

Всемирная история

Альберт Штёкль

ИСТОРИЯ
СРЕДНЕВЕКОВОЙ
ФИЛОСОФИИ



Всемирная история (Вече)

Альберт Штёкль

**История средневековой
философии**

«ВЕЧЕ»

1889

УДК 1(091)
ББК 87.3

Штёкль А.

История средневековой философии / А. Штёкль — «ВЕЧЕ»,
1889 — (Всемирная история (Вече))

ISBN 978-5-4484-8956-3

«История средневековой философии» А. Штёкля, впервые вышедшая в московском издательстве В. М. Саблина в 1912 году, — фрагмент учебника известного немецкого автора, который охватывает собственно Средневековье с «Каролингского возрождения» до первого этапа Столетней войны. Перед читателем предстают античные философы, воспринявшие их идеи арабские, еврейские и христианские мыслители. Эта книга интересна еще и как иллюстрация того, как и чему училась католическая молодежь Германии, Британии и других стран на протяжении многих лет, и как памятник своего времени. В подготовке ее первого русского перевода принимали участие люди, тоже вошедшие в историю мысли, на сей раз уже отечественной. Издание впервые воспроизводится в современной орфографии. В формате PDF А4 сохранен издательский макет книги.

УДК 1(091)
ББК 87.3

ISBN 978-5-4484-8956-3

© Штёкль А., 1889
© ВЕЧЕ, 1889

Содержание

Предисловие к изданию 2023 г	6
Предисловие к первому изданию	9
Введение	11
Взгляд на греческую философию Средних веков	12
Первая часть	14
Предварительные замечания	14
1. Арабские аристотелики	17
а) На Востоке АльКинди, альФараби и Авиценна	17
б) В Испании Авемпас, Аверроэс и Абубацер	22
Конец ознакомительного фрагмента.	25



Альберт Штёкль
История средневековой философии



© ООО «Издательство «Вече», 2023
© Клемешов А.С., предисловие, 2023

Предисловие к изданию 2023 г

Среди обобщающих работ по истории средневековой схоластической мысли отечественному читателю долгое время было доступно на русском языке едва более десятка книг. Автору этих строк в студенческие годы выдали в библиотеке учебник Василия Васильевича Соколова «Средневековая философия» (1979 г.) с комментарием в том духе, что лучше все равно не найти. Да и сам учебник в аннотации имел гордую характеристику «первого на русском языке систематического курса истории средневековой философии»!

Поиски в библиотечных каталогах могли навести пытливого читателя на вышедшие в годы Гражданской войны «Культуру Средних веков» Л.П. Карсавина (1918), «Элементы средневековой культуры» П.М. Бицилли (1919), главу о духовной культуре западноевропейского средневековья, написанную О.А. Добиаш-Рожественской в конце 1930-х гг. (вошла в сборник научных работ Ольги Антоновны – «Культура западноевропейского Средневековья» 1987 г.). Монография «Формирование средневековой философии» Г.Г. Майорова (1979), статьи и переводы В.П. Гайдено – все эти и некоторые другие публикации помогли составить представление о средневековой богословской и философской мысли, однако приходилось изрядно потрудиться и провести немало времени в читальных залах библиотек.

Взлет интереса к средневековой интеллектуальной жизни в последние десятилетия ушедшего века привел к резкому росту числа переводов и репринтов. Переизданы Карсавин и Бицилли, переведены, пусть и не всегда полностью, сочинения отцов и учителей Церкви, средневековых мыслителей от Боэция, Ансельма Кентерберийского и Пьера Абеляра до Роджера Бэкона и Фомы Аквинского. Событием стали переводы «Истории средневековой философии» Фредерика Чарльза Коплстона (издания 1952 и 1972 гг., рус. пер. И. Борисовой 1997 г.), работы Этьена Жильсона – главы о Фоме Аквинском из «Истории христианской философии в Средние века» (1955 г., рус. пер. О.Э. Душина и Л.В. Цыпиной в альманахе «Verbum» в 2000 г.) и «Философия в Средние века» (третье дополненное издание 1947 г., рус. пер. А.Д. Бакулова, 2003 и 2010 гг.). Хронологически укладываясь в рамки первой половины XX века (или ненамного выходя за них), эти фундаментальные труды представляли, тем не менее, новый взгляд на средневековое западноевропейское богословие. На этом фоне репринтное переиздание в 1996 г. «Истории средневековой философии» Альберта Штёкля не вызвало такого эффекта, какой могло бы иметь, скажем, десятилетием раньше – М.А. Гарнцев даже, характеризуя эту книжку как «безнадёжно устаревшую», приводит ее публикацию в питерской «Алетейе» как пример неблагоприятного положения с историей средневековой философии на отечественном книжном рынке. Вместе с тем теперь, в конце первой четверти уже XXI века, любопытно посмотреть на эту книгу под иным углом, нежели как на попытку утолить потребность читателя в обобщающих работах по истории философии.

Русский перевод, впервые вышедший в московском издательстве В.М. Саблина в 1912 году, – фрагмент учебника Штёкля по античной, святоотеческой и средневековой философии, охватывающий собственно Средневековье с «Каролингского возрождения» до первого этапа Столетней войны. Автор предисловия к нему – церковный историк и богослов Иван Васильевич Попов (лауреат Макарьевской премии за труд о личности и учении Аврелия Августина, впоследствии один из авторов «Соловецкого послания», расстрелянный в 1938 г. в Енисейске и причисленный Русской Православной Церковью к лику святых) – уже тогда характеризовал этот учебник как устаревший. Немудрено: хотя русский перевод сделан с издания 1889 г., первый раз учебник Штёкля увидел свет в немецком Майнце в 1870 г.! Тем не менее, И.В. Попов полагал, что в нем учение ключевых представителей средневековой философской мысли изложено не столь «сжато и схематично», как в других курсах истории философии авторства Фридриха Ибервега и Мориса де Вульфа. Отметим, что именно эти две работы (вернее, их новые

переиздания) упоминает спустя три десятилетия и Этьен Жильсон в предисловии к своей «Философии в Средние века» – точно так же, как и И.В. Попов, рекомендуя их скорее специалистам, нежели начинающим знакомиться с этой областью.

Помимо легкости изложения, формат учебника предполагает и особую расстановку акцентов – и в опоре на ключевых представителей религиозно-философской мысли, и в широте охвата (даны краткие обзоры арабо-исламской и иудейской философии). В хронологическом отношении очерки учений богословов Западной Европы ограничиваются серединой XIV века, поэтому в книге не представлены характеристики взглядов ни Антонина Флорентийского, ни Раймунда Сабундского, ни даже Николая Кузанского, но в очерченных рамках большинство значимых имен мы все-таки встретим. Как найдем и обширные ссылки на издания сочинений упоминаемых мыслителей – как в переводах, так и на латыни, которой по умолчанию должен был владеть читатель-католик, – и краткий перечень литературы о них самих. Актуальный на время первого издания, этот перечень был дополнен в русском переводе. Словом, перед нами типичное популярное издание для немецкого студента или священника, позволяющее оценить уровень эрудиции и кругозора такого читателя в последней трети XIX века.

К 1870 г. автор книги – доктор философии Альберт Штёкль – уже не начинающий ученый и преподаватель, но еще и не слишком далеко ушел от возраста акме: ему в это время 47 лет. Он уже хорошо известен в Германии своими «Умозрительным учением о человеке и его истории» в двух томах (1858–1859) и трехтомной «Историей философии Средневековья» (1864–1866), а также «Учебником философии» (1868), выдержавшим впоследствии множество переизданий и переводов. Родившийся в семье сельского учителя, после окончания семинарии и лицея в баварском Айхштетте Штёкль стал католическим священником и с 1850 г. преподавал философию и древние языки в епископском лицее родного города. Получив звание профессора и докторскую степень, в 1862 г. он был приглашен в качестве профессора философии в престижный Прусский университет Мюнстера. Именно на время работы в нем приходится создание Штёклем ряда учебников и обобщающих работ по истории философии и эстетики.

Активно вступивший в дискуссию о вероучительной непогрешимости папы римского во время I Ватиканского собора Альберт Штёкль был вынужден уволиться из университета и вернуться в Баварию. Там, в епископском лицее Айхштетта, он проработал до конца жизни (ум. в 1895 г.), продолжая активно издавать учебники и пособия по истории философии и педагогики, свои богословские и философские работы. Крупнейшим его трудом в этот период считается трехтомник «Христианство и великие вопросы современности в области духовной, нравственной и социальной жизни. Апологетико-философские и социально-политические исследования» (Майнц, 1879–1880).

Знакомя русского читателя с фрагментом учебника Штёкля, редактор и переводчики не только восполняли нехватку пригодной для начального общего знакомства со средневековой философией литературы. Книги Альберта Штёкля пользовались популярностью в Европе, многие из них были переведены на английский язык. Он был автором множества публикаций в периодической печати, депутатом нижней палаты Рейхстага, известным своими консервативными, в том числе антисемитскими взглядами, ему принадлежало и множество статей в весьма популярной немецкой «Церковной энциклопедии» и католической энциклопедии Геррес-Гезельшафт. Так что волей-неволей издание «Истории средневековой философии» расширяло возможности соприкосновения с неотомистской традицией и той католической историографией, которая все еще была актуальна в начале XX века, хотя редактор и постарался максимально очистить учебник от католической оценки рассматриваемых в нем учений.

Современному же читателю «История средневековой философии» будет интересна и информативна, и как фрагмент учебника, по которому училась католическая молодежь Германии, Британии и других стран на протяжении многих лет, и как памятник своего времени,

несущий отпечаток исторических процессов и ярких судеб людей, имевших отношение к русскому изданию книги Альберта Штёкля.

Кандидат исторических наук А.С. Клемшов

Предисловие к первому изданию

Альберт Штёкль известен своим капитальным трехтомным трудом по истории философии Средних веков (*Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, В. I–III, Mainz, 1864–1866). Этот курс до сих пор не имеет себе равного по подробности и обстоятельности, с какими в нем излагаются доктрины средневековых мыслителей. Конспективным изложением истории философии Средних веков служит та часть краткого учебника Штёкля, которая предлагается в настоящем переводе вниманию русских читателей. Полное заглавие учебника – *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Erste Abtheilung. Die antike, patristische und mittelalterliche Philosophie. Dritte verbesserte Auflage. Mainz, 1889*. Перевод ограничивается лишь последней частью книги, содержащей обозрение схоластической философии, и воспроизводит на русском языке с. 321–496 подлинника.

По поводу книги, избранной для перевода, необходимо сделать две оговорки.

Во-первых, изданная в 1889 г., она естественно не является последним словом в литературе предмета. Со времени выхода ее в свет открыты и опубликованы новые тексты и памятники, значительно возросло количество исследований по истории философских проблем Средневековья и монографий об отдельных мыслителях. Все это стояло вне кругозора автора. Если бы он мог пересмотреть свои труды на основании новых материалов и литературы, то без сомнения внес бы в самое изложение предмета некоторые добавления, хотя едва ли изменил бы его в существенных чертах, но библиографические указания, заимствованные им по большей части из устаревших теперь изданий курса Ибервега, конечно, получили бы более полный вид. Поэтому лицам, пользующимся настоящим переводом, мы рекомендовали бы обращаться для справок библиографического характера к курсам, позднее изданным. Таковы: Uderweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. 2 Th. Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit*. (в последнем издании) De Wulf. *Histoire de la philosophie medievale. 2 edit., revue et augmentee. Paris. 1905*. Несколько библиографических указаний внесено редактором настоящего перевода. Чтобы избежать особых пометок в каждом отдельном случае, эти добавления к подлинному тексту заключены в большие квадратные скобки [].

Другую досадную особенность книги служит ее ортодоксально-католическая тенденция. Учебник Штёкля предназначен для католической молодежи и имеет в виду осветить движение философской мысли с конфессионально-католической точки зрения. В анализе и передаче учения средневековых мыслителей, у которых философия так тесно переплеталась с церковным богословием, эта тенденция не могла особенно нарушать интересы научной объективности, но в оценке фактов она сказывается гораздо острее. К счастью, автор не слишком часто переходит от простого и объективного воспроизведения фактов к их критике с конфессиональной точки зрения. Эти немногочисленные строки, притом же не связанные органически с существенным содержанием книги и явно тенденциозные, удобнее представлялось совсем опустить, что нами и сделано в следующих параграфах: 118, 1–8; 119, 1; 121, 22; 141, 7; 144, 5; 149, 2; 163, 8. В общей сложности из таких выпусков составляется не более 3–4 страниц подлинника.

Цель настоящего перевода – пополнить ощутительный пробел в литературе учебных пособий по философии. На русском языке, кроме очень кратких обозрений в курсах Виндельбанда и Форлендера, нет ничего, относящегося к философии Средних веков, так необходимой для понимания генезиса новой философии. Из существующих в европейской литературе учебников по истории схоластики учебным целям наиболее отвечает книжка Штёкля. Упомянутые уже курсы Ибервега и де Вульфа имеют, конечно, свои преимущества, но, являясь прекрасными справочными пособиями, они совершенно непригодны для первоначального озна-

комления с содержанием средневековых философских доктрин по чрезвычайной сжатости и схематичности их изложения.

Проф. И. Попов

Введение

В истории средневековой философии следует различать три течения, идущие параллельно друг другу. Это *христианская, арабская и еврейская* философии, с которыми мы встречаемся в Средние века и которые на протяжении столетий совершают путь своего развития. Конечно, в Восточноримской империи Средних веков мы также сталкиваемся с философскими стремлениями, но мы не находим там оригинального философского развития; упомянутые стремления там единичны. Таким образом, наша задача будет состоять в том, чтобы, бросив краткий взгляд на эти разрозненные стремления, проследить три главные пути развития средневековой философии; мы будем поэтому трактовать в особых отделах о христианской, арабской и еврейской философии Средних веков, так, однако, что, начав с *арабской* философии, мы перейдем затем к *еврейской* и, наконец, рассмотрим *христианскую* философию¹.

¹ В основу последующего изложения истории средневековых школ положен мой трехтомный труд (*Stöckl*, *Gesch. d. Phil. des Mittelalters*, Mainz, Kirchheim 1864—66). Далее следует назвать: *A. Jourdain*, *Recherches critiques sur l'age et l'origine des traductions latines d'Aristote*. Par. 1819, 1843. Немецкий пер. *Stahr*, Halle 1831. *Rousselot*, *Etudes sur la philosophie dans le moyen age*. Par. 1840—1842. *B. Haureau*. *De la philosophie scholastique*, 2 voll., Par. 1850 и *Singularites historiques et litteraires*. Par. 1861. *M. Kaulich*, *Geschichte der scholastischen Philosophie*. Prag. 1853. *Prantl*, *Gesch. der Logik im Abendlande*. Leipz. 1861. [*Ueberweg-Heinze*. *Grundriss d. Gesch. d. Philos. II. Die mittlere oder die patristische u. scholastische Zeit* (9 Aufl. 1905). *Otto Willmann*, *Gesch. d. Idealismus*. B. II. *Der Idealismus d. Kirchenvater u. d. Realismus d. Scholastiker*. Braunschweig, 1896. *De Wulf*. *Histoire de la philosophie medievale*. Ed. 2. Paris, 1905. *De Wulf*. *Hist. de la philos. scholastique dans les Pays-Bas et la Principante de Liege*. Louvain, Paris, 1895. *Picavet*. *Esquisse d'une histoire general et comparee des philosophies medievales*, Paris, 1905].

Взгляд на греческую философию Средних веков

1. Известно, что начиная с IX века дух самостоятельного исследования покинул греков. В философских занятиях они ограничились научным и критическим продолжением греческой, особенно аристотелевской философии. Школа сирийских несториан в *Эдессе* была уже с V века главной резиденцией аристотелевской философии. Древнейшим документом этой философии у сирийцев является комментарий к аристотелевскому сочинению «*De interpretatione*», составленный Пробом, современником епископа Ивы Эдесского. Когда же школа в Эдессе, вследствие господствовавшего в ней несторианства, была, по приказанию императора Зенона, закрыта (489), то ее приверженцы бежали большею частью в Персию; там, поддержанные Сасанидами, они распространяли не только свои религиозные, но также и философские воззрения. Из развалин эдесской школы возникли школы в *Низибии* и *Гандизаноре*, в которых также культивировалась аристотелевская философия.

2. Позже, однако, с меньшим рвением, чем несториане, устремились к изучению Аристотеля сирийские монофизиты, или якобиты. В *Резайне* (Rish'ama) и *Киннесрине* (Kinnesrin) в Сирии находились школы, в которых господствовала аристотелевская философия. Инициатором этого движения был в VI в. *Сергий из Резайны*, переводчик Аристотеля на сирийский язык. Среди ученых, вышедших из Киннесрина, особенно заслуживает упоминания *Иаков Эдесский*, переведший на сирийский язык богословские и философские сочинения. В рукописи существует его перевод аристотелевских «Категорий».

3. Собственно у греков выделился в одиннадцатом столетии, особенно как логик, *Михаил Пселл*. Кроме «Введения в философию», «Мнений философов о душе» и комментариев к «*Quinque voces*» Порфирия, к аристотелевским «Категориям» и к «*De interpretatione*», он составил компендий аристотелевской логики под заглавием $\Sigma\nu\nu\omicron\phi\iota\varsigma \epsilon\iota\varsigma \tau\acute{\eta}\nu \text{'}\text{Αριστοτέλους λογικήν ἐπιτομήν}$ в пяти книгах, из которых пятая содержит топику по Темистию².

4. Замечательной чертой этого компендия служит первое появление в учении о силлогизме искусственных слов, облегчающих запоминание, причем α обозначает общеутвердительное, ϵ – общеотрицательное, ι – частноутвердительное и \omicron – частноотрицательное суждение. Voces memoriales Пселла для четырех модусов первой фигуры таковы: $\gamma\rho\acute{\alpha}\mu\mu\alpha\tau\alpha$, $\acute{\eta}\gamma\rho\alpha\phi\epsilon$, $\gamma\rho\alpha\phi\acute{\iota}\delta\iota$, $\tau\epsilon\chi\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma$; для второй фигуры: $\acute{\eta}\gamma\rho\alpha\phi\epsilon$, $\kappa\acute{\alpha}\tau\epsilon\chi\epsilon$, $\mu\acute{\epsilon}\tau\rho\iota\omicron\nu \acute{\alpha}\chi\omicron\lambda\omicron\nu$; для третьей фигуры: $\acute{\alpha}\lambda\alpha\sigma\iota$, $\sigma\theta\epsilon\nu\alpha\rho\acute{\omicron}\varsigma$, $\acute{\alpha}\sigma\pi\acute{\iota}\delta\iota$, $\delta\omicron\mu\acute{\alpha}\lambda\omicron\varsigma$, $\phi\acute{\epsilon}\rho\iota\omicron\tau\acute{\omicron}\varsigma$; для четвертой: $\gamma\rho\acute{\alpha}\mu\mu\alpha\sigma\iota\nu$, $\acute{\eta}\tau\alpha\zeta\epsilon$, $\lambda\acute{\alpha}\rho\theta\epsilon\nu\omicron\varsigma$, $\acute{\iota}\epsilon\rho\acute{\omicron}\nu$. При латинской обработке компендия Пселла Вильг. Шайревуд (Wilh. Shyreswood), Ламберт из Оксерра и Петр Испанский заменили эти слова известными выражениями: Barbara, Celarent, Darii, Ferio и проч. К последней главе топики у Пселла примыкает отрывок о значении различных частей речи, который под заглавием «*De terminorum proprietatibus*» также перешел в позднейшие латинские логики.

5. Младший современник и соперник Пселла, наследник его титула $\acute{\upsilon}\pi\alpha\tau\omicron\varsigma \tau\acute{\omega}\nu \phi\iota\lambda\omicron\sigma\omicron\phi\omega\nu$, *Иоанн Итал* комментировал логические сочинения Аристотеля. Одновременно с ним жили *Михаил Эфесский* и – в XII столетии – *Евстратий, митрополит Никейский*; оба были также комментаторами аристотелевского «Органона». В XIII веке выдвинулись *Никифор Влеммид*, написавший $\text{'}\text{Επιτομή λογικῆς}$, *Георгий Анепоним*, составивший компендий аристотелевской логики³, и *Абуль-Фараг*, которому принадлежит компендий перипатической философии (Butyrum sapientiae). Наконец, в XIV столетии мы встречаем *Георгия Пахимера*, написавшего также компендий аристотелевской логики⁴, и *Феодора Метохита*, который составил

² Изд. Etinger. Augsburg. 1597.

³ Напечатано в Augsburg. 1600.

⁴ $\Sigma\nu\nu\omicron\phi\iota\varsigma \tau\acute{\eta}\nu \text{'}\text{Αριστοτέλους λογικήν}$, напечатано в Париже, 1548.

парафразы к физиологическим и психологическим трудам Аристотеля, а также сочинения о Платоне и других философах⁵.

⁵ По *Ueberweg*'y. *Grundriss der Phil.* Bd. 2. s. 150 ff. О философии греков в Средние века трактует Brucker (*Hist. crit. phil.* tom. 3, p. 532–554) и в новейшее время специально о логике *Prantl*, *Geschich. der Logik* 1. S. 643 ff. und S. 261 ff. О перипатетической философии у сирийцев говорит Ренан. *Par.*, 1852.

Первая часть

Арабская философия

Предварительные замечания

1. Научная деятельность арабов направилась, естественно, прежде всего на толкование Корана и изложенных в нем учений. Создавшаяся при этом теология была первоначально по преимуществу критической, но скоро возникли богословские споры, образовались секты, и вследствие этого теология не замедлила принять определенный догматический характер. Учителя теологии назывались *мотекаллеминами* (Motekallemīn) – учителями келама (Kelām), слова, веры, данной в откровении. От них отделились впоследствии *мотазилиты* (Motazalīn), которые не признавали требуемой мотекаллеминами безусловной веры в Коран и взяли более рационалистическое направление.

2. Но со времени господства Аббасидов (750 г.) нашла доступ к арабам и аристотелевская философия, особенно при калифе аль-Мамуне (813–833 г.). Это знакомство арабов с произведениями Аристотеля происходило через посредство сирийских христиан. Сирийские христиане служили у арабов в качестве врачей; они перевели сначала медицинские сочинения, но скоро перешли и к философской литературе, а так как аристотелевская философия с ее преобладающей натуралистической тенденцией была особенно сродни медицинской науке, то к ней-то именно и обратились переводчики. Первоначально они переводили аристотелевские сочинения на сирийский язык, и уж потом – на арабский. Благодаря этому обстоятельству философия Аристотеля нашла приют у арабов в связи с медициной; впоследствии эта связь также сохранялась в большей или меньшей степени, выражаясь, между прочим, в том, что известнейшие арабские философы почти всегда были в то же время и знаменитыми врачами.

3. Сперва, по поручению аль-Мамуна, аристотелевские сочинения были переведены на арабский язык под руководством *Юданны ибн аль-Батрика*; затем позже, при Мотаваккеле, *Хунайном ибн Исхаком*, несторианином († 876), стоявшим во главе багдадской школы переводчиков; к этой школе принадлежали также его сын Исхак бен-Хонайн и племянник Гобейш аль-Азам. В X веке были сделаны новые переводы сирийскими христианами, из которых наиболее выдающимися являются несториане *Абу Башар Мата* и *Яхья ибн Ади* из Тагрита, а также *Иса ибн-Зара*. К ним надо еще причислить *Иоанна Мессуа*, ученого грека. При этом на арабский язык были переведены не только сочинения самого Аристотеля и многих древних аристотеликов (Александра Афродисийского, Темистия, неоплатонических комментаторов, каковы Порфирий и Аммоний, Гален), но также «Республика», «Тимей», «Законы» Платона, равным образом извлечения из неоплатоников, особенно из Прокла.

4. Переводчики естественно становились и толкователями, чтобы приблизить к пониманию арабов такие чуждые учения, какими должны были казаться им физика и философия греков. Но так как традиция греческой философии примыкала к господствовавшему у последних философов древности слиянию платонизма и аристотелизма, то благодаря этому через греко-сирийских переводчиков и толкователей аристотелевская философия и к арабам перешла в одежде неоплатонизма. Отсюда то явление, что первоначально арабские аристотелики вращались всецело в круге неоплатонических идей и лишь впоследствии, мало-помалу, эмансипировались от них и дошли до чистого понимания аристотелевской философии.

5. Таким образом, со времени господства Аббасидов, у арабов развилась рядом с теологией и собственная арабско-аристотелевская философия. Калифы покровительствовали ей, поощряли ее, устраивая библиотеки, основывая школы, из которых самой замечательной на

Востоке была школа багдадская. Эта ревность к культивированию философии передалась Омейядам и Морабетам в Испании, хотя расцвет ее здесь падает на более позднее время, чем на Востоке. Знаменитейшей школой в Испании была школа кордовская.

6. Но эта арабско-аристотелевская философия далеко не всегда согласовалась с учением Корана. Из дальнейшего будет видно, что в некоторых пунктах, как, например, в учении о вечности мира, о Промысле Божиим, она стояла в полном противоречии к учению Корана. Арабские аристотелики, конечно, сознавали это и старались, насколько было возможно, примирить свои доктрины с учением религии. При этом они шли двояким путем:

а) они допускали, что религия обладает истиной, но утверждали, что она облакает эту истину в образы, так как народу истина доступна только под покровом символов. Религия предназначена для народа, и только для него, потому что, кроме религии, он не имеет никакого иного источника познания. Задача же философии состоит в том, чтобы совлечь с истины символическую оболочку и посредством разума возвыситься до познания истины в ее совершенной чистоте. Философия не должна при этом посягать на самую религию, однако последняя не представляет нормы и правила познания для мудреца. Он повинует только голосу разума. Но именно в целях поддержания религии у народа философия должна ограничиться исключительно кругом мудрецов; для толпы она была бы ядом.

б) однако такой взгляд на отношения между религией и философией не казался им вполне удовлетворительным: ведь философы часто высказывали положения, стоявшие в прямом противоречии к учению Корана. Из этого затруднения они пытались выйти при помощи теории, согласно которой такие противоречащие Корану научные мнения обладают истинностью и получают оправдание с точки зрения разума и философии, но исключительно с этой точки зрения. С точки же зрения религии и веры они, конечно, были бы ложны. И сами арабские философы утверждали, что они проповедуют истину лишь для разума и философии, но, чтобы их взгляды были истинны с точки зрения религии и веры, на это они вовсе не претендовали; напротив, с точки зрения религии и веры, они отвергали свои собственные философемы как ложные и неправильные. Подобным разграничением, которое мы находим как у Авиценны, так и у Аверроэса, противоречие между разумом и религией возводилось в принцип, но лишь с целью защитить философию от притязаний Корана.

7. Этим не могли, конечно, удовлетвориться мотекаллемины как апологеты Корана. Аристотелики являлись в их глазах еретиками; они рассматривались и трактовались поэтому как одна из еретических сект в лоне ислама. Но именно эта-то оппозиция аристотеликов ортодоксальному учению и заставила мотекаллеминов сойти с почвы простого толкования Корана и попытаться, с одной стороны, доказать рациональность его основных положений, особенно тех, с которыми стояли в противоречии философы, а с другой – доводами разума опровергнуть противные ему философемы. Таким образом, арабская догматика получила философский характер и превратилась в своего рода религиозную философию, которая играет не последнюю роль в истории арабской мысли.

8. Сообразно с этим общим обозрением арабской философии нам предстоит рассмотреть сначала *арабских аристотеликов*, собственно «философов», и уж потом познакомиться с создавшимися в противовес философии *религиозно-философскими теориями арабов*⁶. К этому мы присоединим мистическое направление, представленное Альгацелем.

⁶ Об арабской философии трактуют: *Moli*, al Scharestani (ум. 1153 г.). *Geschichte der relig. und philosoph. Seeten bei den Arabern*, deutsch von Haarbrücker, Halle 1850; *Abulfaragius* (в XIII в.). *Hist. dynast.*, Oxford 1663; *Huetius*, *De claris interpretibus*. Par. 1681, S. 123 sq.; *Renaudot*, *De barbaricis Aristotelis versionibus*, apud. Fabr. bibl. gr. t. 3, p. 294 sqq. ed. *Harles*; *Casiri*, *Bibliotheca Arabico-Hispanica*, Madrid 1760; *De Sacy*, *Mem. sur l'origine de la literature chez les Arabes*, Paris 1805; *Tholuck*, *De vi, quam Graeca philosophia in theologiam tum Muhamed., tum Judaeorum exercuerit*, Hamb. 1835; *Wustenfild*, *Die Akademie der Araber und ihre Lelirer*, Gött. 1837, и *Die Geschichte der arabischen Aerzte*, Gött. 1840; *Aug. Schmolders*, *Documenta phil. arab.*, Bonn 1836; и *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*, Par. 1842; *Flügel*, *De arab. graec. scriptorum interpretibus*, Meissen 1841; *J.G. Wernich*, *De auct. graec. versionibus et commentariis syr., arab., armeniac, et persicis*, Lips. 1842; *Ravaisson*, *Meni*, sur la

philos. (d'Aristote chez les Arabes, Par. 1844; v. *Hammer Purgstall*, Geschichte der arab. Literatur, Bd. 1 bis 7, AVion 1850—56; *Munk*, Mélanges de philos. juive et arabe, Par. 1859; *Dieterici*, Die Naturanschauung und Naturphil. der Araber im zehnten Jahrhundert, Berlin 1861; *Steiner*, Die Mutaziliten oder Freidenker im Islam, Loipz. 1865; *L. Dukes*, Philosophisches aus dem zehnten Jahrhundert, e in Boitrag zur Literaturgeschichte der Muhamedaner und Juden, Xakol, 1868; *Dieterici*, Die Philosophie der Araber im zehnten Jahrh., Leipz. [*De Boer*, Geschichte der Philosophie im Islam. Stuttgart. 1901. Статьи в Archiv f. Gesch. d. Philos.; *L. Stein*, Das erste Auftreten d. griechischen Philosophie unter d. Araber, 1904, VII, S. 553. Die Continuität d. griech. Philos. i. d. Gedankenwelt d. Araber, 1898, S. 412; 1899. 8. 379. *I. Pollak*, Entwicklung d. arab. u. jüdischen Philos. im Mittelalter, ibid. XVII, S. 196 u. 433. *Worms*, Die Lehre v. d. Anfanglosigkeit d. Welt bei d. mittelalt. arab. Philos. d. Orients u. ihre Behämplung durch d. arab. Theologen. (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters. III, 4.) *M. Horten*, Die philosophischen Probleme der speculativen Theologie im Islam. (Renaissance u. Philosophie. Beiträge zur Geschichte der Philosophie ed. *A. Diroff*, II. 3) Bonn, 1910. *Жузе*, Мутазилиты. Догматико-историческое исследование в области Ислама. Миссионерский противомусульманский сборник. Вып. XXII. Казань, 1899 г.]

1. Арабские аристотелики

а) На Востоке АльКинди, альФараби и Авиценна

1. Настоящим основателем арабско-аристотелевской философии является *аль-Кинди* из Басры у Персидского залива, живший в правление аль-Мамуна в первой половине IX века и умерший приблизительно в 870 году. Он был одинаково сведущ в философии, астрономии, математике и медицине и получил почетное прозвание «философа арабов». Его перу принадлежат комментарии к сочинениям Аристотеля и другие труды по вопросам метафизики. В основу своей астрологии он полагал идею всеобщей причинной связи, в силу которой всякая вещь, если только она продумана совершенно, позволяет, как в зеркале, познать в ней всю вселенную. Приверженцы Корана смотрели на него как на еретика⁷.

2. Еще большей известностью пользовался в X столетии *аль-Фараби*. Он родился в конце IX века в Балахе, в провинции Фараб, образование получил в Багдаде, а затем и сам выступил в роли учителя. Позже он переселился в Алеппо и Дамаск и примкнул к мистической секте *суфитов*, не оставляя, однако, своей философии († 950). Его сочинения состоят из кратких статей и очень близко подходят к греческо-неоплатоническим образцам. Два его произведения – *De scientiis* и *De intellectu et intellecto* — были изданы в 1638 г. в Париже на латинском языке. Шмёльдерс присоединяет к ним еще два другие: *Commentatio de rebus stadio Arist. philosophiae praemindis* и *Fontes quaestionum*.

3. К аль-Фараби примыкает, наконец, знаменитейший из арабских аристотеликов на Востоке, *Авиценна (Ибн-Сина)*. Он родился в 980 г. в Афсене, в провинции Бохара. Вследствие чрезвычайно раннего и быстрого развития он изучал в Багдаде философию и медицину с таким успехом, что уже на 21-м году писал собственные сочинения по вопросам философии и медицины. Впоследствии он работал в качестве учителя философии и медицины в Исфгани. Его моральный облик является далеко не в благоприятном свете. Он чрезмерно предавался вину и не чужд был чувственных эксцессов, что ускорило его смерть, последовавшую в 1037 г. Из сочинений его прежде всего следует назвать «*Логикю*», «*Физику*» и «*Метафизику*», затем более мелкие трактаты: «*De divisione scientiarum*», «*De definitis et quaesitis*», «*De Almahad*», «*De anima*», «*Aphorismata de anima*», и наконец знаменитый «*Canon medicinae*», который во врачебной науке считался образцовым и в течение столетий пользовался огромным авторитетом⁸.

4. Что касается отношения Авиценны к его предшественникам, то в своих научных взглядах он тесно примыкает к аль-Фараби, и если сравнить системы обоих мыслителей, то окажется, что в существенном между ними нет никакого различия. Чтобы избежать поэтому повторений, мы ограничимся здесь изложением основных мыслей научной системы Авиценны, причем в главнейших чертах вырисуеться и теория аль-Фараби.

5. В логике Авиценны необходимо особенно подчеркнуть положение *intellectus in formis agit universalitatem*. Это значит, что существенные основные формы вещей сами по себе ни единичны, ни всеобщы. Чтобы они стали тем или другим, необходима причина. Причиной их единичности служит материя; лишь постольку, поскольку они воплощаются в ней, они единичны.

⁷ Dr. Albino Nagy. Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qub bon Jshaq al-Kindi, zum ersten Male herausgegeben (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters B. 11. II. 5).

⁸ «Метафизика» была издана в Венеции уже в 1493, «Логика» (частью) и многие другие произведения под заглавием «*Avicenuae peripatet. philosophi ac medicorum facile primi opp.*» Ven, 1495. Об Авиценне см. *Haneberg*, Zur Erkenntnislehre des Avicenna und Alb. 31. (Sitzungsb. der bayr. Ak. d. Wiss. München, 1865, 1. Heft. 3) [Позднейшие издания и переводы Авиценны перечислены у Ueberweg-Heinze, Grundriss d. Philosophie, Th. II. S. 222–223. Из исследований о нем нужно назвать *Carra de Vaux*, Avicenne. Paris, 1900].

Напротив, причиной их универсальности является разум, ибо всеобщи они лишь постольку, поскольку мыслятся разумом без материи, в которой они действительно существуют, и относятся затем к отдельным вещам как *praedicabile de omnibus*.

6. Вот почему материя есть принцип множественности вещей в пределах одного и того же рода, а разум, напротив, является принципом универсального единства этих многих вещей в роду. Но так как следует различать двоякий разум – божественный и человеческий, из которых первый предшествует вещам, а второй за ними следует, то универсальное существует, во-первых, *ante rem* в божественном уме, как преобразующая мысль, затем, во-вторых, *in re*, поскольку его содержание составляет сущность или *quidditas* единичной вещи, и, наконец, в-третьих, *post rem* в человеческом рассудке, который абстрагирует его от отдельных вещей и мыслит в этой абстракции как *praedicabile de multis*.

7. В метафизике Авиценны (и аль-Фараби) бытие Бога доказывается следующим образом. Мир есть бытие сложное, и его существование поэтому не необходимо. Сам по себе он есть лишь нечто возможное, которое как таковое может существовать или не существовать. Если он существует, то необходимо предположить причину, которая давала бы бытие этому просто возможному. Но эта причина, в свою очередь, не может быть сама по себе лишь просто возможной, так как в этом случае она предполагала бы другую причину, дающую ей бытие, другая – третью и так далее; поэтому ряд причин должен или растянуться в бесконечность, или замкнуться в себе кругообразно, но и то и другое немислимо. Таким образом необходимо должна существовать первопричина мира. Эта необходимая причина и есть Бог.

8. Но если Бог – первая, необходимо существующая причина всякого бытия, то Он как таковая есть непременно совершенное, даже сверхсовершеннейшее существо; Он вечен, вседоволен, неизменен. Он есть мудрость, жизнь, благоразумие, могущество, воля; Он – высшая благодать, красота и совершенство. В самом Себе Он наслаждается высшим блаженством. Но какие бы свойства мы Ему ни приписывали, ни одно из них не отличается в каком-либо смысле от Его существа. В Боге нет никакой сложности. Он абсолютная простота. В Нем нет ничего, что не было бы Им Самим. Способность познания, познаваемое и самое познание в Нем – одно и то же.

9. Из принципов, положенных в основу доказательства бытия Божия, вытекает еще дальнейшее следствие. Так как мир существует не необходимо и, следовательно, его действительности логически предшествует возможность, то мы стоим перед альтернативой: возможность, предваряющая действительность, находится или в субъекте, или же нет. Если бы она не заключалась в субъекте, то была бы сама по себе субстанцией, чего быть не может. Таким образом необходимо принять первое допущение; необходимо допустить предсуществование субъекта, носящего в себе возможность возникновения мира. Таким носителем возможности является материя. Следовательно, материя, как субстрат возможности, есть предположение всякой действительности, но так как возможность вечна, то и материя должна рассматриваться в качестве вечной.

10. Из этих посылок вытекает и вечность мира. Ибо, во-первых, материя никогда не может быть действительной в качестве простой возможности, так как это противоречило бы ее понятию; она может быть действительной лишь в действительных вещах мира, в основе которых она лежит как возможность. А, во-вторых, причина и действие в отношении друг к другу являются соотносительными понятиями, и одна без другого существовать не может. Но Бог и мир относятся друг к другу как причина и действие, вследствие этого ни мир без Бога, ни Бог без мира немислимы, поэтому если Бог вечен, то и мир необходимо должен быть вечным.

11. Итак, Бог вечен из Себя и через Себя, напротив, мир вечен, потому что вечно обуславливается в своем бытии Богом. Бог вечен вне времени, мир, напротив, имеет вечную длительность. Но как мир не мог бы стать действительным без Бога, так и в своей действительности он не может пребывать без Бога. Будучи вызван к бытию, мир сохраняет это бытие не через себя,

но его дальнейшее пребывание существенно обуславливается поддерживающей божественной причинностью. Бог есть не преходящая, а перманентная причина бытия мира.

12. Если теперь поставить вопрос о посредстве, через которое Бог бывает причиной мира, то здесь прежде всего придется констатировать, что Богу отнюдь не может быть приписываема воля, посредством которой Он мог бы желать чего-либо, вне Его находящегося, для достижения определенной цели (*voluntas ad extra*). Ведь подобная воля предполагала бы, что Бог может стремиться к чему-либо, чем Он еще не обладает, и что Он только еще должен обрести. Но это противоречило бы бесконечному совершенству Бога.

А раз это так, то Бог может быть причиной вещей не чрез свою волю, а лишь чрез свое познание.

13. Бог есть абсолютная благодать, и как таковая первоисточник всякого блага и всякой гармонии. И поскольку Он познает Сам Себя как таковую абсолютную благодать и как первоисточник всякого добра, поскольку, вследствие этого именно познания, все, что за Ним следует, вся гармония бытия и вся система действительности, исходит из Него. Бог несомненно любит Себя как абсолютную благодать, но раз Он любит Себя, то любит и все проистекающее из Него, однако эта любовь следует за мышлением как за действующей причиной вещей, но не является сама действующей причиной.

14. Мы видим, что здесь Авиценна всецело примыкает к неоплатонизму, так как именно неоплатонизм выставил принцип, что появление из вечного первоисточника бытия всего того, что за ним следует, обуславливается и причиняется мышлением Божества о Себе Самом. Благодаря этому у Авиценны, как и у неоплатоников, божественная причинность мыслится главным образом в виде эманации, потому что если не воля, а мышление Бога есть источник всего, находящегося вне Бога, то все, происходящее от Бога, может быть лишь идеальной эманацией из божественного интеллекта. Так арабизм переходит в эманатизм.

15. Но как и каким образом все возникает от Бога? На этот вопрос Авиценна и аль-Фараби дают согласный ответ. Бог есть абсолютное единство и простота. Но из единства может, в свою очередь, проистекать непосредственно опять-таки лишь единство. *Ab uno non est nisi unum*. Происходящее непосредственно от Бога может, следовательно, быть только вторым единством. Множественность же вещей, как она дана в мире, имеет свое начало в Боге лишь посредственно. Таким образом, для объяснения происхождения мира из Бога следует принять нисходящий ряд эманаций; этот ряд, исходя из некоторого единства, переходит затем последовательно к множественности, пока не достигнет в величайшем отдалении от Бога и величайшей множественности вещей.

16. Ряд же этих эманаций конструируется следующим образом. Бог, познавая Самого Себя, этим актом познания производит из Себя второе единство, т. е. первую интеллигенцию. Хотя последняя сама по себе есть единство, однако она включает в себе и множественность, потому что в ней уже следует различать возможность и действительность: сама по себе она лишь возможна и только через первое единство становится действительной. И именно потому, что в ее единстве уже кроется множественность, она может, в свою очередь, стать основой дальнейшей множественности. В этой «первой интеллигенции» без труда узнается неоплатонический *vōvς*.

17. Бог порождает все чрез свое познание, и только чрез него. Подобный же закон управляет и дальнейшим развитием божественных эманаций. Первая интеллигенция познает, с одной стороны, Бога, из которого она проистекает, с другой – самое себя как в отношении своей актуальности, так и в отношении потенциальности. Поскольку она при этом познает Бога, из нее происходит, как следствие этого познания, вторая интеллигенция; поскольку она познает самое себя в своей актуальности, из нее возникает соответствующая второй интеллигенции мировая душа, а поскольку она, наконец, познает себя в своей потенциальности, постольку

результатом этого познания является соответствующая мировой душе высшая мировая сфера, жизнь и движение которой зависят от мировой души.

18. Подобно тому далее, как первая интеллигенция производит чрез свое познание вторую интеллигенцию, соответствующую последней душе и подчиненную этой душе мировую сферу, так эманурует из второй интеллигенции третья интеллигенция с принадлежащей ей душой и мировой сферой. Так все далее и далее распространяются последовательные эманации интеллигенций, душ и мировых сфер, нисходя, как по ступеням, по нижележащим планетным сферам и завершаясь всеобщим деятельным разумом, двигателем лунной сферы. И чем дальше отстоит эманация от первоисточника, тем несовершеннее и множественнее становятся ее члены.

19. Последним членом чисто духовной эманационной цепи служит, таким образом, деятельный разум. Он – непосредственная причина подлунного мира. Из него самого не истекает больше интеллигенций; но так как он познает сам себя в своей актуальности, то из него рождаются человеческие души и формы телесных вещей, а вследствие того, далее, что он познает себя со стороны своей потенциальности, он производит из себя материю мира элементов (Cf. Guilel. Paris. De universo, ps. 1. zol. 18, coi. 4, ed., Nuremb. 1440).

20. Таким образом, деятельный разум носит в себе все формы телесных вещей; из него они вливаются затем в произведенную им же материю; так возникают из материи и формы существующие индивиды подлунного мира элементов. Деятельный разум производит однако формы вещей не из себя одного; они сначала истекают от Бога в первую интеллигенцию, затем нисходят от нее чрез далее следующие интеллигенции вплоть до деятельного разума; но в конце концов именно из него возникают непосредственно те формы, которые в соединении с материей образуют единичные существа.

21. Но формы могут вливаться из деятельного разума в материю лишь при том условии, если материя уже заранее предрасположена к их восприятию. Это предрасположение осуществляется чрез рождение (*generatio*). Действие же рождения состоит не в том, что оно производит вполне законченное и совершенно однородное с порождающим существо, а в том, что оно лишь подготавливает, предрасполагает материю к восприятию существенной формы из деятельного разума, и только тогда, когда форма влилась из указанного источника в подготовленную таким образом материю, рожденное существо становится законченным.

22. Как от Бога, первоисточника всякого бытия, происходит вся мировая система, так в Нем же имеет она и свою последнюю цель. Бог есть первое, к чему должны быть направлены желания, и как таковое Он есть высшая конечная цель всех вещей. Этим и объясняется движение Вселенной. Все стремится к уподоблению с Богом: а это стремление к Богоуподоблению и есть как раз причина движения. Небесные сферы в своем вечном вращательном движении стремятся к уподоблению управляющим ими интеллигенциям, а через это – к Богоподобию; этого же стремятся достигнуть и вещи элементарного мира при помощи свойственных им движений и деятельности. Так оправдывается аристотелевское положение, что Бог движет лишь как «объект желаний».

23. Однако не следует думать, что, раз Бог – первоисточник и конечная цель всякого бытия, то и Его познание настолько всеобщее, что простирается даже на индивиды как таковые. В действительности этого не может быть. Если, рассуждает Авиценна, Богу приписать познание индивидуумов, подверженных рождению и разрушению, или если допустить, что Бог вообще познает случайное, то тем самым в божественное познание был бы внесен момент временности и изменчивости, что недопустимо. К тому же единичное воспринимается в своей единичности и случайное – в своей случайности лишь чрез посредство чувств; Богу же не свойственны ни чувственное познание, ни способность воображения.

24. Таким образом, объектом божественного познания является только всеобщее. Бог, как принцип всех вещей, познает лишь всеобщее, всеобщие формы и законы сущего. Част-

ное познает Он не в его обособленности, но лишь постольку, поскольку оно содержится, как в своей основе, во всеобщем. На это, пожалуй, можно возразить, что ведь таким образом ограничивается божественное познание; но подобное возражение не имеет под собой почвы; в самом деле, признания объектом божественного мышления всеобщих основ вполне достаточно, чтобы удержать познание Бога на всей высоте совершенства, дальнейшее же его расширение привело бы, как мы уже и видели, как раз к обратному – к тому, что оно потеряло бы в своем совершенстве.

25. В связи с ограничением божественного познания сферой всеобщего стоит и другое положение: божественное Провидение равным образом простирается лишь на всеобщее, на всеобщие сущности и законы действительного, но оно не касается индивидуального и случайного как такового. Лишь постольку индивидуальное подчинено необходимым законам течения мировой жизни, можно сказать, что оно включается в круг божественного Провидения. Попечения же Бога об отдельных существах, Его руководства, на пути достижения ими цели своего бытия, допустить нельзя.

26. Человеческую душу Авиценна понимает вместе с Аристотелем как существенную форму тела. Далее он полагает различие между силами души, которые связаны с телом и им обусловлены, и интеллектом, в котором видит силу, возвышающуюся над телесным организмом и поэтому действующую без органа. Доказательства в пользу сверхорганического, нематериального характера интеллекта он заимствует у Аристотеля. Затем отсюда выводится заключение, что душа, имея не зависимую от тела, нематериальную силу и деятельность, должна иметь и бытие нематериальное, не зависимое от организма.

27. Что касается в частности разума, то, допустив предварительно различие между разумом возможным и деятельным, Авиценна приписывает индивидуальной душе лишь возможный разум, как ее основную силу. Деятельный же разум, по его мнению, напротив, есть отделенный от индивидуальной души, в себе сущий принцип. Как таковой, он всеобщ и един во всех людях. Спрашивается, что же надо мыслить под этим единым, всеобщим, деятельным разумом? Ответ ясен: он есть не что иное, как тот всеобщий деятельный разум, который замыкает снизу цепь мировых интеллигенций и из которого формы вливаются в материю.

28. Соответственно этому и процесс человеческого познания должен быть понимаем по аналогии с процессом возникновения вещей в элементарном мире. Потенциальный разум можно сравнить с материей. В него деятельный разум влагает в качестве форм познания те самые формы, которые в материи осуществляются как формы бытия, и таким образом возводит его от потенциальности к актуальности познания. Результатом этого процесса является *intellectus in actu* или *in effectu* — действительное познание. Следовательно, то, что мы называем познавательной деятельностью, есть обращение потенциального разума к деятельному, чтобы получить от него умопостигаемый образ (*species*) вещи, на которую направлено познание.

29. Но для этого необходимо приготовление или предрасположение, которое осуществляется при помощи чувственного представления (*phantasma*). Как материя при зарождении должна быть предрасположена естественными факторами к восприятию формы из деятельного разума, так и потенциальный разум должен быть подготовлен чувственным представлением к тому, чтобы получить от деятельного разума умопостигаемый образ (*species*), соответствующий этому представлению.

30. Здесь опять следует различать между *intellectus infusus* и *intellectus adeptus*. Не всякое интеллектуальное познание приобретается на почве и под условием чувственного представления; есть истины, которые непосредственно и без подготовки вливаются из активного разума в душу, так как они сами являются условием всего остального познания, вырабатываемого на основе чувственного опыта, путем умозаключения. Это – высшие основоположения разума. Они называются *intellectus infusus*, а остальные познания, приобретаемые нами на почве этих принципов, при посредстве чувственного представления, носят название *intellectus adeptus*.

31. Однако в понятие «приобретенного разума» не следует впадать той мысли, что однажды усвоенные познания сохраняются в его недрах. Так называемой интеллективной памяти не существует, потому что память существенным образом связана с телесным органом. Значение образования и заучивания может состоять лишь в том, что, благодаря им, потенциальный разум делается все более и более способным обращаться каждое мгновение к активному разуму, чтобы получать от него умопостигаемые образы (*species*).

32. Такое понятие о способе человеческого познания влечет за собою тот вывод, что разум проникает во внутреннее содержание природы, потому что потенциальный интеллект черпает из активного как раз те формы, которые осуществлены в природе и составляют сущность вещей. Вот почему с полным правом можно сказать, что *intellectum in actu* по своему бытию есть то же самое, что *intellectus in actu*, и что, познавая, разум, в сущности, не познает ничего такого, что находилось бы вне его, но всегда познает только самого себя, свое собственное содержание.

33. Кроме этого обыкновенного естественного способа познания Авиценна признает еще высшее мистическое познание. Так как душа стоит в непосредственном общении с всеуправляющим активным разумом, то может случиться, что из последнего в душу проникают знания совершенно особым образом, помимо обычных способов мышления. Такие знания обязаны своим происхождением необычайному озарению со стороны активного разума и имеют поэтому не рациональную, а мистическую природу.

34. На таком мистическом познании покоится пророчество. Пророческое познание развивается в обратном порядке по сравнению с обычным интеллектуальным познанием. В то время как последнее движется от чувственных образов фантазии к умопостигаемому, первое, напротив, начинается с умопостигаемого, изливающегося в душу без помощи чувств, и переходит затем чрез воображение к чувственным образам, чтобы облечь в них умопостигаемые истины и приспособить их таким образом к пониманию народа.

35. Мистическое познание есть наивысшая ступень, какой вообще в состоянии достигнуть человек. Оно приносит с собою наивысшее блаженство. Но оно доступно человеку лишь в том случае, если душа его подготовлена к этому морально чистой и святой жизнью. Мистическое озарение, исходящее от деятельного разума, требует достойного, чистого, вместилища для восприятия его откровений. Если же это условие дано, то чрез посредство активного разума душа не только может возвыситься до необычайного познания, но может получить даже способность необычайной деятельности. В этом случае пророк становится в то же время и чудотворцем.

36. Авиценна твердо стоит за бессмертие души и в доказательство ссылается на ее нематериальность. Напротив, в воскресение тел, как о нем учит Коран, следует, по его мнению, верить лишь с точки зрения религии; но философски это положение ложно. С философской точки зрения оно может быть понимаемо только в смысле образного выражения идеи бессмертия души; этим способом выражения должен пользоваться пророк, чтобы приспособить к пониманию народа учение о бессмертии души.

в) В Испании Авампас, Аверроэс и Абубацер

1. В Испании расцвет арабской философии наступил позже, чем на Востоке. Хотя говорят, что уже при Омейядах, особенно при Хакеме II в X веке, в Испании появились знаменитые философы, но об их учении мы ничего не знаем; не упоминают о нем и позднейшие арабские философы Испании. Лишь после того как в конце XI века Морабеты овладели Испанией, в начале XII столетия появляется философ, часто упоминаемый христианскими схоластиками. Это – Авампас.

2. Авемпас (Ибн-Баджи) родился в Сарагосе и известен как врач, поэт и философ. Он жил при дворе Морабетов и в 1138 году был отравлен своими соперниками. Им были написаны мелкие (большую частью утерянные) трактаты, из которых Мунк (*Melanges etc.*, с. 386) называет следующие: «*Логические трактаты*», сочинение «*О душе*», «*Руководство отшельника (Régime da solitaire)*», «*О связи интеллекта с человеком*» и «*Прощальное письмо (Epistola expeditionis)*».

3. Сочинение «*Руководство отшельника*», главное содержание которого сообщает Мунк, трактует о постепенном восхождении души от инстинктивной деятельности, которую она разделяет с животными, через последовательное освобождение от материальности и потенциальности к познанию отделенных форм, в чем Авемпас видит блаженство человека. Полагают, что *intellectus materialis* Авемпас отождествлял с *virtus imaginativa*.

4. Несравненно большее значение, чем Авемпас, имеет Аверроэс (Ибн-Рушд).

Он родился в 1126 году в Кордове, где его отец был главным судьей и верховным священником. Сначала Аверроэс изучал теологию и юриспруденцию, потом медицину, математику и философию. После смерти отца он занял как его почетное положение, так и все его должности. Посвящая так много времени своей политической карьере, он не оставлял научных занятий и написал в Севилье большую часть своих сочинений, доставивших ему известность у потомков. Уже в преклонном возрасте он получил от калифа Юсуфа аль-Мансура назначение на пост наместника Испании, но вскоре затем был обвинен за философское еретичество как атеист и человек, не уважающий религий, отлучен от мечети и изгнан. Впоследствии он снова был восстановлен в своих правах и, приглашенный в Марокко в качестве лейб-медика, умер там в 1198 г.

5. Аверроэс особенно прославился своими комментариями к сочинениям Аристотеля, которые доставили ему прозвание *Комментатор*. Многие из аристотелевских произведений он комментировал трижды: в виде кратких парафраз, в виде комментариев среднего объема и, наконец, в виде (составленных позже) обстоятельных комментариев.

В этом тройном виде и сохранились комментарии к «*Analyt. post.*», «*Физике*», к сочинению «*De coelo*» и к книгам «*De anima*» и «*Метафизике*». К прочему сохранились лишь мелкие парафразы и комментарии. «Греческих оригиналов аристотелевских сочинений Аверроэс не знал: он не понимал ни греческого, ни сирского языка. Там, где арабские переводы были неясны или неверны, он мог отгадывать истинную мысль Аристотеля, лишь исходя из общего смысла его учения».

6. Кроме комментариев, Аверроэсу принадлежат и другие сочинения, из которых наиболее важны следующие. а) «*Tehafot al Tehafot (Destructio destructionis)*», *критика альгацелевского «Опровержения философов», о котором речь будет позже*; б) «*Quaesita in libros logicae Aristotelis*»; в) «*Трактаты по физике*» (о проблемах аристотелевской физики); д) «*Epistola de connexione intellectus abitraci cum homine*»; е) «*De animae beatitudine*», ф) «*De intellectu possibili vel materiali*» (сохранилось только в еврейском переводе); г) «*О согласии религии с философией*» (также на еврейском яз.); и) «*Об истинном смысле религиозных догм, или Пути для доказательства их*» и т. д.⁹

7. Аверроэс был преисполнен величайшего удивления и уважения, доходившего почти до обоготворения, к Аристотелю и его философии. Он полагал, что изречения Аристотеля из

⁹ Философские сочинения Аверроэса сначала были напечатаны на латинском языке в 1472 г., а затем печатались очень часто, большей частью с аристотелевскими произведениями. Специально об Аверроэсе говорят *Leberecht* (*Magazin für die Lit. des Auslandes*, 1842. Nr. 79, ff.); *E. Renan*, *Averroes et l'Averroïsme*, Par., 1852. Русский перевод в собрании сочинений Ренана под редакцией Михайлова, 1902 г. Т. III. *Munk*, *Dict.* III, p. 157 ff; и *Melanges*, p. 418 ff. [*G.M. Manser*, *Das Verhältniss von Glauben und Wissen bei Averroë (Jahrbuch f. Philosophie und speculat. Theologie 1910, XXIV, 398–408; XXV, 596–612)*]. *L. Gauthier*. *La théorie d'ibn Rochd (Averroes) sur les rapports de la religion et de la philosophie (Publication de l'école des lettres d'Alger, T. XLI) Paris, 1909.*

всех, дошедших до арабов от древних философов, самые ясные и самые достоверные; в своем мышлении Аристотель пошел так далеко, как только мог когда-либо пойти человек, и должен быть рассматриваем поэтому как единственный руководитель в философских исследованиях. Его учение для Аверроэса – образец высшей мудрости, его разум – предельная граница человеческой мощи; он дан человечеству самим Провидением, чтобы показать на примере, каково наивысшее человеческое совершенство. В его сочинениях нельзя указать заблуждений.

8. Сообразно с этим и в своем собственном учении Аверроэс всюду тесно примыкает к Аристотелю. Но способ понимания и толкования аристотелевской логики, физики и метафизики у него в общем и целом довольно близок к толкованию Авиценны. Только в психологии заметно значительное расхождение обоих философов. Чтобы избежать повторения, мы не будем больше касаться тех пунктов, в которых Аверроэс сходится с Авиценной, как напр., учения о вечности мира, об интеллигенциях, стоящих между миром и Богом, и т. п.; мы отметим только то, в чем Аверроэс уклоняется от Авиценны.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.