



ДВОЙНАЯ ИСТИНА [двойственная истина, «двух истин» теория], термин, служащий для обозначения возникшего в средние века учения об одновременной истинности или





взаимной независимости ряда положений философии и богословия, которые вступают в видимое противоречие друг с другом.

Основной предпосылкой возникновения средневек. концепций, традиционно объединяемых под общим наименованием «теория двойной истины», являются особые взаимоотношения между философией и теологией, сложившиеся в исламском и христ. мире к XI–XII вв., когда значительное число философски настроенных мыслителей столкнулось с необходимостью согласовывать почерпнутые из античной философии идеи с теологическими истинами тех религий, приверженцами к-рых они являлись. Взаимопроникновение философии и религии имело место с самого зарождения философии в античной Греции, однако в отличие от христианства и ислама традиц. греч. религия никогда не была строго догматизирована, являясь скорее свободным народным и жреческим творчеством, чем твердо установленным компендиумом обязательных для приверженца данной религ. системы положений. Подобная «неопределенность» религ. взглядов служила тому, что они могли легко интерпретироваться и встраиваться в любую философскую систему, являясь не более чем иллюстрациями к ее содержанию (см., напр., использование сюжетов греч. религии в диалогах Платона). Очевидно, что столкновение религии и философии в рамках подобной структуры их взаимоотношений невозможно.

Д. и. и теология иудаизма. Иудаизм первым столкнулся с идеями античной философии, однако менее всего подпал под ее влияние. Последний факт объясняется тем, что иудейская религия в своей классической послехрамовой форме является наиболее ритуализированной и менее всего заинтересованной в теоретическом дискурсе и свободном философском исследовании системой религ. воззрений, вслед. чего ее отношение к классической античной философии было довольно сдержанным.

Примером ранней рецепции античной философии является учение Филона Александрийского (I в.), попытавшегося совместить положения библейского откровения с концепциями греческих философов (прежде всего Платона и пифагорейцев). Его подход к вопросу о способе со-

вмещения теологических истин и философских построений опирается на идею интерпретации и истолкования — библейское положение, не согласующееся с учением греч. философов, должно быть лишено буквального смысла и интерпретировано на языке философии (см., напр.: *Philo. De orif.* 13, 14, 52, 58, 73 etc.). Подобное решение оказалось неприемлемым для ортодоксальных иудейских теологов, всегда бывших сторонниками как можно более буквального, а отнюдь не аллегорического толкования Торы, подчиняющего богооткровенное знание учению философов. Несмотря на это, сама идея многократной интерпретации священного текста как способа его согласования с теми или иными внешними для него взглядами и построениями оказалась весьма продуктивной и получила значительное развитие, став одним из составных элементов теории Д. и.

Саадия бен Йосиф Гаон (IX–X вв.), именуемый за проявленный им интерес к философским построениям Платона и *Аристотеля* «первый еврейский философ», считал, что разум является лишь одним из инструментов для толкования Торы, хотя и важным, но не обладающим предельной значимостью. Объяснять стих Торы, согласно Саадии Гаону, следует в соответствии с очевидностью (т. е. с наблюдением), или в соответствии с разумом, или с др. стихом, или с традицией (подробнее см.: *Dobbs-Weinstein.* 2004). Философское рассуждение является здесь лишь орудием, помогающим человеку в постижении истины, но не носителем самой истины, а потому иудаистическая философия говорит не о Д. и., но о единственной истине Откровения, к-рая принципиально не может вступать в противоречие с результатами деятельности разума, поскольку правильное рассуждение не может противоречить правильно понятому Откровению. Хотя некоторые совр. исследователи иудейской философии называют эту концепцию «теория двойной истины» (М. Левинов, Г. Вольфсон), однако, поскольку возможность неснимаемого противоречия между философией и теологией заведомо исключается, речь здесь идет об одной истине, к к-рой приводят 2 пути — путь откровения и путь интерпретирующего и углубляющего его философского рассуждения.

Д. и. и патристическое богословие. С т. зр. отцов Церкви, античная философия была не более чем удобным инструментом для выражения библейских истин, ни о какой «проверке» к-рых методами философии речь не шла. Философия либо отвергалась как «пустое обольщение» (ср.: Кол. 2. 8), либо служила источником терминов и способов рассуждения, являясь не целостной системой мировоззрения, но удобным языком для межкультурного общения, катехизаторской проповеди и обучения. При этом философские идеи, вступающие в противоречие с верой, были отвергнуты как «измышления», не находящие себе места в полноте богооткровенной истины, явленной жизнью и учением Христа. По словам *Тертуллиана*, «философы только стремятся к истине, христиане же владеют ею» (*Tertull. Ad nat.* I 4). Если философам в своем поиске и случается натолкнуться на истину, она оказывается у них «захлестнутой наводнением разнообразных доводов» (*Ibid.* II 2), для христиан же «нет нужды в поисках истины после Евангелия» (*Idem. De praescript. haer.* 7). Даже один из наиболее благосклонных к греч. философии церковных писателей, *Климент Александрийский*, не признавал автономной философской истины: «Существует лишь одна истина (и при этом имеется множество ложных отклонений от нее), философские же школы... делят истину на части, каждая хвастаясь своей частью, как будто бы владеют целым» (*Strom.* I 13. 57). Философские учения содержат истину лишь настолько, насколько они есть «отпадения от истины» (*Ibidem*), тогда как христианство обладает полнотой истины, поскольку «Истина — это Сам Господь» (*Ibid.* I 5. 32). Блж. *Августин* заявлял, что истина вообще не является самостоятельным свойством человеческого мышления или высказывания, но есть проливающийся в ум человека божественный Свет, и потому, обращаясь к человеку, восклицал: «Что бы ты не сказал истинного, ничто не может быть твоим собственным, утверждаемым тобой, но все это принадлежит озаряющей и просвещающей Истине. Ведь если тебя лишит этого Света, ты очутишься в своем мраке и не сможешь сказать ничего, кроме лжи» (*Aug. Serm.* 166. 3 // PL. 38. Col. 908). В рамках такой строго религ. парадигмы





не находится места для теории Д. и в любых ее модификациях, что обусловливается признанием того, что Бог как Творец мира есть единственное основание его истинности, к-рая вполне в аристотелианских традициях оказывается здесь обратимой с бытием. Весь мир есть проявление божественной истины, постигаемой человеком в зависимости от его близости к Богу; при этом предельная истина о мире и его смысле заключается в божественном откровении человеку, к-рое исторически может иметь многообразные формы (пророчества, чудеса, Свящ. Писание и т. д.). Смысл этого откровения — приведение человека к спасению, что позволяет св. отцам провести крайне важное деление внутри понятия истины, формулируемое свт. *Василием Великим* так: «Мы обнаружили два значения [слова] истина. Одно — постижение того, что ведет к блаженной жизни, другое — верное знание чего бы то ни было относящегося к этой жизни» (*Basil. Magn. Hom. in Ps. 14. 3 // PG. 29. Col. 256*). Знание вещей этого мира относительно и необязательно для человека, а истина о них открывается ему настолько, насколько он продвигается в деятельном и опытным познании др. истины — истины спасения.

Согласно свт. *Григорию Паламе*, к-рый в полемике с *Варлаамом Каллабрийским* разработал собственное учение о соотношении богословия и философии, для христианина неприемлема заявляемая Варлаамом позиция «единства истины» (к-рая на деле оказывается лишь маскировкой учения о Д. и., поскольку уравнивает истины богословия и философии, заведомо несовместимые), формулируемая им т. о.: «Боговдохновенное писание с его премудростью и философия внешних наук направлены на одну цель и достигают одного: обнаружения истины, ведь истина одна во всем (μία διὰ πάντων ἀλήθεια)... к истине, данной от Бога апостолам, ведут и философские науки» (цит. по: *Greg. Pal. Triad. II 1. 5*). Возражая Варлааму, свт. Григорий акцентирует внимание на том, что «истина внешней науки» всегда «сомнительна и смешана с ложью» (*Ibidem*). В полном соответствии с христ. пониманием истины свт. Григорий отказывается видеть в ней лишь некое свойство человеческих суждений о мире, указывая на то, что истина должна приводить человека

к спасению, и в этом смысле «истина мудрости божественного Писания» является «обязательной, полезной и спасительной для нас», тогда как «истина внешней мудрости и не обязательна, и не спасительна» (*Ibidem*). Подобное переосмысление понятия истины приводит свт. Григория к закономерному выводу: «Существует двойной вид истины (διπλοὺν εἶναι τὸ εἶδος τῆς ἀληθείας): одна истина есть цель боговдохновенного учения, другую... ищет и никогда не находит внешняя философия» (*Ibidem*). Святитель ясно говорит о «двух разных путях», к-рыми невозможно прийти к «одной и той же истине», т. е. истине божественного откровения. Своим учением о Д. и. он подчеркивал ключевое для правосл. богословия положение: философия вполне может быть истинной, пока она занимается отдельными вопросами устройства мироздания, подчиняя себя в их исследовании вере, однако как только она пытается распространить власть своих принципов на область богопознания, став выше веры и признав себя последним судьей в данных вопросах, она тут же оказывается ложной. Поэтому философия истинна лишь «в каком-то смысле» (*Ibidem*). Истинным философом, согласно свт. Григорию, может считаться лишь человек, «исследующий и исполняющий Божию волю», поскольку только у него «мысль действительна, а действие осмысленно» (*Ibid. II 1. 9*). Для свт. Григория действительно существует Д. и. богословия и философии, причем 2 истины вступают в жесточайшее противоречие друг с другом, однако подлинной истиной является лишь истина богооткровенная, постигаемая человеком по мере его соединения с Богом, тогда как др. «истина» — ложь, незаконно узурпировавшая имя истины.

Д. и. в теологии и философии арабских мыслителей. Первые попытки совмещения философских взглядов Аристотеля с основоположениями теологии ислама были предприняты в сочинениях аль-*Фараби* (ок. 870–950/1) и *Ибн Сины* (980–1037; латиниз. Авиценна). Для ислама одним из важных богословских положений является понятие о Боге как о Творце мира и о мире как о творении Божиим, имеющем начало и конец. В попытке совместить учение Корана и учение «Физики» Аристотеля с помощью интер-

претации священного текста в философских категориях Ибн Сина выстроил свое учение о вечности мира, к-рое является развитием и переосмыслением учения Аристотеля (см.: *Arist. Phys. VIII*): по мнению Ибн Сины, идея вечности мира не противоречит идее его тварности — мир является одновременно и вечным и тварным. «Сотворение заключается в том, что из одной вещи без посредства какого-либо орудия, материи и времени вытекает бытие другой, связанной только с ней» (*Ибн Сина. 1980. С. 336*). Процесс сотворения находится «выше возникновения во времени» (Там же), поскольку категория времени никоим образом не может быть к нему приложена, — в этом смысле мир как единое целое, не имея ни начала, ни конца, «вечен». В отличие от традиц. богословского понимания творения описываемый Ибн Синой процесс творения мира не является сознательным или волевым действием Бога, речь здесь идет не о происхождении чего-то из ничего, но скорее об эволюции возможного сущего из необходимого бытия (Бога), которая необходима (т. е. не зависит от воли Бога), постоянна и поступательна. Из этого следует, что Бог имеет исключительно логический приоритет над миром, будучи основанием и необходимой причиной его существования. Существование Бога необходимо для существования мира, но и существование мира необходимо для существования Бога, несмотря на то что мир всего лишь одна из бесконечного числа возможностей Бога (*Saeed Sheikh. 1982. P. 83–84*). Вполне очевидно, что у Ибн Сины речь идет здесь лишь об истине философии, но не о совместном и равноправном существовании истин философии и теологии.

Абу Хамид аль-*Газали* (1058–1111), критикуя в числе др. философских концепций учение Ибн Сины о вечности мира, в собственных построениях четко проводил идею творения мира Богом в определенный момент времени, обращая при этом внимание на то, что познание человеком божественных тайн всегда остается ограниченным и предположительным, однако преподаваемое в Писании учение о них не следует подвергать сомнению вслед. собственной неспособности понять его. Аль-Газали отвергал попытки Ибн Сины привести к согласию философскую истину





и богословскую истину посредством философской интерпретации священных текстов. По его мнению, ошибка философов состоит в том, что они выбирают лишь подходящие для системы их взглядов стихи Корана, игнорируя единство и взаимосвязь всего содержимого. Основание заблуждений философов аль-Газали видел в том, что в поисках объяснений всего они слишком привязаны к схеме «причина — следствие», не видя, что это лишь умозрительная конструкция, истинность которой основывается на опыте, но не может определять весь опыт, в котором при непредвзятом подходе легко фиксируются явления, выходящие за рамки естественного порядка вещей.

Рассматривая вопрос о способе согласования философских и теологических истин, аль-Газали разрабатывал собственный метод подобного согласования, который может быть выражен в формуле: «Не следует отвергать религиозную истину, пока не будет доказано, что принятие ее включает в себе логическое противоречие и невозможность; не следует принимать философскую истину, пока не будет доказано, что ее отвержение включает в себе логическое противоречие и невозможность». Т. о., приоритет отдается религ. истинам, они по умолчанию должны приниматься, а не отвергаться. Согласно аль-Газали, истины религии являются позитивными фактами, поскольку они основаны на реальном опыте, который невозможно отрицать. Истины философии не факты, а лишь произвольное обобщение фактов, полученных частными науками. Философии как таковой принадлежит только логика и методология, которая сама по себе не является ни ложной, ни истинной, будучи простым инструментарием.

Ибн Сина и аль-Газали лишь косвенно затрагивали вопрос о соотношении истин религии и философии: ни у первого, ни у второго не обнаруживается учение о Д. и. Для Ибн Сины истинными являются общие метафизические положения и принципы, служащие основанием любого научного доказательства; для аль-Газали не существует философской истины, тогда как истина теологии оказывается несомненной и неопровержимой.

Теория Д. и. традиционно связывается с именем *Ибн Рушда* (1126–1198; латиниз. Аверроэс), изложе-

нию вопроса о соотношении религии и философии он посвятил трактат «*Faṣl al-Maqāl*» (Решающее рассуждение; в переводах на европ. языки имеет название «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией»). Основные вопросы, которые ставятся и решаются в этом трактате, таковы: действительно ли необходимо отвергать всякое значение рациональных доводов и философских исследований (*al-ḥikmah*), как только они вступают в соприкосновение (*al-it-tāʿāl*) с религ. законом (*al-sharīʿah*); насколько вообще возможно и необходимо такое пересечение? В связи с решением этих вопросов Ибн Рушд рассматривал понятия истины (*al-ḥaqq*), к которой приводят 2 пути — путь покорности религ. закону и путь исследования мира рациональными средствами. Что касается 2-го пути, то в отличие от аль-Газали Ибн Рушд считал, что философское исследование мира не есть нечто противоречащее предписаниям религ. закона, но, напротив, является одной из заповедей Корана и потому есть прямая обязанность всякого приверженца ислама, способного к такому исследованию (*Hourani*. 1976. P. 45). Философская аргументация имеет особую важность в сравнении с др. видами аргументации (диалектической и риторической — здесь Ибн Рушд следует Аристотелю), поскольку нацелена не просто на достижение субъективного согласия тех, к кому она обращена, а на объективную демонстрацию истинных заключений на основании истинных посылок, а значит, наиболее приспособлена к получению и передаче истинного знания о мире и Боге. Философские поиски истины не могут быть обязательным элементом религ. жизни мусульманина, однако для желающих достичь «истинного познания Бога» они так же необходимы, как неповрежденность в области веры и праведность в области нравов (*Ibid*. P. 48). В этом смысле занятия философией могут считаться определенным признаком религ. совершенства, доступного немногим. Однако они не являются самоцелью, поскольку подчинены высшей цели — приводить человека к согласию с истинами религии как в практическом аспекте повседневной жизни, так и в теоретическом аспекте мировоззрения и знания о Боге. К подобному согласию приводит не только

философия — в конечном счете лишь от личных особенностей человека зависит, какой способ убеждения и аргументации окажется для него наиболее убедительным. Из 3 путей убеждения в истинности положений религии лишь путь философского доказательства, согласно Ибн Рушду, является направленным на достижение истины и связанным с ней, тогда как на др. путях аргументации истина является чем-то дополняющим для личной убежденности человека, приводящей его к согласию с положениями религии. Любой путь аргументации способен указать человеку на истину, однако лишь философское рассуждение неизбежно приводит к истине. Основанием богословской истины является тот или иной священный текст, однако, как всякий текст, он нуждается в интерпретации. Теологи не могут обосновать необходимость выбора определенных интерпретаций из громадного числа возможных; тогда как философ, по мнению Ибн Рушда, легко указывает истинную интерпретацию, поскольку исходит из истинных метафизических предпосылок, из которых с помощью логики может получать истинные заключения (*Ibid*. P. 51). Именно в свете вопроса об интерпретации текстов Ибн Рушд решал проблему противоречия между истинами философии и теологии. Это противоречие возникает тогда, когда тексты, нуждающиеся в аллегорическом толковании, понимаются в букв. смысле, т. е. по сути дела понимаются неверно. Между истинной религией и истинной философией не может быть противоречия: «Поскольку религия истинна и побуждает к занятиям [философией], которые приводят к познанию истины, мы, мусульманская община, со всей определенностью знаем, что [философские] рассуждения не приводят к [заключениям], противоречащим тому, чему научило нас Писание; ведь истина не противоречит истине, но согласуется с нею и свидетельствует о ней» (*Averroes*. 1959. P. 7; ср.: *Hourani*. 1976. P. 50). Эти слова Ибн Рушда, центральные для трактата «*Faṣl al-Maqāl*», ясно показывают, что он отвергал всякую возможность конфликта между истиной, получаемой в результате верного силлогистического доказательства, и истиной, содержащейся в верно понятом священном тексте. Ибн Рушд предлагал не теорию Д. и.





и тем более не учение о 2 противоречивых истинах, но обоснование того, что существует лишь одна истина, в отношении к-рой религ. закон и философия пребывают в полном согласии, — т. о., понятие Д. и. может быть применено к учению Ибн Рушда лишь в том смысле, что существуют разные пути, служащие для достижения одной истины (Taylor. 2000. P. 5–6). Причем, допуская решение одних и тех же вопросов как в рамках теологии, так и в рамках философии, Ибн Рушд признавал приоритет философского пути к истине как гарантирующего наиболее ясное и отчетливое ее постижение (Ibid. P. 10). Не философская истина должна переосмысляться и перерабатываться, чтобы стать согласной с положениями догматики, но богословская истина священного текста должна быть приспособлена к содержанию метафизических концепций. Согласно Ибн Рушду, не может быть никакой Д. и., поскольку есть лишь одна истина — истина философии. Подобная позиция Ибн Рушда оказалась неприемлемой для теологов, к-рые справедливо увидели в ней не постулируемое «согласие веры и разума», а подчинение веры разуму. В рамках концепции единой истины Ибн Рушда противоречия между теологией и философией не снимаются, но лишь углубляются.

Если учение о Д. и. и может быть признано итогом араб. философии XII в., то лишь в смысле непрекращающегося стремления подчинить истину богословской истине и языку философии. С подобным стремлением пришлось вступить в борьбу и теологам лат. Запада, как только араб. тексты вошли в широкое обращение в европ. ун-тах.

Теория Д. и. в западной схоластике. Время появления на Западе переводов метафизических сочинений Аристотеля совпадает со временем открытия Парижского ун-та — нач. XII в. Несмотря на проявленную церковными администраторами и теологами осторожность, а также на многочисленные и неоднократные (напр., в 1210 и 1215 — Chartularium. 1889. P. 70, 78–79) запреты преподавать публично выглядящее опасным для веры содержание «Физики» и «Метафизики», учение Аристотеля стремительно распространялось в ученой среде. Более того, сами теологи вскоре почувствовали интерес к тому, чтобы приложить фило-

софские выводы Аристотеля к содержанию своего предмета. Это объясняется тем, что зап. богословию XII в. была присуща особого рода раздвоенность: с одной стороны, оно пыталось сохранить и укрепить унаследованное от св. отцов догматическое содержание христианства, с др. — его метод (строго логическое построение рассуждений, тяга к поиску разумных оснований догматов веры, ко все более изощренной систематизации и каталогизации вероучения) был целиком философским, основанным на логических работах Аристотеля, имевших широкое распространение. К времени столкновения теологии с метафизикой Аристотеля католич. теология была уже аристотелизированной по своему методу. Именно этим и обусловлена трудность адекватной оценки наследия Аристотеля, с которой столкнулась зап. богословская традиция: ее представители тщетно пытались бороться с Аристотелем, будучи сами внутренне аристотеликами.

Первым проявлением прямого столкновения положений философии и положений религии является документ, датированный 10 дек. 1270 г. и содержащий епископское осуждение 13 заблуждений, в аристотелевско-аверроистском характере к-рых нет сомнений (в частности, здесь упомянуты учение о единстве души, о ее смертности, об ограниченности Божественного познания и т. д.). Он содержит и тезис о вечности мира: «*Quod mundus est eternus*» (текст осуждения см.: Ibid. P. 486–487). Сам факт подобного осуждения красноречиво свидетельствует о весьма важном обстоятельстве: в 1270 г. на фак-те искусств в Париже сочинения Аверроэса были широко распространены, причем находились желающие отстаивать истинность их содержания, несмотря на прямое противоречие этого содержания истинам христ. веры. Документ не выполнил своей задачи: обсуждение обозначенных в нем идей не было прекращено, более того — они получили широкую огласку, приобретая все новых приверженцев. Папа Иоанн XXI направил Парижскому еп. Стефану Тампье послание, требуя положить конец подобному «свободомыслию». В результате работы специальной богословской комиссии, собранной Тампье, был выработан и обнародован 7 марта 1277 г. еще один документ, осуждавший 219

еретических тезисов (далеко не все из них были связаны с аверроизмом). Содержание преамбулы этого документа позволило исследователям считать, что в Парижском ун-те действительно существовала группа лиц, придерживавшихся теории Д. и. В самом документе не названо ни одного имени виновных, однако из его заглавия в одной из рукописей следует, что наиболее видными представителями этой группы были 2 парижских философа — *Бозэций Даккийский* и *Сигер Брабантский* (Ibid. P. 543; см. также: Dales. 1984. P. 169), поэтому с их именами традиционно связывается разработка зап. варианта теории Д. и. Впрочем, в самом тексте осуждения речь идет не о Д. и., но о «двух истинах», и утверждается, что нек-рые преподаватели фак-та искусств «говорят, что [отдельные положения] являются истинными согласно философии, но не истинными согласно католической вере, как будто бы существуют две противоположные истины (*due contrarie veritates*) и как будто бы помимо (*contra*) истины святого Писания есть истина в речениях проклятых язычников» (Chartularium. 1889. P. 543). Из этой цитаты очевидно, что осужденным лицам может быть вменен лишь первый тезис: «...нечто истинно согласно философии, но не истинно согласно католической вере», тогда как все, что следует далее, — вывод, сделанный богословской комиссией, справедливость которого может быть подвергнута сомнению. В связи с тем что в дошедших до наст. времени сочинениях философов, относимых к аверроистскому лагерю, отсутствует прямое упоминание о Д. и., основным для решения проблемы о действительном существовании теории Д. и. является вопрос о том, означает ли признание «парижскими аверроистами» автономии философской истины то, что она противопоставляется ими истине богословской, и насколько корректно на основании этого говорить о существовании 2 независимых истин, вступающих в противоречие. Данный вопрос в совр. историко-философской науке остается дискуссионным. Традиционная т. зр. Э. Ж. Ренана («Аверроэс и аверроизм»), позднее поддержанная П. Мандонне («Сигер Брабантский и латинский аверроизм XIII столетия»), четко выражена в словах последнего: «Никто не может





сомневаться в том, что наличие у аверроистов в целом и у Сигера в частности взаимоисключающих позиций в философии и вере является историческим фактом» (*Mandonnet*. 1908. Vol. 1. P. CLXXI). Эта т. зр. была принята издателем трактата Боэция Дакийского «О вечности мира» Г. Сайо и в дальнейшем получила широкое распространение в отечественной лит-ре (см.: *Шевкина*. 1972; *Быховский*. 1979; *Соколов*. 1979; *Аполонов*. 2001).

Одним из первых противников указанной позиции среди зап. ученых стал Э. А. Жильсон (см.: *Gilson*. 1955), заявивший, что «никто (из т. н. парижских аверроистов.— Д. С.) не принял бы существование двух разных выводов, с одной стороны — философских, а с другой — теологических, которые могут быть в одно и то же время и абсолютно несовместимыми, и абсолютно истинными» (*Жильсон*. 1992. С. 29). Позднее позиция Жильсона была поддержана в многочисленных работах Ф. ван Стеенбергена и Дж. Уайппела (*Steenberghen*. 1955, 1977, 1980; *Wippel*. 1977, 1987); из отечественных мыслителей сходную т. зр. развивал В. В. Библихин, заявлявший вслед за зап. исследователями, что «о двойной истине у Боэция не может быть и речи» (*Библихин*. 2002. С. 254).

Независимо от разногласий в общей оценке взглядов средневеков. парижских мыслителей совр. исследователи проблематики аверроистских споров XIII в. сходятся на том, что верный ответ на вопрос о существовании как самого аверроизма в качестве целостного явления, так и конкретно теории Д. и. может быть дан лишь на основе тщательного анализа дошедших до нас текстов «парижских аверроистов», из к-рых наиболее показательным для проблематики Д. и. признается трактат Боэция Дакийского «О вечности мира». Подробный разбор этого трактата в связи с проблематикой Д. и. был проведен М. де Мобре (*Mowbray*. 2006). В общем виде взгляды Боэция на проблему вечности мира таковы: 1. Мир не является вечным: «Мы говорим, что мир не вечен, но создан внове, хотя это и не может быть доказано разумом» (*Боэций*. 2001. С. 212–213). Разбирая аргументы сторонников учения о вечности мира, Боэций заявляет, что это «додовы, которые пытаются доказать противное истине, а именно, что мир

совечен Богу» (Там же). Отсюда ясно, что Боэций не признает постулирование вечности мира даже в том смягченном варианте, в каком его признавали араб. философы, т. е. не соглашается с идеей совечности тварного мира Творцу. Оставаясь в вопросе о вечности мира на стороне теологии, а не философии, Боэций занимает позицию, противоположную позиции Аверроэса. На это указывает и заявляемая в прологе цель трактата: «...привести к согласию суждение христианской веры по поводу вечности мира и суждение Аристотеля и нек-рых других философов, дабы прочнее держалось суждение христианской веры» (Там же. С. 170–171). Т. о., Боэций стремился не теологию проверить посредством инструментария философии (как это делали араб. философы), но истолковать философское положение так, чтобы снять его противоречие положению теологии.

2. Несмотря на собственное несогласие с учением о вечности мира, Боэций считал, что отстаивающие его философы не вступают в противоречие с христ. верой. Основание для подобного заключения он видел в том, что философия и теология имеют различный базис для формирования своих положений: философия опирается «на доказательства и достоверные основания», тогда как опорой веры служат «многочисленные чудеса» (Там же. С. 170–173). Иначе говоря, решая вопрос о вечности мира, теолог и философ не могут исходить из одних и тех же предпосылок: философ исходит из истин философии и путем их верного использования в своем рассуждении приходит к истинному решению вопроса; теолог исходит из божественного откровения, истинность которого очевидна *ipso facto*. Именно на этой разнице истинностного базиса и строится решение Боэцием проблемы 2 формально противоречащих друг другу истин: «Заключение, в котором физик говорит, что мир и первое движение не являются новыми, взятое абсолютно (т. е. просто как словесное утверждение, без связи с теми положениями, к-рые его обуславливают.— Д. С.), ложно, но если оно соотносится с теми основаниями и началами, из которых он его вывел, то оно из них следует» (Там же. С. 204–205). Проведение такого различия дает возможность Боэцию утверждать, что и христиа-

нин, и физик высказывают истинное суждение, при этом ни в чем не противоречая друг другу, поскольку каждый ведет рассуждение, исходя из собственных начал, и из этих начал оба вывода сделаны правильно, так что «истину говорит и христианин... истину говорит и физик» (Там же). Именно этот вывод Боэция позволил ряду исследователей интерпретировать его учение как теорию Д. и. Однако подобная трактовка может быть принята лишь с большими оговорками, поскольку Боэций говорит не о противоречащих истинам философии и теологии, а напротив — о том, что «они ни в чем не противоречат» (Там же). Верное понимание данного утверждения Боэция возможно лишь на основе сравнения предлагаемого им решения вопроса о вечности мира с подходами предшествующих и совр. ему католич. теологов, а также анализа смыслов, вкладываемых им в понятия «истина» и «истинность».

Обоснование вечности мира, по Боэцию, сводится к тому, что мир не может быть новым (т. е. сотворенным) «в силу естественных причин и начал», однако является тварным «вследствие [действия] причины, сила которой больше, чем сила естественной причины» (Там же). Как показали совр. исследования текстов предшественников Боэция (*Dales*. 1984), подобная позиция не являлась его изобретением, а была органичным продолжением рецепции взглядов Аристотеля на проблему вечности мира, начатой католич. теологами во 2-й пол. XII в. В частности, *Вильгельм из Конша* считал, что учение Аристотеля о вечности мира может быть принято в том понимании, что мир начался не во времени, а вместе со временем, будучи вечным в смысле «безначальности во времени» (*William of Conches*. *Glossae super Platonem*. 97 / Ed. E. Jeuneau. P. 180; *Idem*. *Glossae in Consalationem philosophiae Boethii // Parent J. M. La Doctrine de la création dans l'école de Chartres*. P. 1938. P. 133). Развивая эту мысль, *Александр Гэльский* в «Вопросе [о вечности мира]» подчеркивал, что положение «мир существовал всегда» (*mundum fuisse semper*) «может пониматься в том смысле, что мир никогда не имел начала, и в этом смысле оно ложно, но может пониматься в том смысле, что мир соразмерен (*commenciatur*) полноте времени, и в





этом смысле истинно, что мир существовал всегда» (цит. по: *Dales*. 1984. P. 171). Александр Гэльский впервые высказал мысль, что утверждение Аристотеля истинно, однако Аристотель рассуждал не о сверхъестественном творении мира, а о его естественном функционировании, поэтому мир у него вечен как не могущий естественным образом начаться и естественным образом уничтожиться (*Ibid*. P. 172–173). *Бонавентура*, говоря о позиции Аристотеля, находил ее истинной, однако только при условии особого толкования: «Если [Философ] полагал, что мир не начался естественным образом (*secundum naturam*), то он полагал истину, и его доводы, взятые от движения и времени, вполне действительны. Но если он полагал, что мир не начался никаким образом, то он несомненно ошибался» (*Bonav. Commentarius in libros Sententiarum*. II 1. 1. 1. 2 // *Idem*. *Opera theologica selecta*. Quaracchi, 1938. Vol. 2. P. 15).

Разрабатывая проблему вечности мира, Боэций не пытался перенести на лат. почву оригинальные взгляды Аристотеля, но продолжал традицию их теологического толкования с учетом нового вызова для христ. мысли, содержавшегося в сочинениях Аверроэса. Именно в связи с этим следует рассматривать его учение об истине, которое нередко воспринималось как учение о Д. и.: физик говорит истину, отрицая, что «мир и первое движение новы в силу естественных начал», поскольку они действительно новы, но не в силу естественных, а в силу сверхъестественных начал, т. е. Божественного творческого акта, — а это и есть истина теолога.

Для понимания позиции Боэция также важным является различие 2 смыслов истины, явно им не проводимое, но несомненно подразумеваемое. Попытки увидеть здесь деление истины на абсолютную (теологическую) и относительную (философскую) безосновательны, поскольку привносят в рассмотрение вопроса категории, чуждые средневеку. пониманию истины. Строению средневеку. мысли более соответствует деление на истину *in re* (в вещи) и истину *in intellectu* (в мышлении или в понятии), т. е., если следовать формулировке, предложенной *Иоанном Дунсом Скотом*, на воспринимаемую человеком истину бытия и формируемую человеком истину

суждения: «Истина понимается или в смысле основания истины (*fundamento veritatis*) в вещи, или в смысле истины, находящейся в складывающемся и делящем [понятия] акте разума» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio*. I 2. 2. 8). В свою очередь тварная истина всякой вещи основывается на нетварной истине божественной идеи (замысла и смысла) данной вещи. Подобное понимание истины, общее для всего средневековья, находит четкое выражение в словах Фомы Аквинского: «Нетварная истина и Божественный разум — это истина не измеренная и не созданная, но истина измеряющая и создающая двойную истину (*duplicem veritatem*), а именно, одну [истину] в самих вещах, насколько она создает их соответственно тому, что они есть в Божественном разуме; и другую [истину], которую она создает в наших душах и которая является истинной лишь измеренной, но не измеряющей» (*Thom. Aquin. Lectura super Evangelium S. Ioannis* 18. 4 // *Idem*. *Super Evangelium S. Ioannis lectura* / Ed. R. Cai. Taurini; R., 1972).

Понятие истины, т. о., для философов средних веков оказывается двусмысленным: истина обозначает одновременно и реальное положение дел, и внутреннюю логическую непротиворечивость определенных положений и заключений, к-рые во всем не обязательно должны соотноситься с реальностью. Разбираемое Боэцием положение «мир вечен» может быть истинно лишь во 2-м, но не в 1-м смысле, поскольку эмпирическая верификация его невозможна. Поэтому, строго говоря, оба положения («мир вечен», «мир имеет начало») могут быть истинными как высказывания, но ни одно из них не может быть проверено разумом, т. е. не может быть доказано в философии, о чем ясно говорит и сам Боэций: «Никакой человеческий разум не в состоянии показать, что первое движение и мир новые, равно как не может показать и то, что они вечны» (*Боэций*. 2001. С. 211–212). Т. о., снимается вопрос о Д. и.: суждение «мир вечен» (как и любое сходное метафизическое положение) истинно лишь в том узком смысле, в каком оно описывает некую возможность, следующую из др. возможных допущений, т. е. истинность эквивалентна здесь непротиворечивой выводимости и никак не связывается с реальным положением дел. Теоло-

гическая истина о тварности мира оказывается столь же неподтверждаемой, всего лишь возможной, если подходить к ней с т. зр. разумного обоснования, но, поскольку тварность мира есть содержание божественного откровения, она принадлежит к разряду не гносеологических, а онтологических истин, т. е. становится истиной самого бытия, открываемой Богом, Который не может открыть нечто ложное как истинное. Окончательный вывод Боэция поэтому звучит так: «Кто не верит в это (т. е. в тварность мира и проч. богооткровенные истины. — *Д. С.*), — еретик, а тот, кто пытается постигнуть разумом, — безумец» (Там же). Весь трактат Боэция посвящен тому, чтобы доказать, что «вера не есть знание», веровать требуется в непознаваемое, а познавать необходимо подвластное разуму. Однако здесь выявляется проблема, по-видимому очевидная для Боэция, но не решенная до конца ни им, ни кем-либо из средневек. мыслителей, — как отличать вещи, доступные разуму, от вещей, разуму недоступных, где должна пролегать раздельная линия между философией и теологией?

Боэций действительно учил тому, что нечто может быть истинным согласно философии и ложным согласно вере, однако не выводил из этого, как это сделали его обвинители (в преамбуле документа осуждения 1277), теорию существования «двух противоположных истин». Истины философии и теологии, согласно Боэцию, — истины разного рода и потому вообще не могут быть противоположными, как не могут и вступать в противоречие. Любое противоречие между ними есть лишь признак неправильного разграничения областей философского поиска и богословской веры.

Мн. совр. исследователи видят действительное значение аверроистских споров XIII в. в желании ряда средневек. философов утвердить независимость философии от теологии, сводя к этому стремлению теорию Д. и. как первую и наиболее яркую форму его реализации (см., напр.: *Антонов*. 2001. С. L–LI). Серьезным свидетельством в пользу такого подхода служит один из пунктов осуждения 1277 г. (N 90), почти буквально повторяющий слова Боэция из трактата «О вечности мира»: «Занимающийся физикой





философ должен безусловно (*simpli-citer*) отрицать новизну мира, поскольку он основывается на естественных причинах и естественных доводах. А верующий может отрицать вечность мира, поскольку он основывается на сверхъестественных причинах» (*Chartularium*. 1889. P. 548; ср.: *Бозций*. 2001. С. 202–203). Содержание этого пункта соответствует предложенному Бозцием решению проблемы вечности мира, которое являлось ортодоксальным для средневеков. католич. теологии. Однако в форме высказывания есть ряд важных нюансов: если верующий всего лишь «может» (*potest*) отрицать вечность мира, то философ «должен» (*debet*) отрицать его тварность. Сам Бозций не говорил о «безусловности» подобного отрицания, приводя в качестве основания необходимости отрицания тот факт, что «физик соглашается только с тем, что, как он видит, возможно в силу естественных причин» (Там же). Однако слова Бозция могут быть поняты и в том смысле, что человек «может» верить (но может и не верить), но «должен» признавать необходимость научной истины, к-рая обеспечивается «непогрешимым» разумом, — именно в признании этого положения и состояла опасность для христ. веры, которую пытались предотвратить составители осуждения 1277 г., воспользовавшись выражением «Д. и.».

Если «аверроизм» Бозция и его приверженность теории Д. и. остаются для совр. исследователей предметом дискуссии, то аверроистская направленность философских исканий его современника и коллеги по Парижскому ун-ту Сигера Брабантского, считающегося наиболее видным из «парижских аверроистов», не вызывает сомнений. Анализ сочинений Сигера показывает, что в разные годы он учил мн. положениям, входящим в список 219 осужденных тезисов. Однако и в его сочинениях, известных к наст. времени, исследователями не обнаружено выражений «Д. и.» или «две истины» (см.: *Pine*. 1973. P. 32; *Steenberghen*. 1966. P. 389). Это не снимает проблему соотношения содержащихся в сочинениях Сигера «еретических положений» с не раз постулируемой им приверженностью истинам христ. теологии. На основании анализа сочинений Сигера совр. ученые выделяют 3 способа решения им этой проблемы:

1-й, встречающийся в его сочинениях наиболее часто, сводится к тезису о том, что вера является непоколебимой истиной, тогда как философские концепции Аристотеля — лишь заключения разума, истинные только внутри аристотелевской системы взглядов. В этом смысле слово «истина» может быть соотносимо только с верой, но не с выводами разума. В наиболее радикальной форме подобный подход сводит любое философское исследование к историческому изложению некоторой системы взглядов в ее полноте, так что истина оказывается сведенной к внутренней непротиворечивости элементов этой системы. Сигер неоднократно говорит, что в случае философского рассуждения исследователя должна интересовать не абсолютная истина о мире, но точное понимание соответствующих мнений философов.

В ряде случаев 1-й способ решения оказывается неудовлетворительным, поскольку мн. противоречащие вере доктрины представляют собой не просто мнение Аристотеля или Аверроэса, но логически необходимые умозаключения естественно-го разума. Пытаясь совместить эти построения разума с верой, Сигер подчеркивал, что естественный разум человека способен познавать исключительно естественные явления, и потому все его доводы обязательны лишь в том случае, если считать мир всецело подчиненным естественным законам. Однако вера учит, что это не так, и потому, согласно Сигеру (2-й способ), вполне можно верить в одно положение, а знать — противоположное ему, поскольку невозможное по естественным законам вполне подвластно Божественному всемогуществу. Уже во 2-м подходе заметно желание Сигера автономизировать философию, пусть и ограничив ее областью естественного познания и чувственных явлений. По сути дела здесь проявляются начатки теории Д. и., наиболее очевидным признаком к-рых является то, что Сигер не только употребляет слово «истина» в отношении положений теологии, но и часто говорит о «философской истине». Более того, Сигер считает философскую истину приоритетной в сравнении с истиной богословской, утверждая в своем «Комментарии к «Метафизике»»: «Познание истины главным образом относится к фило-

софии, поскольку последняя имеет своим объектом первые причины и первые принципы, что означает — первые истины» (цит. по: *Pine*. 1973. P. 33). Это положение при его соотношении с фактом существования богословских истин с неизбежностью ведет к признанию Д. и. и к защите теории об одновременном существовании 2 противоположных истин. Однако Сигер не становится на позицию первенства философского исследования в вопросе об истине, пытаясь разрешить обозначенную дилемму путем оговорок. Так, согласно Сигеру, высшая и предельная истина может быть результатом лишь познания причин и начал самих по себе (*per se*), тогда как философия познает их исключительно по их результатам, т. е. путем индуктивного рассуждения. Поэтому философское знание может называться истинным только условно, как достоверное и обладающее высокой степенью вероятности, но не как безошибочное. Учение об истине и теории Д. и. подменяются в этом подходе Сигера учением о различной степени достоверности (3-й способ); при этом Сигер утверждает, что высшей достоверностью обладают положения веры, хотя они и недоступны для разума, тогда как суждения разума имеют ограниченную достоверность в силу ограниченности самого познания. Философские рассуждения оказываются у Сигера не необходимыми, а возможными, поэтому они не могут противоречить необходимым положениям христианской веры.

Т. о., для позиции Сигера в отношении взаимосвязи философской и богословской истин характерны двойственность и подвижность. С одной стороны, несомненно его доверие к философским методам исследования мира и убеждение в достижимости истины с помощью таких исследований. Истина философии не просто приспособляется им к истине теологии, но выводится за рамки последней; даже подчиняясь ей, как менее достоверная, она оказывается более убедительной для человека. С др. стороны, Сигер целиком принимает христ. учение, а философские взгляды излагает лишь в качестве исторических иллюстраций, как возможные варианты решения сложных проблем. «Никто не должен пытаться исследовать путем разумных доводов то, что выше ра-





зума...— писал он в «Вопросах к «Метафизике»». — Но так как сколь угодно великий философ может во многом ошибаться, никто не должен отвергать католическую истину из-за некоего философского довода, пусть даже и неизвестно, как его опровергнуть» (*Siger de Brabant*. 1948. P. 140). Подобное решение вопроса о роли разума в теологии гармонично сочетается с традиц. святоотеческим подходом к этой теме и оказывается ближе к правосл. решению проблемы, чем официально принятая в католицизме позиция Фомы Аквинского, отводившего разуму большую роль в исследовании богословских истин.

Затрагивая в «Вопросах к «Физике»» показательную для всей истории учения о Д. и. проблему вечности мира, Сигер решал ее в том же ключе, что и Боэций: в силу естественных начал разумнее было бы признать мир вечным (хотя это недоказуемо в строгом смысле), но, поскольку теология открывает, что он сотворен Богом и имеет начало своего бытия, эта истина перевешивает убедительность философского рассуждения. Сигер неоднократно заявлял о своей вере в тварность мира: «Я верю, что всякая созданная вещь является новой» (Monac. Clm. 9559. Fol. 18rb), «в соответствии с верой мир нов» (Ibid. Fol. 19rb). Однако он тут же оговаривался, что философского обоснования этого факта веры не может быть дано: «Нет никакого основания для этого, поскольку, когда некто приводит основание, он не нуждается в вере. Ведь вера не может быть ни знанием, ни мнением... в вере ничего не доказывается, но выказывается доверие к авторитету» (Ibidem). Сигер явно противопоставляет здесь веру как знанию, так и мнению, — последний ход нетипичен для араб. и зап. авероизма, где вера отождествляется с мнением и на этом основании ставится под сомнение. Сигер же, судя по всему, связывает веру с доверием, с непосредственным восприятием истины от такого источника, в истинности к-рого не приходится сомневаться.

Многообразие подходов Сигера к проблеме соотношения истин веры и разума затрудняет ответы на вопросы, отстаивал ли он теорию Д. и., был ли свободомыслящим философом, пытавшимся уклониться от прямого столкновения с теологией, или же

просто искал пути, способные гарантировать непредвзятость философского исследования. Но даже если формальные основания для приписывания Сигеру теории Д. и. отсутствуют, несомненны «промежуточное» положение его творчества в общем развитии средневек. философии и внутренняя раздвоенность Сигера, с одной стороны стремившегося сохранить для философии ее автономную истину, а с др. — пытавшегося интерпретировать веру как высшую достоверность доверия Богу.

Хотя осуждение 1277 г. на время положило конец широкому обсуждению как самой идеи независимого философского знания (т. е. смягченного варианта теории Д. и.), так и всего комплекса вопросов, связанных с «парижским авероизмом», обе линии решения проблемы взаимосвязи теологических и философских истин, выделенные в концепциях Боэция и Сигера (гетеродоксальная идея автономии философии и ортодоксальная идея условности истин философии и безусловности истин теологии), нашли продолжение в последующей истории схоластики. В творчестве таких титанов схоластической мысли XIII–XIV вв., как Фома Аквинский, Иоанн Дунс Скот и Уильям Оккам, вопрос о взаимоотношении философии и теологии ставится и решается на качественно новом уровне. Общим для этих мыслителей является положение о том, что философия всегда должна быть подчинена теологии, но не по методу или способу исследования, а по содержательному результату. Если итогом работы разума является нечто противоречащее откровению, значит, разум ошибается. Философские истины, обладающие методологической автономией в процессе их выведения, в качестве итоговых положений всегда должны быть совместимы с истинами теологии. Несомненно, что этими мыслителями была воспринята восходящая к «парижским авероистам» идея разведения предметных областей философии и теологии, наиболее жестко реализованная Иоанном Дунсом Скотом, четко разделившим проблемы на те, к-рые могут иметь философское решение, и те, к-рые философски нерешаемы и должны решаться на основании Свящ. Писания и церковной традиции. При этом существование к.-л. Д. и. невозможно, поскольку на каждый вопрос

ответ дается либо в рамках естественного философского знания, либо в рамках сверхъестественного теологического знания, но никогда — в рамках обеих дисциплин.

Однако наряду с мыслителями, предлагавшими теологические по сути решения, снимавшие проблему Д. и., в позднем средневековье были философы, намеренно заострявшие эту проблему и вновь ставившие в рамках философии уже, казалось бы, исключенные из нее проблемы вечности мира, индивидуального бессмертия и т. п. При всем различии в решении частных вопросов общими для представителей этого философского лагеря, среди к-рых выделяются Жан Буридан († 1358), Жан Жанден († 1328), Блазий (Blasius) из Пармы († 1416), а также нек-рые философы падуанской школы, были постепенный осторожный отход от апеллирования к авторитету Аристотеля и попытка построить независимую и объективную систему взглядов, основанную на получаемых эмпирическим путем естественнонаучных данных. У Жандена можно обнаружить пояснения к рассуждениям Аверроэса о том, что положения религии часто бывают «далеки от истины и человеческого разума». Хотя он объяснил, что эти слова применимы лишь к исламу и ложны в отношении христианства, однако сама идея выдуманности и нелепости религ. воззрений, будучи однажды введена, постепенно начала распространяться и на христианство, становясь все более влиятельной в философской среде (см.: *Pine*. 1973. P. 35). Так, Блазий из Пармы уже недвусмысленно заявлял о необходимости для философа отвергать христ. веру, коль скоро она вступает в противоречие с результатами его исследований (Ibidem). В некоторых сочинениях он прямо высказывал сомнение в истинности ряда библейских повествований, в частности сказания о потопе, предлагая вместо них собственные фантастические концепции (напр., о новом творении человеческих душ из материи после потопа), преподносимые в качестве необходимых «философских» положений. Еще более причудливо и враждебно христ. теологии основанное на астрологических увлечениях Блазия учение о возникновении религ. верований вслед соединения Юпитера с различными планетами. Христианство ставится





здесь в один ряд с различными верованиями и называется «сектой»: «От соединения Юпитера с Меркурием произошла христианская секта» (Ibidem). Под давлением резкой критики со стороны Церкви Блазий позднее осудил свои взгляды, однако сама идея естественного происхождения христианства сыграла значительную роль в подготовке языческого Ренессанса.

В эпоху Возрождения примечательной фигурой, завершающей средневек. разработку учения о Д. и., является итал. философ П. Помпонацци (1462–1525). В его сочинениях присутствует прямое утверждение философской истины как абсолютной, основывающейся только на разуме и не опровержимой разумом. Однако Помпонацци писал и иначе: «Человеческая мудрость почти всегда заблуждается, и человек, исходя из чисто естественных начал, не может достичь истины, особенно в тайнах Бога, а потому следует придерживаться указаний Церкви, руководимой Духом Святым» (Potronazzi. 1957. P. 453). Среди исследователей творчества Помпонацци развернулась дискуссия о том, следует ли считать подобные замечания истинными убеждениями автора, или же они не больше чем попытка обмануть бдительность инквизиции, неоднократно пытавшейся обвинить Помпонацци в ереси. По справедливому замечанию А. Х. Горфункеля, во взглядах Помпонацци, несмотря на частые заверения в уважении к истине веры, «никаких двух истин не существует. Провозглашенная им истина есть однозначная истина рационального знания, доказательная истина философии» (Горфункель. 1973. С. 126).

Исходя из этой безусловной философской истины, Помпонацци отстаивал учение о смертности души, предлагая собственные, а не только заимствованные у Аристотеля аргументы, говорил об универсальности естественных законов, к-рые распространяются и на то, что обычно считается сверхъестественным (чудеса, знамения, религ. откровения). В положениях религии Помпонацци отказывался видеть истину, но усматривал лишь «полезный обман»: «Бессмертие души придумано ради пользы людей» (Potronazzi. 1525. F. 139), «ангелы и демоны введены ради толпы, хотя те, кто их придумал, знали, что их не может быть»

(Idem. 1556. F. 92 v.). По мнению Помпонацци, если целью философии является истина как таковая, то цель религ. закона не истина и не ложь, но привитие людям доброго и нравственного поведения (Pine. 1973. P. 37). Философия тем самым становится единственным основанием и гарантом истины, тогда как на долю религии остается лишь обеспечение общественной справедливости и личной нравственности, ради которых, считает Помпонацци, можно признать и неистинные по своей сути религ. доктрины.

Католич. Церковь на V Латеранском Соборе (1513) окончательно отвергла возможность отставания к.-л. противоречащих вере положений как «истинных только в философии». Утвержденная Собором булла папы Льва X «Apostolici regiminis» запретила апеллировать к учению о Д. и., подтвердив единство истины, содержимой Церковью: «Поскольку истина вовсе не противоречит истине, всякое утверждение, противное просвещающей истине веры, мы определяем как вполне ложное» (Mansi. T. 32. Col. 842). В этом же документе имеется предостережение против чрезмерного увлечения философскими занятиями, которые способны не только приводить к истине, но и уводить от нее: «продолжительные занятия человеческой философией... без света откровенной истины часто скорее вводят в заблуждение, чем приводят к прояснению истины» (Ibid. Col. 843). Однако голос католич. Церкви уже потерял былой авторитет — 3 годами позже Помпонацци издает кн. «О бессмертии души», где внешне продолжает придерживаться осужденной теории Д. и., утверждая, что он рассматривает данный вопрос «в природных границах, оставив в стороне откровения и чудеса» (Potronazzi. 1954. P. 36), и выставляя на вид формальную покорность Церкви, тогда как внутренне пытается представить церковное учение не выдерживающим никакой проверки разумом.

Философско-богословское значение учения о Д. и. Внутреннее противоречие между секулярной философией и теологией, исторически приведшее к разработке теории Д. и., было осознано уже в средневек. теологическом мышлении и заключалось, по точному определению Иоанна Дунса Скота, в том, что

«философы держатся совершенства природы и отвергают сверхъестественное совершенство, тогда как теологи знают о недостатке природы, необходимости благодати и сверхъестественном совершенстве» (Ioan. D. Scot. Ordinatio. Prol. 1. 1. 5). Если природное состояние человека признается совершенным, то неизбежным следствием этого является постулирование того, что человек может овладеть полнотой истины о мире и о себе с помощью только собственного разума, — и тогда все теологические построения оказываются более или менее вероятными «выдумками», лишены всякого значения, кроме этически-регулятивного. Т. о., истины теологии постепенно вытесняются в область этики и превращаются в нравственные нормы.

«Высвобождение» разума, т. е. утверждение его автономии и самодостаточности, осуществлявшееся с начала языческого Ренессанса и вполне реализованное в Новое время, позволило философии и науке стать действительно независимыми от теологии. Причиной тому было не средневек. мышление, на разных путях пытавшееся противостоять данной пагубной тенденции, но отказ от средневек. идеи единства в пользу идеи плюралистичности и релятивности истины. Здесь не остается Д. и., но существует единственная истина человеческого разума, дробящаяся на множество частных утилитарных истин, навязываемых миру в процессе его самовольного преобразования. Такое развитие философии и обусловило глубочайший кризис философского мышления, о к-ром на протяжении всего XX в. говорили прежде всего сами философы. В качестве альтернативы безбожной и бесчеловечной абсолютизации разума христианство предлагает свое учение о принципе соотношения истин философии и богословия, способном привести их к гармоничному и взаимополезному сотрудничеству. Для христианина очевидно, что если полученные в науке и философии результаты противоречат вере, то они противоречат и разуму, пусть даже последнее противоречие не может быть вскрыто совр. научными средствами.

В патристическую и средневек. эпоху для христианина приоритет всегда оставался за теологией, поскольку для религ. сознания было несомненным преимущество являе-





мого Богом перед «измышлением человека». Однако начиная с эпохи Возрождения акцент переместился, поскольку многим показалось, что «точное знание» философии способно дать такую гарантию достоверности и безошибочности, такую степень прогнозируемости и успешности, к-рую никогда не давала вера. Здесь и появляется идея Д. и., якобы изобретенная в средние века, на деле же получившая свое полное содержание лишь с началом Нового времени, будучи поставлена на службу тому, чтобы исходя из искусственно создаваемого «противоречия философии и религии» и признания ненаучного характера веры объявить суждения религии лишь возможными и вероятными, а суждения философии общеобязательными и необходимыми. Это только одно звено в общей цепи «гуманистического высвобождения» человека, осуществления его стремления увидеть в себе самом базис собственного бытия. Это стремление оборачивается не чем иным, как вытеснением Бога из жизни человека, постулированием человеческой независимости от Бога, а в своем предельном развитии — безбожием (атеизмом) и богоборчеством.

В условиях господствующего в совр. безрелиг. сознании представления о невозможности истинностных оценок и релятивности истины христианство решительно противопоставляет любым вариациям теории двойной или множественной истины евангельское учение о единстве истины, к-рое основывается на понимании того, что постижение человеком истины в основе своей онтологично, т. е. зависит от реального (тварного) бытия мира и является восприятием смыслов, вложенных Богом в мир при творении. Постигаемая в теологии истина Бога как Творца и искомая в философии истина мира (человека) как творения не могут противоречить друг другу, они также не могут быть независимы друг от друга, напротив — они неразрывно связаны в Самом Лице Иисуса Христа, соединившего в Себе тварное с нетварным («И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины» — Ин 1. 14) и даровавшего Себя людям в качестве единственного Пути к единой Истине (ср.: Ин 14. 6), т. е. к полноте Божественного и тварного бытия, пребывающей в Нем (ср.: Кол 2. 9).

Истр.: Chartularium Universitatis Parisiensis / Ed. H. Denifle et E. Châtelain. Vol. 1. P., 1889; Pomponazzi P. Tractatus acutissimi. Venezia, 1525; *idem*. De naturalium effectum causis sive de incantationibus. Basel, 1556; *idem*. Tractatus de immortalitate animae. Bologna, 1954; *idem*. Libri quinque de fato, de libero arbitrio et de praedestinatione. Lugano, 1957; *он же*. О бессмертии души. О причинах естественных явлений, или О чародействе / Пер. с лат., вступ. ст., примеч.: А. Х. Горфункель. М., 1990; Siger de Brabant. Questions sur la Métaphysique / Ed. C. A. Graiff. Louvain, 1948; *idem*. Quaestiones in tertium de anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi / Ed. B. Bazán. Louvain; P., 1972; *он же* [Сигер Брабантский]. Вопросы о разумной душе / Пер. с лат.: Г. Шевкина // Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. Ч. 2. С. 812–823; Averroes. Kitâb Fa l Maqâl: With its Appendix (Dâmîna) and an Extract from Kitâb al-kashf fî al-manâhij al-adilla / Ed. G. E. Hourani. Leiden, 1959 (англ. пер.: Hourani G. F. (ed.) Averroes. On the Harmony of Religion and Philosophy: A transl., with introd. and not. L., 1976; *он же* [Аверроэс]. Опровержение опровержения. СПб.; К., 1999; Boetius Dacus. Tractatus de aeternitate mundi / Ed. G. Sajó. B., 1964²; *он же* [Бозций Датский] О высшем благе. О вечности мира / Пер.: С. Силаньев, В. В. Бибихин // ВФ. 1994. № 5. С. 123–141; *он же* [Бозций Дакийский]. О вечности мира // Бозций Дакийский. Соч. / Сост., пер. с лат., ввводн. ст. и коммент.: А. В. Апполонов. М., 2001. С. 170–233; *Иби Сина*. Указания и наставления // *Он же*. Избр. филос. произв. М., 1980. С. 229–382; *Газали аль*. Избавляющий от заблуждений // *Аверроэс*. Опровержение опровержения. К., 1999. С. 528–540. Лит.: Renan E. Averroès et l'averroïsme. P., 1852; Mandonnet P. Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^{me} siècle. Louvain, 1908–1911². 2 vol.; Bentzenörfer W. Die Lehre von der zweifachen Wahrheit bei Petrus Pomponatius. Tüb., 1919; Muller J. P. Philosophie et foi chez Siger de Brabant: La Théorie de la double vérité // StAnselm. 1938. Vol. 7/8. P. 35–50; Sajó G. (ed.) Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie: De mundi aeternitate. Bdpst., 1954; Gilson E. Boèce de Dacie et la double vérité // Arch. d'Historie Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge. 1955. T. 22. P. 81–99; *он же* [Жильсон Э.] Разум и откровение в Средние века // Богословие в культуре Средневековья. К., 1992. С. 5–48; Maurer A. Boethius of Dacia and the Double Truth // Medieval Stud. 1955. Vol. 17. P. 233–239; Steenberghen F., van. The Philosophical Movement in the XIIIth Cent. Edimb., 1955; *idem*. La philosophie au XII^{me} siècle. Louvain, 1966; *idem*. Maître Siger de Brabant. Louvain, 1977; *idem*. Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism. Wash., 1980; MacClintock S. Perversity and Error: Stud. on the «Averroist» John of Jandun. Bloomington (Ind.), 1956; Kristeller P. O. Paduan Averroism and Alexandrism in the Light of Recent Studies // Atti del XII Congr. Intern. di Filosofia. 1960. Vol. 9. P. 147–155; Wilpert P. Boethius von Dacien: Die Autonomie des Philosophien // Miscellanea Mediaevalia. 1963. Bd. 3: Beiträge zum Berufsbewusstsein des mittelalterlichen Menchen. S. 135–152; Шевкина Г. В. Сигер Брабантский и парижские аверроисты XIII в. М., 1972; Горфункель А. Х. Две правды Пьетро Помпонации // СВ. 1973. Вып. 36. С. 109–128; Pine M. Double Truth // Dictionary of the History of Ideas: In 5 vol. N. Y., 1973. Vol. 2. P. 31–37; Wippl J. The Condemnations of 1270 and 1277 at Paris // JMRS. 1977. Vol. 7. P. 169–

201; *idem*. (ed.) Boethius of Dacia: Treatises. Toronto, 1987; Быховский Б. Э. Сигер Брабантский. М., 1979; Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979. С. 299–338; Saed Sheikh M. Islamic Philosophy. L., 1982; Dales R. C. The Origin of the Doctrine of the Double Truth // Viator. 1984. Vol. 15. P. 169–179; Taylor R. C. Faith and Reason, Religion and Philosophy: Four Views from Medieval Islam and Christianity // Philosophy and the God of Abraham: Essays in Memory of J. A. Weisheipl. Toronto, 1991. P. 217–233; *idem*. «Truth Does Not Contradict Truth»: Averroes and the Unity of Truth // Topoi. 2000. Vol. 19. N 1. P. 3–16; Grant E. The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts. Camb., 1996; Апполонов А. В. Бозций Дакийский и латинский аверроизм XIII столетия // Бозций Дакийский. Соч. М., 2001. С. V–LIII; Бибихин В. В. Бозций Дакийский // Антология средневек. мысли. СПб., 2002. Т. 2. С. 252–254; Dobbs-Weinstein I. Jewish philosophy // The Cambridge Companion to Medieval Philosophy / Ed. A. S. McGrade. Camb., 2004. P. 121–146; The Cambridge Companion to Arabic Philosophy / Ed. P. Adamson, R. C. Taylor. Camb., 2005; Mowbray M. de. The De Aeternitate Mundi of Boethius of Dacia and the Paris Condemnation of 1277 // Recherches de Theologie et Rphilosophie Médiévales. 2006. Vol. 73. N 2. P. 201–256.

Д. В. Смирнов

