Аквинский. Сочинения. Составление, перевод, вступительная статья и комментарии А.В.Аполлонова. М.: Эдиториал УРСС, 2001.

<sup>59</sup> Ренан Э., цит. соч., т. VIII, с. 156.

<sup>60</sup> Там же, с. 135.

<sup>61</sup> Steenberghen F.van. La philosophie au XIII siècle. Louvain, 1966, p. 477.

<sup>62</sup> «Cautius ergo est dicere quod Aristoteles non senserit mundum aeternum, sive senserit sive non...». — S. Bonaventurae <...> Collationes in Hexamaëron et Bonaventuriana Quedam Selecta. Ed. R.P.F. Delorme. Florentiae, 1934, p. 92 (Visio I, Coll. III, § 1).

<sup>63</sup> Ibid, p. 52.

<sup>64</sup> Ibid, p. 54.

<sup>65</sup> Ibid, p. 28.

<sup>66</sup> Ibid, p. 91.

<sup>67</sup> Steenberghen F.van, op. cit., p. 477.

<sup>68</sup> Lossky V.I. Тейология negative et connaissance de Dieu chez Maotre Eckhart. P. 1960, p. 276.

<sup>69</sup> См.: Аль-Газали, Абу Хамид. Воскрешение наук о вере. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1980.

<sup>70</sup> Mauthner Fr. Wörterbuch der Philosophie. Bd. II. München und Leipzig, 1910, S. 125.

<sup>71</sup> Lajard, op. cit., pp. 472-473.

<sup>72</sup> Ренан Э., цит. соч., т. VIII, с. 108.

<sup>73</sup> Renan E. Averrois et l'Averroisme. 2<sup>e</sup> édition. P., 1861, pp. 467-470.

<sup>74</sup> Mandonnet P. Siger de Brabant et l'Averroisme latin au XIII-me siècle. Fribourg. 1899, appendix, pp. 3-25.

<sup>75</sup> Bruni G. Di alcune opere inedite e dubbie di Aegidio Romano // Recherches de théologie ancienne et médiévale, VII, (1935), pp. 193-196.

<sup>76</sup> Giles of Rome. Errores philosophorum. Critical text with notes and introduction by Josef Koch. English translation by John O. Riedl. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press, 1944.

<sup>77</sup> Это псевдо-аристотелевское сочинение «О растениях и деревьях».

<sup>78</sup> В англ. пер.: found it necessary to say, счел необходимым сказать.

<sup>79</sup> Дан., VII, 10.

<sup>80</sup> Здесь мне трудно согласиться с автором английского перевода Дж. Ридлем, который принимает конъектуру Пражской и Эрфуртской рукописей (et/est) и читает: Agens enim per naturam est agens ut instrumentum: For a natural agent is also an instrumental agent. Мне представляется, что выражение agens per naturam, действующий согласно своей природе, относится к agens primum, Перводвигатель, и потому правы были писцы рукописей Мюнхенской и библиотеки г. Карлсруэ, добавлявшие после instrumentum differunt.

<sup>81</sup> Как отмечает Дж. Кох, Эгидий пользуется выражением defluxus rerum, которое встречается и у Альберта Великого. Фома Аквинский прибежал к термину emanatio. В сочинении Quodlibet VI, q. 4 Эгидий обозначает творение термином essefactio.

<sup>82</sup> По мнению Дж. Коха, ссылка на III книгу Физики скорее всего является ошибкой писца, и здесь имеется в виду книга VIII. Но конъектуру эту в текст публикации он не вводит.

<sup>83</sup> В англ. пер.: babblers. Как отмечает Дж. Кох, в комментарии к III книге Метафизики Аверроэс пользуется термином loquentes в значении «неразумно рассуждающие о божественном»; он даже видит в нем перевод

арабского ‘mutakallimын’, спорщики, которым противостоял Ибн Рушд. В связи с этим я последовательно перевожу *loquentes* как *начетчики*.

<sup>84</sup> Дж. Кох полагает, что здесь должно стоять *involventes*, *обволакивающие [туманным смыслом]*, но конъектуры в тексте не делает; в англ. переводе: *wills*.

<sup>85</sup> Августин. Письма, 137, с. 2, п. 8 (PL XXXIII, 519).

<sup>86</sup> Появление *Маврского Закона* Дж. Кох объясняет двумя возможными обстоятельствами: ошибкой писца, неправильно прочитавшего *Iudaeorum*, *Иудейского*, или ошибкой самого Эгидия, который решил, что упоминаемые Фомой Аквинским в «Сумме против язычников» *Закон Сарацинский* и *Закон Маврский* суть разные явления.

<sup>87</sup> ...secundum quod Philosophus et Commentator nisi sunt dicere. В англ. пер.: *as the Philosopher and Commentator were intent upon saying*.

<sup>88</sup> Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. II, гл. 6: «Никто же да не думает, что небеса или светила – одушевлены, ибо они бездушны и бесчувственны» (СПб., 1894, с. 55; PG XCIV, 886).

<sup>89</sup> Иов, 4, 18.

<sup>90</sup> Это синтаксически невнятное место так же невнятно передано в англ. переводе: *God is truly whatever it is better to be than not to be*. Поэтому я перевожу *Deus* дательным падежом.

<sup>91</sup> Точка зрения блаженного Августина.

<sup>92</sup> Имеется в виду 5-ый раздел «Метафизики» Аль-Газали.

<sup>93</sup> Согласно Фоме Аквинскому, “*Character enim signum est*” (*Summa contra gentiles*, III, cap. 105).

<sup>94</sup> Под таким названием Эгидию был известен главный философский труд Маймонида «Наставник колеблющихся» (1190).

<sup>95</sup> Ис. 40, 25.

<sup>96</sup> В английском переводе *equivocation*, *уклончивость* малопонятна, равно как и, в аналогичном случае, заимствование *эквивокальность* в переводе из

Боэция Дакийского (*Боэций Дакийский*. Сочинения. М.: Эдиториал УРСС, 2001, с.28, 40).

<sup>97</sup> Буквально: *утверждены*.

<sup>98</sup> Пс. 32, 6.

<sup>99</sup> В англ. переводе: *divine*, *божественную*.

<sup>100</sup> Пс. 18, 2.

<sup>101</sup> Буквально: *когда меня восхваляли*.

<sup>102</sup> Иов, 38, 7.

<sup>103</sup> Парафраз Ис. LXV, 17.

<sup>104</sup> Иоиль, II, 31.