

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

К.В. Карпов

ЭГИДИЙ РИМСКИЙ О ГРАНИЦАХ МЕТАФИЗИКИ КАК НАУКИ*

Карпов Кирилл Витальевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: kirill.karpov@gmail.com

Вопрос о научном статусе метафизики (о предмете, цели и методе метафизики) несмотря на свой кажущийся технический характер занимал тем не менее важное место в философско-теологических системах схоластов. Этот факт объясняется тем, что сам этот вопрос тесно связан с другими как метафизическими, так и эпистемологическими, этическими, агатологическими и даже теологическими проблемами (к таковым можно отнести, например, дискуссии о различии метафизики и теологии, о первом познаваемом объекте человеческого разума, о том, в чем состоит высшее счастье человека и достижимо ли оно, о благе и благах, доступных человеку в земной жизни). Поэтому решение вопроса о научных границах метафизики требовало предварительной проработки указанных проблем. В статье рассматриваются два решения вопроса о статусе метафизики как науки, предложенные Эгидием Римским на разных этапах его академической карьеры. Оба ответа анализируются в контексте дискуссий, относящихся к смежным проблемам, таким как познание человеком *ex puris naturalibus* отделенных субстанций, возможность достижения человеком *in via* высшего счастья. Показывается, что в первый период творчества Эгидий оптимистически оценивал способности человека к познанию сущего как такового (которое составляет предмет метафизики как науки), в целом положительно решает вопрос о возможности познания отделенных субстанций, находит счастье человеческой жизни в отвлеченном познании сущностей, достигаемом в метафизике. Во второй же период Эгидий пессимистично относится к когнитивным способностям человека. Теперь он считает, что человек вследствие связи души с телом все время ошибается в процессе познания; от ошибок человеческого разум может уберечь (и то далеко не всегда) дискурсивное рассуждение, то есть логика.

Ключевые слова: метафизика, научное знание, высшее счастье, отделенные субстанции, Эгидий Римский, Фома Аквинский, Альберт Великий, Боэций Дакийский

* Исследование выполнено в рамках реализации проекта № 15-03-00211 «Метафизика в интеркультурном пространстве: история и современность», поддержанного РГНФ.

Как хорошо известно, появление в западноевропейских университетах в начале XIII в. новых переводов трактатов Аристотеля повлияло на представления схоластов об идеале научного знания. В первую очередь на их формирование оказали влияние логические сочинения Стагирита, главным образом «Вторая аналитика» (особ. An. Poster. I, 10, 76b 12–16). В соответствии с этим идеалом наука должна обладать единством предметной области, иметь единую цель, а само научное знание является выводом аподиктического силлогизма. Именно по этой причине с начала XIII в. каждое сочинение по той или иной дисциплине (от логики до теологии) начиналось с рассуждений о ее статусе как науки: о единстве предметной области, методах исследования, применяемых в данной науке, о ее положении среди наук практических и теоретических – ведь невозможно начать исследование, не определив, на что именно будет направлено изыскание и как его проводить.

Этот же идеал научного знания относился и к метафизике. И если в других науках (например, в логике, этике или в физике) не возникало серьезных проблем с определением их предмета, то в метафизике (как и, например, в теологии), напротив, этот вопрос вызывал горячие споры. Главный дискуссионный вопрос ставился следующим образом: стоит ли выбрать в качестве предмета метафизики один из предложенных Аристотелем вариантов или же лучше попытаться предложить новое, синтетическое решение этого вопроса? Обозначенная проблема была отнюдь не изолированной, но связанной с рядом ключевых вопросов: о первом объекте, познаваемом человеческим разумом, о познании отделенных субстанций и о знании души как отделенной субстанции, о природном стремлении человека к познанию, о конечной цели существования человека и о возможности ее достижения. Вот почему начиная с XIII столетия на решение этого вопроса тратилось много усилий всеми философами. Не стал исключением в этом ряду и Эгидий Римский.

Эгидий Римский (Эгидий Колонна, Жиль Римский, ок. 1243 г., Рим – 1316 г., Авиньон) – видный философ и теолог, генерал ордена августинцев-еремитов (с 1292 г.), академическая карьера которого охватывает последнюю треть XIII – начало XIV вв.¹ и распадается на три этапа. С начала 1270-х гг. он стал преподавать в Парижском университете, именно к этому времени относится составление «Комментария на “Сентенции” Петра Ломбардского». Тогда же Эгидий откомментировал некоторые сочинения Аристотеля, на это же время приходится его увлечение Авиценной и Аверроэсом. В 1277 г. Этьен Тампье осудил аристотелизм Эгидия, после чего Эгидий был вынужден покинуть Парижский университет². В 1285 г. его дело было рассмотрено вновь

¹ До недавнего времени исследователи рассматривали Эгидия Римского как томиста, сейчас такая интерпретация его наследия отвергается. Несмотря на то, что он, вероятно, был учеником Фомы Аквинского (1269–1272 гг.) и часто соглашался в своих решениях с Аквинатом, все же очевидно, что это согласие достигалось в результате совершенно самостоятельных рассуждений. Было бы правильнее охарактеризовать Эгидия как оригинального мыслителя, для которого стартовой площадкой в рассуждениях выступала мысль Фомы, однако часто в его сочинениях можно обнаружить весьма тонкую критику последнего. Часто Эгидий вступает в полемику с Генрихом Гентским, поэтому в последнее время исследователи сконцентрировали свое внимание на реконструкции этих споров. Однако среди современных философов Эгидий Римский в наибольшей степени известен все еще как автор трактатов «О заблуждениях философов» (*De erroribus philosophorum*), «О правлении государей» (*De regimine principum*) и «О церковной власти» (*De potestate ecclesiastica*).

² Как было показано Робертом Вьелоксом, это осуждение, направленное против Эгидия, необходимо отличать от знаменитого «аверроистского» осуждения того же Этьена Тампье от 7 марта 1277, см.: *Wielockx R. Aegidii Romani Apologia // Aegidius Romanus. Opera Omnia. T. III, 1. Firenze, 1985. P. 225.*

и вынесено решение в его пользу, после чего ему было разрешено снова преподавать в Парижском университете. Эгидий возвращается в Париж в 1287 г. Ко времени после возвращения относится составление «Кводлибета»³. В период после изгнания Эгидий увлечен Августином, а позднее еще и Проклом, что оказало влияние не только на его философские и теологические ориентиры, но и на ориентиры его ордена, официальным учителем которого он стал⁴. Позиция Эгидия по многим вопросам в течение его жизни менялась. В настоящей статье я прослежу за трансформацией представлений Эгидия по вопросу о предмете метафизики как науки, а также по ряду взаимосвязанных проблем (о связи между определением научного статуса метафизики и первым опознаваемым объектом человеческого интеллекта, об определении высшего счастья, доступного человеку *in via*, то есть в земной жизни, о различии метафизики и теологии, о возможности познания отделенных субстанций *ex puris naturalibus*)⁵.

«Комментарий на “Метафизику” Аристотеля» относится к ранним произведениям Эгидия, написанным им до ухода из Парижского университета в 1277 г. Время написания «Комментария» следует, вероятно, отнести к периоду между 1269 и 1273 гг.⁶ Эгидий прокомментировал только восемь из четырнадцати книг (А, α, Γ, Ε, Ζ, Η, Ι, Κ), но и те неравномерно (к первой книге относятся двадцать семь вопросов, ко второй – двадцать два, к четвертой – четырнадцать, к шестой – два, к седьмой – двенадцать, к восьмой – пять, к десятой – шесть, к одиннадцатой – три). В этом «Комментарии» мы не встретим четкого изложения всеобъемлющей метафизической системы, но только обсуждение, хотя порой весьма проработанное, отдельных вопросов возможной системы, к которым относится и вопрос о статусе метафизики как науки.

Главная трудность в решении проблемы научного статуса метафизики связана, как было отмечено во вступительной части настоящей статьи, с определением предмета изучения метафизики.

Аристотель, как известно, предложил три определения метафизики: как науки, исследующей 4 причины, сущее как таковое и Бога.

³ Кводлибет – особый жанр средневековых трактатов, представляющий собой запись диспута, на котором магистру могли быть заданы вопросы на любые философские или богословские темы.

⁴ Pini G. Le lecture dei maestri dei frati agostiniani: Egidio Romano e Giacomo da Viterbo // Libri, biblioteche e letture dei frati mendicanti (secoli XIII–XIV): Atti del XXXI Convegno Internazionale (Assisi, 7–9 ottobre 2004). Spoleto, 2005. P. 79–114.

⁵ Эти вопросы до сих пор изучаются исследователями в разных аспектах. Так, Алессандро Конти в недавно вышедшем сборнике, посвященном средневековым комментариям на «Метафизику» Аристотеля, кратко рассмотрел некоторые основные положения Эгидиевой метафизики, основываясь на его раннем комментарии к «Метафизике» (Conti A.D. Giles of Rome's Questions on the *Metaphysics* // A companion to the Latin medieval commentaries on Aristotle's *Metaphysics*. Leiden; Boston, 2014. P. 255–275). Джорджио Пини проследил развитие мысли Эгидия по вопросу определения метафизики как «божественной науки» (Pini G. Ex defectu intellectualis luminis: Giles of Rome on the Role and Limits of *Metaphysics* // *Questio*. 2005. Vol. 5. P. 527–541). Катрин Кёнинг-Пралонг, так же как и Конти, основываясь на раннем комментарии Эгидия, прояснила решение Эгидием трех вопросов: 1) о естественном стремлении человека к познанию, 2) о субъекте метафизики как науки, 3) о возможности познания отделенных субстанций – в сравнении с решениями этих же вопросов Генрихом Гентским (König-Pralong C. Le désir de connaître. Autor des *Questions metaphysiques* attribuées à Gilles de Rome // *L'Aristotélisme exposé. Aspects du débat philosophique entre Henri de Gand et Gilles de Rome*. Fribourg, 2014. P. 1–28).

⁶ Donati S. Studi per una cronologia delle opere di Egidio Romano. I: Le opere prima del 1285. I commenti aristotelici // Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale. 1990. No. 1. P. 1–111 (особ. см. p. 14–32).

А если есть некоторая недвижимая сущность, то наука о ней идет впереди, [она в таком случае] составляет первую философию и является всеобщей в том смысле, что она первая (Е 1, 1026a 27–32).

Все указанные признаки требуют отнести обсуждаемое название (мудрость. – К.К.) к одной и той же науке: это должна быть наука, занимающаяся рассмотрением первых начал и причин; ведь и благо и «то, ради чего», также является одною из причин (А 2, 982 b 7–9).

Есть некоторая наука, которая рассматривает сущее как такое и то, что ему присуще самому по себе (Г 1, 1002a 21–22)⁷.

Итак, согласно Аристотелю, метафизика может рассматривать неподвижное сущее, начала и причины, сущее как таковое, и таким образом ее предметная область оказывается весьма размытой. Схоластами было предложено несколько весьма оригинальных определений метафизики, на что указывают сами ее наименования: мудрость, первая философия, наука о причинах, наука о самом общем, наука о сущем самом по себе.

Эгидий утверждает, что предметом метафизики является сущее как таковое (*ens secundum quod ens / ens inquantum ens*). Это так потому, что наука, изучающая какой-то вид сущего, является частной, тогда как метафизика – наука всеобщая; следовательно, она должна изучать сущее вообще. Поскольку же всеобщей наукой сущее должно изучаться в наиболее общем смысле, постольку метафизик абстрагирует сущее от любого частного ограничения (даже от понятия существования) и рассматривает его как таковое, само по себе.

Сходным образом, я утверждаю, что основным предметом метафизики является сущее как таковое как само по себе, так и в первую очередь. Поскольку же свойство сущего лучше всего и более истинно представлено в Боге, чем в каком-либо ином сущем, постольку я утверждаю, что Бог является основным предметом метафизики, но не сам по себе, а во вторую очередь⁸.

Согласно Эгидию, четыре причины не могут быть предметом метафизики, потому что как таковые они не изучаются никакой наукой. Напротив, при их помощи в различных науках устанавливаются истины о соответствующих предметах. Наконец, Бог не является предметом метафизики в строгом смысле слова, но является им в деривативном: ведь именно в Боге обнаруживается сущее во всем совершенстве, только сущность Бога совпадает с существованием, поэтому только в случае Бога сущее можно рассматривать как таковое⁹.

Определение предмета метафизики как *ens inquantum ens* ко времени Эгидия уже стало традиционным. Начало такому подходу положил Авиценна. В трактате «О первой философии» (I, 1)¹⁰ Авиценна сначала рассматривает вопрос, может ли Бог быть предметом метафизики, и отклоняет эту возможность. Во-первых, он считает, что наука доказывает свойства своего предмета, а не его существование. Тогда если бы Бог был предметом метафизики, то Его существование предполагалось бы в ней, а следовательно, оно было бы доказано в какой-то иной дисциплине. Однако бытие Бога не доказывается никакой наукой (скажем, физикой) и не является самоочевидным, напротив, такое доказательство может быть дано только в метафизике. Из этого арабский философ заключает, что Бог является скорее тем, что

⁷ Пер. А.В. Кубицкого.

⁸ *Aegidius Romanus. Questiones metaphysicales. I, q. 5. Venezia, 1501. Fol. 3va.*

⁹ *Ibid. I, q. 5. Fol. 3rb-va.*

¹⁰ *Avicenna. Liber de Philosophia sive Scientia Divina. I, 1 (Avicenna latinus. Liber de Philosophia sive Scientia Divina. I–IV. Louvain; Leiden, 1977. P. 4).* Кстати говоря, Ибн Сина был первым, кто применил понятие «предмета науки» (*subiectum*) из «Второй аналитики» Аристотеля в рассуждениях о природе метафизики.

«ищется» в метафизике, а не тем, о чем что-то утверждается, оказываясь, следовательно, целью, а не предметом первой философии¹¹. При помощи этого же разделения субъекта науки от цели и средства его познания арабский философ отрицает и то предположение, что предметом метафизики могут быть высшие причины (то есть четыре причины Аристотеля)¹². Во второй главе первого раздела указанного трактата Авиценна устанавливает собственный предмет метафизики через рассмотрение того, как соответствующие предметы изучаются в других науках. Так, в физике изучается тело как предмет движения, а не как сущее, поскольку оно является сущим, а ведь именно сущее как таковое характеризует все вещи. Следовательно, остается место для более абстрактного изучения любого предмета других наук. И этим изучением занимается как раз метафизика¹³. В первой философии исследуется сущее без каких-либо ограничений (*sine condicione*), то есть сущее, не определенное как физическое, математическое, моральное. Таким образом, Авиценна, заимствуя понятие «сущего как таковое» из IV книги «Метафизики», интерпретирует его не как первое сущее или божественное сущее, как это делали позднеантичные комментаторы, а как самое общее сущее (*ens commune*).

«Метафизика» Аристотеля открывается знаменитым пассажем о естественном стремлении людей к знанию (*Met. A, 1, 980a 1*). Многие схоласты связывали возможность достижения счастья именно с реализацией этого стремления к познанию. Как показала Катрин Кёнинг-Пралонг, Эгидий Римский решал вопрос о возможности достижения счастья в контексте проблемы познания сущностей материальных субстанций, или так называемых отделенных субстанций (*substantiae separatae vel quidditates substantiarum materialium*)¹⁴.

Сама эта проблематика восходит к комментариям Аверроэса к «О душе» и «Метафизике» Аристотеля. Так, в «Комментарии на “Метафизику”» Аверроэс подчеркивает, что человеку хоть и сложно постичь отделенные субстанции, но все же возможно, ведь в противном случае человеческое естественное стремление к познанию оставалось бы неудовлетворенным¹⁵. В 60-е и 70-е гг. XIII в. было предложено несколько решений этого затруднения.

Альберт Великий, утвердительно отвечая на поставленный вопрос в «Комментарии на “Метафизику” Аристотеля», свое обоснование связывает с теорией действующего и возможностного интеллекта: благодаря соединению с активным интеллектом человек может познать отделенные субстанции, а природное стремление к познанию удовлетворяется возможным познанием божественного разума. Таким образом, метафизика выступает завершением теологии:

Так как все люди по природе хотят познавать, а желание не может быть беспредельным, ясно, что это желание на каком-то познании может окончиться. Но это может произойти, только если была познана причина и свет всякой сущности и познаваемого, а это не что иное, как божественный интеллект, что и доказывается в 11 книге этой науки¹⁶.

¹¹ *Avicenna. Liber de Philosophia sive Scientia Divina. I, 1. P. 4.*

¹² *Ibid. I, 1. P. 6–9.*

¹³ *Ibid. I, 2. P. 12.*

¹⁴ *König-Pralong C. Op. cit.*

¹⁵ *Averrois Cordubensis. In Met. II, 1 (Averroes (Ibn Rusd). In Aristotelis librum II (α) Metaphysicorum commentarius. Freiburg, 1966. S. 56).*

¹⁶ *Albertus Magnus. Metaphysica. Lib. I, tract. 1, cap. 5 (Albertus Magnus. Opera Omnia. T. 16, 1. Münster, 1960. S. 7b).*

В отличие от Альберта Фома Аквинский не признавал возможности для человека *in via* познавать отделенные субстанции. В III книге «Суммы против язычников» в главах 41–45 он обосновывает свой ответ не только эпистемологически, отсылая к естественному процессу познания человека, которое начинается с чувственно воспринимаемых вещей, но и онтологически: материальные субстанции и субстанции духовные расположены на разных «стратах» реальности. А из онтологического различия по аналогии следует различие в способах познания разных уровней реального:

Между отделенными субстанциями и субстанциями чувственно воспринимаемыми различие гораздо большее, чем между двумя чувственно воспринимаемыми субстанциями. Но познание чуждойности (*quidditas*) одной чувственно воспринимаемой субстанции не может служить основанием познания чуждойности другой: ведь тот, кто слеп от рождения, постигая сущность (*quidditas*) звуков, никоим образом не может прийти к постижению сущности цвета. Итак, возможность познания чуждойности отделенных субстанций посредством познания какой-нибудь чуждойности чувственно воспринимаемой субстанции гораздо меньше¹⁷.

Фома, однако, не говорит о том, что стремление человека к познанию остается нереализованным, скорее, к самому этому стремлению не относится познание отделенных субстанций.

Следовательно, так как целью человеческой жизни является счастье, к которому склоняет человека его естественное желание, то это счастье не может состоять в том, чего не может достичь человек. Ведь в противном случае получается, что человек был бы тщетным существом, а его природное желание осталось бы нереализованным, что невозможно. А то, что человек не может познавать отделенные субстанции, ясно из уже сказанного. Так что познание отделенных субстанций не составляет счастья человеческой жизни¹⁸.

Что думали по этому вопросу латинские аверроисты (или, как их называли современники, «философы»), не совсем ясно. Кажется, они придерживались сходной точки зрения, о чем имеется свидетельство Генриха Гентского:

Философы говорили, что у человека нет никакого желания (*appetitus*) познавать их [отделенные субстанции], поэтому и человек не может прийти к их познанию только в силу природных способностей, и естественное стремление к познанию не остается нереализованным¹⁹.

В решении вопроса о познании отделенных субстанций Эгидием мы находим все перечисленные выше тенденции. С одной стороны, он строго следует своему учителю – Аквинату – и совершенно отказывает человеку в такой способности. С другой – он яснее, чем Фома, подчеркивает, что естественное стремление человека к познанию все же удовлетворяется в этой жизни. Для этого он использует элементы решения этого вопроса Альбертом Великим: познание отделенных субстанций в том отношении, что они собой представляют по сущности, не является предметом человеческого познания в этой жизни, но познание причины отделенных субстанций входит в познавательное поле человека.

Итак, без сомнения верю в то, что в этой жизни человеческий интеллект не может познавать отделенных субстанций или чуждостей материальных субстанций.

¹⁷ *Thomas de Aquino*. Summa contra Gentiles. Lib. 3, cap. 41, n. 8.

¹⁸ *Ibid.* Lib. 3, cap. 44, n. 2.

¹⁹ *Henricus Gandavensis*. Summa (Quaestiones ordinariae). Art. IV, q. 5 (*Henricus Gandavensis*. Opera Omnia. T. 21. Leuven, 2005. P. 290).

И поэтому поскольку в людях нет природного желания познать в этой жизни отделенные субстанции сообразно тому, что они суть, но оно имеется только сообразно тому, какова их причина, постольку мы можем познавать их в этой жизни. И в силу этого естественное желание к познанию не должно остаться нереализованным²⁰.

Важность решения этого вопроса обусловлена его следствиями для этики и теологии. Проблема того, достижима ли полная реализация естественного стремления к познанию, будучи по большому счету второстепенной для метафизики, является ключевой для вопроса о возможности достижения человеком «философского» счастья, то есть счастья в этой жизни. Фома Аквинский в 44 главе книги III «Суммы против язычников» для решения поставленного вопроса прибегает к учению Аристотеля о добродетелях. Фома считает, что, согласно Аристотелю, счастье человека заключается в жизни, направляемой добродетелью мудрости, которая состоит в пользовании тем, что наиболее родственно богам, то есть умом (Nic. Ethica. X, 8, 1179a 23–32). Поскольку же в начале «Метафизики» Аристотель называет ее мудростью, постольку счастье, которое может достигнуть человек в земной жизни, заключается в том, чего он может достичь при помощи умозрительных наук.

Однако невозможно связывать счастье человеческой жизни с познанием отделенных субстанций, как это утверждали вышеупомянутые философы. <...> Следовательно, ясно, что мнение Аристотеля состоит в том, что предельное счастье, которое человек может достичь в этой жизни, может быть получено через умозрительные науки. Однако этот способ постижения божественных вещей – не посредством умозрительных наук, а при помощи некоего рождения в естественном порядке²¹ – был придуман некоторыми его комментаторами²².

Таким образом, человеку в этой жизни оказываются недоступны не только высшее счастье, заключающееся в созерцании Бога, но и счастье познания отделенных субстанций. Фактически Фома, отталкиваясь от основного эпистемологического аристотелевского принципа (нет ничего в разуме, чего прежде не было бы в чувствах), натуралистически описывает цель жизни человека.

Иначе на решение этого вопроса смотрели латинские аверроисты, в частности Боэций Дакийский. Согласно Боэцию, высшее благо, доступное человеку *in via* сообразно его созерцательной способности – высшей человеческой способности, состоит в познании истины в отдельных вещах и в наслаждении этим, поскольку познание истины приносит наслаждение. Познание истины в отдельных вещах означает, что человек способен постичь отдельные сущие и распознать в них их причину, то есть первоначало; а познание первоначала даже таким опосредованным способом приносит наслаждение. Для этого человеку необходимо освободиться от угнетающих его страстей и вести такую жизнь, чтобы все его способности работали ради самой высшей, то есть ради разума. Таким человеком является философ – тот, кто посвятил свою жизнь изучению мудрости²³.

Альберт Великий в «Комментарии на “Никомахову этику”» подразделяет счастье на два вида: безусловно высшее, состоящее в созерцании Бога и поэтому недостижимое для человека в земной жизни, и высшее в некото-

²⁰ *Aegidius Romanus*. *Questiones methaphisicales*. Lib. II, q. 15. Fol. 18vb, 19ra.

²¹ Имеется в виду то представление Аверроэса, что познание первопринципов умозрительных наук связывает человеческий разум с активным интеллектом.

²² *Thomas Aquinatis*. *Summa contra Gentiles*. Lib. 3, cap. 44, n. 5.

²³ *Boethius de Dacia*. *De summo bono* (рус. пер.: *Боэций Дакийский*. Сочинения. М., 2010. С. 138–143).

ром смысле, доступное в этой жизни, в отношении которого упорядочены все человеческие способности. В природе рациональной души, конституирующей видовое отличие человека, может быть выделено также два момента: рациональный и интеллектуальный²⁴. Различие между ними заключается в том, что действие рациональной части разумной души состоит в направлении внешних действий, и счастье, достигаемое при ее помощи, является гражданским, а действие интеллектуальной части является внутренним и состоит в созерцании²⁵.

Эгидий вслед за Альбертом выделяет два возможных для человека вида счастья: высшее, достижение которого ожидается в будущей жизни, и то, которое можно достичь только в силу естественных способностей человека. Это счастье состоит в операции лучшей способности человеческой души, которая двояка: действующая и созерцательная. Практический разум направляется благоразумием, а созерцательный интеллект – мудростью. Соответственно, Эгидий вслед за Аристотелем признает два вида счастья: политическое и созерцательное. Поскольку же мудрость является предметом метафизики, постольку интеллектуальное счастье состоит в занятии метафизикой²⁶.

Из этих решений Эгидий выводит следующее следствие о соотношении метафизики и других наук. Во-первых, метафизика оказывается самой возвышенной наукой, поскольку она изучает Бога как сущее. Далее следуют физика, поскольку предмет метафизики благороднее предмета физики. Это благородство выражается в степени абстракции, а также в способностях, задействованных в рассмотрении этого предмета: метафизик использует самую высшую человеческую способность – интеллект, и только его. Во-вторых, поскольку Бог является опосредованным предметом метафизики, постольку только она и может быть названа божественной наукой²⁷. Таким образом, между метафизикой и другими науками имеется такой вид подчинения, в котором более возвышенная наука дает подчиненным наукам правила рассмотрения своих предметов²⁸.

Осталось решить главный вопрос: о соотношении метафизики и теологии. С одной стороны, теология превосходит метафизику, так как в ней рассматривается Бог сам по себе, а не в аспекте сущего. С другой стороны, теология вообще не является наукой в строгом смысле, так как ее начала покоятся на Откровении. Соответственно, человек не может рассчитывать только на свои силы в занятии теологией.

Таково было представление Эгидия Римского до 1277 г., когда он был вынужден покинуть Сорбонну. Мы находим, что после возвращения в 1285 г. его взгляды разительно переменялись. Отметим, во-первых, изменение контекста рассмотрения проблемы: вопрос о познании отделенных субстанций, разумеется, обсуждается, но он уже никак не связан с тем, каков статус метафизики как науки. Эгидий по-прежнему считает, что отделенные субстанции человек *in via* может познавать в каком-то ограниченном смысле, а именно только то, что они существуют – не более того; природа этих субстанций

²⁴ Это различие Альберт заимствует в данном случае из книги VI «Никомаховой этики» (1139а 4-8). Согласно Аристотелю, рациональная часть разумной души постигает начала, подверженные изменению, а интеллектуальная – неподверженные.

²⁵ *Albertus Magnus*. *Super Ethica*. Lib. I, lect. 7 (*Albertus Magnus*. *Opera Omnia*. T. 14.1. Münster, 1968. P. 32–33).

²⁶ *Aegidius Romanus*. *Questiones methaphisicales*. Lib. I, q. 1. Fol. 1rb – 2rb.

²⁷ *Aegidius Romanus*. *Super librum primum Sententiarum*. Venetiis, 1501. II, a. 3. Fol. 4vb.

²⁸ *Ibid.* II, a. 1. Fol. 4ra.

разуму недоступна²⁹. Также Эгидий все еще считает, что Бог является субъектом теологии: но если раньше он считал, что Бог постигается в метафизике как сущее, то теперь к этому добавляет, что Он рассматривается в определенном роде, а именно как прославляющий³⁰. Но главное изменение коснулось вопросов о возможности достижения высшего счастья и статусе метафизики как божественной науки.

Основанием для этих трансформаций послужила переоценка когнитивных способностей человека *in via*. В «Кводлибете IV» Эгидий рассматривает вопрос о методе метафизики и приходит к выводу, что в ней используется дискурсивное рассуждение, то есть универсальная человеческая логика: из посылок при помощи силлогизма или нескольких силлогизмов делается вывод. Во всех науках используется именно такой метод получения нового знания (то есть новых выводов). От других дисциплин метафизика отличается тем, что в ней рассуждение ведется от причин к следствиям, тогда как, например, в физике рассуждение имеет обратный порядок – от следствий к причинам. Таким образом, если в физике мы начинаем с того, что нам доступнее (то есть с факта), но вторично по природе, и приходим к следствию (то есть причине факта), то в метафизике первое по природе совпадает с тем, что доступнее для нас. Следовательно, в метафизике применяется только дискурсивное рассуждение.

Это важный вывод, поскольку, согласно Эгидию, он сообщает нам нечто весьма существенное о человеке: такой способ получения знания в метафизике свидетельствует о несовершенности когнитивных способностей человека, а именно о его способности ошибаться. С другой стороны, дискурсивное рассуждение как раз и призвано уберечь человека от ошибок. Человек путем рассуждения, состоящего из множества силлогизмов, может прийти к выводу, который более «мощному» интеллекту дается непосредственно (интуитивно)³¹.

В чем же причина слабости человеческого интеллекта? Эгидий убежден, что способность ошибаться связана с тем, что человеческая душа связана с телом. Ведь именно вследствие связи души с телом все человеческое познание начинается с чувств. Раз так, то каковы познавательные способности отделенных душ (то есть человеческой души как отделенной субстанции)? По мнению Эгидия, отделенные души способны интуитивно познавать сущности вещей, они получают свое знание непосредственно от божественных идей или непосредственно воспринимая отделенные субстанции. Поэтому отделенным душам не нужны ни логика, ни метафизика, так как дискурсивное знание будет заменено интуитивным, и метафизика здесь не является исключением³².

В пятом «Кводлибете» Эгидий идет еще дальше в оценке когнитивных способностей человека. Теперь Эгидий не просто считает, что человеческий разум склонен ошибаться из-за соединения души и тела, но что он всегда ошибается – даже Аристотель (Философ!) не смог избежать больших ошибок в своих рассуждениях; и даже когда мы выявляем ошибки других, это не означает, что в то же время мы сами не ошибаемся. Только благодаря божественной иллюминации интеллект человека может работать правильно и безошибочно. Что это значит для метафизики? А ровно то, что когда человеческий разум выходит в своих рассуждениях за пределы чувственно воспринимаемых вещей, он использует посылки, имеющие вероятностный характер³³.

²⁹ *Aegidius Romanus. Quodlibet. Lovanii, 1646. I, q. 17. P. 36.*

³⁰ *Ibid. III, q. 2. P. 127.*

³¹ *Ibid. IV, q. 16. P. 240–241.*

³² *Ibid. IV, q. 16. P. 241–242.*

³³ *Ibid. V, q. 7. P. 285–286.*

Установив, что причина ошибок человеческого разума кроется в связи души и тела, Эгидий делает еще один вывод, касающийся наук. После смерти, когда человеческая душа уже не будет более связана с телом, все земные науки окажутся ненужными, так как душа снова обретет способность непосредственного постижения сущностей. В этом кроется еще одно отличие от позиции Фомы Аквинского, считавшего, что после смерти человек по-прежнему будет обладать науками. С точки зрения Эгидия, ситуация после смерти отлична от земной кардинально: человеческий интеллект освобождается от того, что его связывало, отказывается от всего того, что ему помогало в преодолении этой связи, обретает полноту той силы, которая была свойственна ему изначально.

Итак, позиция Эгидия Римского по вопросу о статусе метафизики как науки между двумя периодами его творчества кардинально изменилась. Первый период можно охарактеризовать как время «эпистемологического оптимизма». В это время Эгидий считает границы возможности познания для человека весьма широкими, связывает решение означенной проблемы с решением других вопросов из широкого философского поля. А главное – он полагает идеал человеческой жизни в занятиях метафизикой. После осуждения и изгнания Эгидий занимает позицию «эпистемологического пессимизма». Он уже не считает философское счастье достижимым для человека, потому что его познавательные способности никак не могут избавиться от ошибок, хотя для этого человек и смог придумать специальное средство – логику. Изменение оценки Эгидием эпистемологических способностей человека никак, однако, не отразилось на оценке статуса метафизики как науки человеческой: трансформируется отношение Эгидия к метафизике как божественной и самой высшей науке – теперь эти «функции» переданы теологии. Таким образом, можно сказать, что научный статус метафизики в поздний период творчества Эгидия определяется им более четко и строго.

Список литературы

- Аристотель*. Метафизика / Пер. и прим. А.В. Кубицкого. М.; Л.: Соцэкгиз, 1934. 348 с.
- Бозций Дакийский*. Сочинения / Сост., пер. с лат., введ. ст. и коммент. А.В. Апполонова. М.: Едиториал УРСС, 2010. 306 с.
- Aegidius Romanus*. *Questiones methaphisicales*. Venezia: S. de Luere, 1501. 40 p. (reprint. Frankfurt a/M.: Minerva, 1966).
- Aegidius Romanus*. *Quodlibeta*. Lovanii: Hieronymi Nempae, 1646. 468 p. (reprint. Frankfurt a/M.: Minerva, 1966).
- Aegidius Romanus*. *Super librum primum Sententiarum*. Venetiis, 1501. 242 p. (reprint. Frankfurt a/M.: Minerva, 1966).
- Albertus Magnus*. *Opera Omnia*. T. 16.1: *Mataphisica*. Lib. 1–4 / Hrsg. B. Geyer. Münster: Aschendorff, 1960. 329 p.
- Albertus Magnus*. *Opera Omnia*. T. 14.1: *Super Ethica: commentum et quaestiones*. Lib. I–V / Ed. W. Kübel. Münster: Aschendorff, 1968. 403 p.
- Averroes (Ibn Rusd)*. In *Aristotelis librum II (α) Metaphysicorum commentarius*. Die lateinische Übersetzung des Mittelalters auf bandschriftlicher Grundlage mit Einleitung und problemgeschichtlicher Studie / Hrsg. G. Darms. Freiburg: Paulus Verlag, 1966. 132 p.
- Avicenna latinus*. *Liber de Philosophia sive Scientia Divina*. I–IV / Éd. critique par S. van Riet. Louvain: E. Peeters; Leiden: Brill, 1977. 366 p.
- Conti A.D.* *Giles of Rome's Questions on the Metaphysics // A companion to the Latin medieval commentaries on Aristotle's Metaphysics* / Ed. by F. Amerini, G. Galluzzo. Leiden; Boston: Brill, 2014. P. 255–275.

Donati S. Studi per una cronologia delle opere di Egidio Romeno. I: Le opere prima del 1285. I commenti aristotelici // Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale. 1990. No. 1. P. 1–111.

Henricus Gandavensis. Opera Omnia. T. 21: Summa (Quaestiones ordinariae) / Ed. G.A. Wilson. Leuven: Leuven University Press, 2005. 496 p.

König-Pralong C. Le désir de connaître. Autor des *Questions métaphysiques* attribuées à Gilles de Rome // L'Aristotélisme exposé. Aspects du débat philosophique entre Henri de Gand et Gilles de Rome / Ed. V. Cordonier, T. Suarez-Nani. Fribourg: Academic Press Fribourg, 2014. P. 1–28.

Pini G. *Ex defectu intellectualis luminis*: Giles of Rome on the Role and limits of Metaphysics // *Questio*. 2005. Vol. 5. P. 527–541.

Pini G. Le letture dei maestri dei frati agostiniani: Egidio Romano e Giacomo da Viterbo // Libri, biblioteche e letture dei frati mendicanti (secoli XIII–XIV): Atti del XXXI Convegno Internazionale (Assisi, 7–9 ottobre 2004). Spoleto: Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2005. P. 79–114.

Thomas de Aquino. Opera Omnia. T. XIV: Summa contra Gentiles. Liber Tertius / Ed. Leonis. XIII P.M. Roma: Typis Riccardi Garroni, 1926. 592 p.

Wielockx R. Aegidii Romani Apologia // *Aegidius Romanus*. Opera Omnia. T. III, 1. Firenze: Leo S. Olschki, 1985. 306 p.

Giles of Rome on the limits of metaphysics as a science

Kirill Karpov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: kirill.karpov@gmail.com

Though the problem of the status of metaphysics as a science seems to be a technical one, it occupies an important place in the philosophical and theological systems of scholastic philosophers. This is due to its connection with other metaphysical, epistemological, or ethical, agathological, and even theological issues (such as, e.g., the distinction between metaphysics and theology, the first object known by the human mind, the question of what supreme happiness consists in and whether it is attainable, what are the good and the goods available to human beings in this life, etc.). Prerequisite to solving the problem of scientific status of metaphysics, therefore, is finding a solution to each of the aforementioned issues. The present article examines the two approaches to the metaphysics status problem which Giles of Rome attempted at different stages of his career. The analysis of either of these attempts requires taking into account a number of collateral questions such as the human ability to know separate substances *ex puris naturalibus* or to achieve supreme happiness *in via*. The author sets to demonstrate that at the early stage of his career Giles of Rome took a rather optimistic position in evaluating the capacity of human beings to know being *qua* being, which constitutes the subject matter of metaphysics; he assumed that man can know separate substances and that his supreme happiness lies in the knowledge of beings which can be attained through metaphysics. In his later period, Giles evaluated human epistemic capacities pessimistically. He thought that due to the connection of soul with the body human beings are only able to err, and the only help that is available (by no means always or often) comes from discursive reasoning, i.e. logic.

Keywords: metaphysics, scientific knowledge, supreme happiness, separate substances, Giles of Rome, Aquinas, Albert the Great, Boethius of Dacia

References

- Aegidius Romanus. *Questiones methaphisicales*. Venezia: S. de Luere, 1501. 40 pp. (reprint. Frankfurt a. M.: Minerva, 1966).
- Aegidius Romanus. *Quodlibeta*. Lovanii: Hieronymi Nempae, 1646. 468 pp. (reprint. Frankfurt a. M.: Minerva, 1966).
- Aegidius Romanus. *Super librum primum Sententiarum*. Venetiis, 1501. 242 pp. (reprint. Frankfurt a. M.: Minerva, 1966).
- Appolonov, A. (trans.) Boethius de Dacia, *Sochineniya* [Selected Works]. Moscow: URSS Publ., 2010. 306 pp. (In Russian)
- Conti, A.D. “Giles of Rome’s Questions on the *Metaphysics*”, *A companion to the Latin medieval commentaries on Aristotle’s Metaphysics*, ed. by F. Amerini, G. Galluzzo. Leiden; Boston: Brill, 2014, pp. 255–275.
- Darms, G. (ed.) Averroes (Ibn Rusd), *In Aristotelis librum II (α) Metaphysicorum commentarius*. Die lateinische Übersetzung des Mittelalters auf bandschriftlicher Grundlage mit Einleitung und problemgeschichtlicher Studie. Freiburg: Paulus Verlag, 1966. 132 pp.
- Donati, S. “Studi per una cronologia delle opere di Egidio Romeno. I: Le opere prima del 1285. I commenti aristotelici”, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 1990, No. 1, pp. 1–111.
- Geyer, B. (ed.) Albertus Magnus, *Opera Omnia*, T. 16.1: *Mataphysica*, Lib. 1–4. Münster: Aschendorff, 1960. 329 pp.
- König-Pralong, C. “Le désir de connaître. Autor des *Questions métaphysiques* attribuées à Gilles de Rome”, *L’Aristotélisme exposé. Aspects du débat philosophique entre Henri de Gand et Gilles de Rome*, ed. V. Cordonier, T. Suarez-Nani. Fribourg: Academic Press Fribourg, 2014. pp. 1–28.
- Kübel, W. (ed.) Albertus Magnus, *Opera Omnia*, T. 14.1: *Super Ethica: commentum et quaestiones*, Lib. I–V. Münster: Aschendorff, 1968. 403 pp.
- Kubitskii, A. (trans.) Aristotel’, *Metaphysics*. Moscow; Leningrad: Sotsekiz Publ., 1934. 348 pp. (In Russian)
- Pini, G. “*Ex defectu intellectualis luminis*: Giles of Rome on the Role and limits of *Metaphysics*”, *Questio*, 2005, Vol. 5, pp. 527–541.
- Pini, G. “Le letture dei maestri dei frati agostiniani: Egidio Romano e Giacomo da Viterbo”, *Libri, biblioteche e letture dei frati mendicanti (secoli XIII–XIV): Atti del XXXI Convegno Internazionale (Assisi, 7–9 ottobre 2004)*. Spoleto: Fondazione Centro italiano di studi sull’alto Medioevo, 2005, pp. 79–114.
- Riet, S. van. (ed.) *Avicenna latinus. Liber de Philosophia sive Scientia Divina, I–IV*. Louvain: E. Peeters; Leiden: Brill, 1977. 366 pp.
- Thomas de Aquino, *Opera Omnia*, T. XIV: *Summa contra Gentiles, Liber Tertius*, ed. Leonis. XIII P.M. Roma: Typis Riccardi Garroni, 1926. 592 pp.
- Wielockx, R. “Aegidii Romani Apologia”, in: Aegidius Romanus, *Opera Omnia*. T. III, 1. Firenze: Leo S. Olschki, 1985. 306 pp.
- Wilson, G.A. (ed.) Henricus Gandavensis, *Opera Omnia*, T. 21: *Summa (Quaestiones ordinariae)*. Leuven: Leuven University Press, 2005. 496 pp.