

П.В. СОКОЛОВ

«ХРУПКИЙ АВТОРИТЕТ ДИАЛЕКТИКИ»: РОДЖЕР БЭКОН ПРОТИВ ПАРИЖСКИХ АВЕРРОИСТОВ*

С именем Роджера Бэкона (1219/20–1292/94) традиционно связываются многочисленные новации в интеллектуальной истории средневекового Запада. В числе прочего в его трудах находят один из первых опытов обоснования и применения экспериментального метода. Признание эвристической ценности эмпирического опыта и реабилитация эпистемологического статуса материального мира рассматривается как революционное открытие Бэкона, предполагающее отказ от традиционных для схоластической науки способов аргументации, основанных на формальной логике, и создание новой методологии научного познания — *scientia experimentalis*.

«Опытная наука» Роджера Бэкона традиционно привлекает внимание исследователей, однако основной акцент делается на историко-научном аспекте этого понятия. Реконструируя историю схоластической философии в соответствии с парадигмой, сложившейся в историографии естественных дисциплин, исследователи готовы видеть в английском францисканце предшественника другого Бэкона, основателя экспериментальной науки Нового времени¹. Однако одностороннее приращение историко-научного метода к трудам Бэкона неизбежно оборачивается редукцией, поскольку оставляет без внимания интериоризацию категории «эксперимента» в его сочинениях; богословское, а точнее, сотериологическое измерение термина *experimentum* у Бэкона тем самым элиминируется. Для того чтобы восполнить этот пробел, необходимо изучить исторические предпо-

* Исследование выполнено в рамках проекта «Пolemические стратегии в философии, богословии и науке Западной Европы XIII–XVI вв.» (09-09-0007).

¹ См., в частности: *Whewell W. History of the Inductive Sciences from the Earliest Times to the present Times. N.-Y., 1859. P. 245; Adamson R. The Philosophy of Science in the Middle Ages. Manchester, 1876.*

сылки и природу предполагаемого «эпистемологического переворота» у Бэкона. В настоящем исследовании мы рассмотрим полемический контекст употребления понятия *scientia experimentalis* у Бэкона и его место в научном мышлении францисканца.

Категория опыта как когнитивного инструмента и средства верификации полученного знания возникает в сочинениях Бэкона как орудие полемики против формально-логического способа рассуждения, традиционного для схоластической культуры диспута. Схоластическое рассуждение предполагает, в самом общем смысле, два способа аргументации: «от авторитета и согласно разуму» (*auctoritibus et rationibus*)². Здесь мы обратимся к аргументации посредством рациональных доводов, предполагающей следование формально-логическим процедурам, предписанным аристотелевой силлогистикой. В «Топике» говорится о двух видах доказательства, посредством которых можно придти к истине. Первый вид — доказательство диалектическое (*συλλογισμὸς διαλεκτικός*), определяющее достоверность суждения на основании его возможности или правдоподобия (критерием правдоподобия выступает всеобщее мнение). Второй вид — доказательство аподейктическое (*συλλογισμὸς ἀποδεικτικός*), которое представляет собой правильно построенный силлогизм³. Схоластические мастера логики, заимствовавшие у Аристотеля классификацию способов доказательства, признавали вслед за Стагиристом приоритет демонстративного (аподейктического) доказательства перед диалектическим и объявляли его основанием всякого рассуждения, претендующего на аподиктическую достоверность.

Схоластическая истина в этом типе аргументации представляет собой не столько соответствие мысли предмету (*adequatio rei et intellectus*), сколько правильное выведение консеквента из антецедента⁴.

² Это разделение восходит к Августину: «Duplex enim est via quam sequimur, cum rerum nos obscuritas movet, aut rationem, aut certe auctoritatem» (*De ordine libri duo*. II 5, 16).

³ *Аристотель*. Топика // Сочинения в 4-х тт. М., 1978. С. 349.

⁴ Именно так рассматривает полемику Сигера с Фомой Аквинским и Альбертом Великим новейший исследователь ноэтики фламандского магистра Антонио Пентаджине: «полагая, что единство интеллекта представляет собой следствие, которое, с философской точки зрения, более всего соответствует принятым предпосылкам, Сигер ставит Альберта и Фому перед тем фактом, что, желая в одно и то же время принять и преодолеть позицию Аверроэса, они

В латинском переводе аристотелевского определения истины: «Veritas est syllogismus faciens scire» (букв.: истина есть силлогизм, который позволяет знать) — глагол *scire* непреходный. Свободу диалектического рассуждения от всякого внимания к референту высказывания можно проиллюстрировать на примере трактата *Questiones in Tertium De anima* (1269) Сигера Брабантского. Его рассуждение представляет собой своего рода логическое упражнение: он должен, как магистр на ординарном диспуте, без противоречия привести вывод в согласие с предпосылкой. Пример такой операции в трактате: «Никакая нематериальная форма, единая по виду, не умножается по числу. Однако интеллект — это нематериальная форма, единая по виду. Следовательно, она не умножается по числу»⁵.

Перед нами классический пример дедуктивного силлогизма; составляющие его термины («материальная форма», «интеллект») не имеют референта, а только денотат. Именно по этой причине бессмысленно спрашивать, разделял ли магистр Сигер мнение Аверроэса о единстве интеллекта или же мнение св. Фомы о его множественности⁶. У него не было «мнения» относительно своего «предмета», поскольку самый «предмет» был лишь произвольной суппозицией, как «Сократ» или «Каллий» в логике Аристотеля. В полном соответствии со средневековым понятием об авторе как о действующей причине (*causa efficiens*)⁷ схоластический автор лишь актуализировал уже заложенные в той или иной философской программе (в нашем случае, в аристотелизме) логические процедуры.

оказываются парадоксальным образом вынуждены вновь подтвердить ее, поскольку, согласно Сигеру, их “антиаверроистские” выводы не согласуются с их “аверроистскими” предпосылками» (*Pentagine A. Aristotelismo difficile: L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante. Milano, 2004. P. 163-164.*)

⁵ «Nulla forma immaterialis, una in specie, est multiplicata secundum numerum. Sed intellectus est forma immaterialis, una in specie. Ergo non est multa in numero». — *Siger de Brabant. Questiones in Tertium De anima / Ed. B. Bazan. Louvain; Paris, 1972.*

⁶ Тезис о «криптономизме» Сигера иногда встречается в историографии. См.: *Palacios M.A. El averroismo teologico de Santo Tomas de Aquino // Homenaje a D. Francisco Cadera. Zaragoza, 1904. P. 271-331.*

⁷ *Minnis A. Medieval Theory: Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages. L., 1988.*

Вскоре «парижский способ рассуждения», устраняющий ответственность диалектика за содержание его рассуждения, стал объектом ожесточенной критики. Ее основания были различны. Наиболее очевидным было осознание доктринальной опасности этого способа рассуждения, предполагавшего некритическое изложение гетеродоксальных учений. Формально-логические операции с доктринальной и этической точек зрения были совершенно нейтральны, о чем не уставали напоминать сами парижские магистры, однако консервативные богословы и церковные власти держались иного мнения, и не без оснований. Богословский способ рассуждения, представленный, например, в «Беседах на декалог» св. Бонавентуры, противопоставлен философскому по направлению развертывания аргументации: если для философа критерием достоверности является правильное выведение следствия из предпосылок, то для богослова предпосылка рассуждения оценивается исходя из ортодоксальности следствия. Так, доктрина о вечности мира объявляется ложной на том основании, что «Полагать мир вечным — значит исказить все Священное Писание, ведь это все равно что утверждать, будто Сын Божий не мог воплотиться»⁸. Несовместимость стратегий аргументации в теологическом и философском дискурсе привела к возникновению идеологически коннотированного фантома, получившего название «латинского аверроизма». Рассматривая философию как вид *богословия*, церковные власти не могли не усмотреть в ней *богословской* ошибки, т.е. ереси. Следствием этого «взаимного непонимания» был ряд цензурных актов, самым знаменитым из которых можно считать «Силлабус» Стефана Тампье от 7 марта 1277 г.

Другое основание этой критики было собственно эпистемологическим: силлогизм, истинность которого в логике Аристотеля обосновывается из самореференциальной непротиворечивости, не дает достоверного знания о внелогической реальности. Одним из наиболее последовательных критиков основанного на формальной логике способа рассуждения был Роджер Бэкон. В 1268 г. Бэкон посылает Папе Клименту IV, с которым он был знаком, когда тот еще был кардиналом Фюке, самый значительный труд своей жизни,

⁸ *Boulnois O.* La philosophie selon les théologiens et la théologie selon les artistes, de 1267 à 1300 // Was ist Philosophie im Mittelalter? / Hg.A. Speer. Erfurt, 1998. S. 456.

«Большое сочинение о тайных деяниях искусства и природы и о ничтожестве магии». Основной целью своего труда Бэкон объявляет пропедевтику моральной теологии, которую помещает на вершине выстраиваемой им иерархии дисциплин. Превосходство моральной философии в классификации наук⁹ обосновывается тем, что всякое теоретизирование подчинено задаче благополучия и спасения человеческого рода. Предпринимаемая Бэконом критика современного ему состояния теоретических наук имеет, таким образом, перформативную природу: ее назначение *in fine* заключается в том, чтобы побудить читателя к совершенствованию своего морального облика.

В связи с этим Бэкон предпринимает поиск такого способа рассуждения, который обладал бы наибольшей доказательной силой (*sermo potens ad inclinationem mentem*). Здесь он выступает наследником традиции, понимающей богословие как искусство убеждения. Непосредственным источником такого понимания теологии у Бэкона можно считать латинский перевод трактата мусульманского философа аль-Фараби «О науках» (*De scientiis*). Согласно аль-Фараби, *калам* — «способность, благодаря которой правоверный может защищать определенные положения или действия, предписанные основателем нашей религии, и опровергать все противоположное им посредством рассуждений (*sermonibus*)». Аль-Фараби видел назначение традиционного богословия (*калама*) в апологии ислама посредством риторических аргументов. В его сочинениях *калам* предстает как наука о средствах аргументации, к которым может прибегать правоверный для защиты своей религии; в полемике с многобожниками он, как на войне, может использовать любые средства, в том числе ложь¹⁰. Дополнительным основанием для синтеза риторики и богословия у латинских читателей Аль-Фараби был ошибочный перевод самого термина *'ilm al-kalam*, который в арабском языке означает богословие, а на латынь был переведен как красноречие (*scientia elocutionis*), вследствие чего соответствующий раздел из

⁹ «Эта наука повествует о спасении человека благодаря добродетели и обретении счастья, и она содействует этому спасению, насколько это возможно для философии, из чего в целом ясно, что эта наука благороднее прочих частей философии». БС. С. 349.

¹⁰ *Rosier-Catach I. Roger Bacon, Al-Farabi et Augustin: Rhétorique, logique et philosophie morale // La rhétorique d'Aristote: Traditions et commentaires de l'Antiquité au XVII^e siècle / Dir. G. Dahan et I. Rosier-Catach. P., 1998. P. 90.*

трактата «О науках» (глава V) получил название «О гражданской науке, правоведении и искусстве красноречия» (De scientia civili et scientia legis et scientia elocutionis).

Заимствуя у аль-Фараби представление о богословии как искусстве убеждения, Бэкон, однако, не приемлет его неразборчивости в выборе средств: здесь он выступает единомышленником Маймонида и св. Фомы. Христианское учение не должно дискредитироваться обращением к риторическим приемам аргументации, обесмысливающим само понятие истины. Именно в этом смысл борьбы Бэкона с общими причинами всякого зла¹¹, «четырьмя главными препятствиями для постижения истины, которые заграждают путь всякому любителю мудрости и редко позволяют кому-либо обрести славное имя истинного мудреца»: «пример ненадежного и недостойного авторитета, устойчивость обычая, мнение необразованной толпы, сокрытие собственного невежества под видимостью мудрости»¹². Общей чертой этих четырех препятствий выступает приоритет *мнения* над *истиной*, т.е. произвольность обоснования. Чтобы убедить сомневающихся в истинности христианского учения, необходима критическая ревизия существующих в богословской и философской традиции процедур доказательства и переоценка их статуса: в соответствии с этой задачей и строится «Большое сочинение».

Бэкон начинает свой труд с декларации ничтожества человеческого знания в сравнении с бесконечностью истин: всей человеческой мудрости недостаточно для того, чтобы разобраться в устройстве одной-единственной мухи¹³. Никакое философское учение не может претендовать на монопольное владение истиной, любое авторитетное мнение открыто для критики. Однако именно предпринятая Бэконом деконструкция традиционных оснований достоверности позволяет ему в дальнейшем восстановить достоинство разума.

Убежденность современных Бэкону ученых, характеризующих презрительной кличкой «философствующей черни» (*vulgus philosophantium*), в правоте их суждений основывалась, по мнению францисканца, на том, что эти суждения подкреплялись авторитетом традиции и разделялись большинством. Однако всеобщее мнение, т.е., в

¹¹ БС. С. 99.

¹² БС. С. 43.

¹³ БС. С. 83.

конечном счете, мнение толпы, «никогда не достигает совершенства, ибо ей неизвестно, как пользоваться вещами благороднейшими, а если иногда она и достигает их, то все обращает во зло»¹⁴; что же касается авторитета, то надлежит, во-первых, отделить истинный авторитет от ложного, а, во-вторых, даже величайшие мудрецы «были людьми и могли ошибаться»¹⁵. Естественной альтернативой диалектического доказательства для всякого ученого, знакомого с Аристотелевой силлогистикой, было доказательство аподиктическое, или демонстративное. Однако оно также полагается недостаточным для достижения истины¹⁶. В самом деле, подобное доказательство имеет дело лишь с формой, но не с содержанием высказывания. Наука, претендующая на предметное содержание, но довольствующаяся этим видом доказательства, обманывает сама себя.

Итак, после того, как была доказана недостаточность традиционных способов доказательства для достижения истины, Роджер Бэкон предлагает в качестве альтернативы опытное познание. Но что он имеет в виду под этим термином? В современной историографии уже не проводится аналогия между «опытом» английского францисканца и экспериментом в науке Нового времени. Еще в 1920-х гг. Линн Торндайк обратил внимание на долгую традицию, которую индуктивная наука Бэкона имеет в схоластической культуре: достаточно вспомнить Роберта Гроссетеста, Гильома Овернского, Альберта Великого¹⁷. В средневековой интеллектуальной культуре понятие опыта функционировало не только как научный термин: магическое значение слова *experimentum* было очевидно в то время для всякого, кто знакомился с научной и квазинаучной литературой, ко-

¹⁴ БС. С. 59.

¹⁵ Этого не мог отрицать даже такой последовательный аристотелик как Сигер Брабантский: «Однако и Аристотель был человек и мог ошибаться».

¹⁶ «Имеются два вида познания: с помощью аргументации и с помощью опыта. Аргумент дает заключение и вынуждает нас согласиться с ним, но он не дает твердой уверенности и не устранит сомнения так, чтобы разум успокоился в созерцании истины, если он не обнаружит ее опытным путем, ибо многие обладают аргументами в отношении познаваемого, но поскольку не имеют о нем опыта, его отвергают, а потому не следуют благу и не избегают вреда» (БС. С. 337).

¹⁷ Thorndike L. A History of Magic and Experimental Science. N.-Y., 1929. Vol. 2. P. 650. См. также: *Idem*. Roger Bacon and Experimental Method in the Middle Ages // *Philosophical Revue*. № 23. 1914. P. 271-298.

торая переводилась с арабского, или же создавалась христианскими авторами под влиянием подобных переводов¹⁸.

Однако чаще всего опыт использовался как когнитивный инструмент в естественных науках (Роберт Гроссетест, Альберт Великий)¹⁹. В «Большом сочинении» Бэкона опыт как способ верификации рационального доказательства распространяется и на умозрительные науки: он прямо заявляет, что никакое теоретическое положение не может считаться истинным без опытной проверки²⁰. Такая позиция вошла в противоречие не только с общепринятыми в то время представлениями о построении доказательства, но и с мнением Аристотеля о превосходстве рационального познания над опытным (в первой книге *Метафизики* и во *Вторых Аналитиках*). Чтобы обойти это противоречие и обосновать превосходство опытного познания авторитетом Аристотеля, Бэкон ссылается на Никомахову *Этику*, где речь идет не о большей *достоверности* опыта в сравнении с рациональным познанием, а о большей *полезности* его в практических делах²¹. Далее оказывается, что ни один человек не может обладать познанием этого рода в отношении всех вещей, поэтому необходимым условием достижения истины является обращение к «опытным мудрецам» (*sapientes qui experti sunt*). Следовательно, никакой рациональный довод не имеет силы сам по себе, без поддержки авторитетного мнения; рассуждение *rationibus* предполагает рассуждение *auctoritatibus* в качестве своей предпосылки²².

Но наибольшим эпистемологическим достоинством обладает не опыт, обретаемый посредством чувственного восприятия и сооб-

¹⁸ Boudet J.-P. *Entre science et nigromance. Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII^e-XIII^e siècle)*. P., 2006. P. 417-423.

¹⁹ «Научное знание в собственном смысле этого слова представляет собой, таким образом, достоверное познание вещей через их причины, полученное посредством демонстративного силлогизма». Crombie A. C. *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science*. Baltimore, 1931. P. 953.

²⁰ Duhem P. *Le système du monde: Histoire des Doctrines Cosmologiques de Platon à Copernic*. P., 1915. P. 442; Carton R. *L'Experience Physique chez Roger Bacon*. P., 1924. P. 60.

²¹ Hackett J. *Roger Bacon on scientia experimentalis // Roger Bacon and the sciences: Commemorative Essays / Ed. by J. Hackett*. Chicago, 1997. P. 292.

²² «Et hoc necesse est per rationem haberi. Quae tamen ratio non debuit poni... ante philosophorum magnalium auctoritates, quae ad hoc idem introducuntur in hac scientia in loco eis proprio» (БС. С. 363).

щающий рациональным аргументам интуитивную достоверность. Здравый смысл и непосредственная очевидность служат лишь пропедевтикой на пути к откровению. Подлинным основанием истинного знания, по Бэкону, может быть только божественная иллюминация²³. В своем противостоянии парижским магистрам Бэкон занимает позицию, характерную для консервативных францисканцев-августинистов. Одной из центральных идей Бэкона была идея синтеза философии и богословия, которую он представлял себе наподобие *philosophia perennis* Фомы Аквинского. Как и Фома с его идеей *revelatum* и *revelabile*²⁴, Бэкон признавал приоритет знания, полученного из откровения, над положениями естественного разума. Однако, как для полноты чувственного опыта необходимо обращаться к «опытным мудрецам», так для полноты опыта духовного следует прибегать к христианским авторитетам. Таким образом, единственным подлинным источником всякого познания оказываются писания боговдохновенных мужей — христианских богословских авторитетов; недаром, формулируя конечную цель своего сочинения, Бэкон пишет: «я хочу обосновать всякое научное знание прочным авторитетом и мнением мудрецов и опытных людей» (*vellem omnia reduci ad auctoritatem solidam et sensum sapientum et expertorum*)²⁵. Наибольшим авторитетом для него обладают, конечно, авторы Священного Писания — именно поэтому Бэкон в «Большом сочинении» так подробно разрабатывает методологию буквальную экзегезы библейского текста. Напомним, что во второй половине XIII века в латиноязыч-

²³ Он пишет: есть «опыт человеческий и философский, обретаемый человеком настолько, насколько это дано ему по милости Божьей. Но этот опыт для человека недостаточен, поскольку он не дает полной достоверности относительно телесных вещей вследствие их сложности и не достигает вещей духовных. Поэтому необходимо, чтобы человеческий разум получал и иную помощь, и поэтому святые патриархи и пророки, которые первые дали науки миру ..., не останавливались на чувственном восприятии, но получали внутренние озарения (*illuminationes interiores*)... В соответствии с этим Птолемей говорит в «Стослове», что путь к знанию вещей двойственен: один — философский опыт, а другой — Божественное вдохновение (*per divinam inspirationem*), которое, по его словам, куда превосходнее» (БС. С. 341).

²⁴ Жильсон Э. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М.; СПб., 1999. С. 10-32.

²⁵ БС. С. 99.

ной экзегезе наблюдается общая тенденция к отождествлению «буквального смысла» Писания с «интенцией» библейских писателей: достаточно указать на «Сумму теологии» Фомы Аквинского (*Summa Theologiae, I, I, 10*)²⁶. В свою очередь, «намерение» (*vouloir dire*) священных авторов полагалось тождественным воле Божьей, «воплощенной» в букве Писания. Следовательно, для совершенства познания необходимо личный духовный опыт дополнить опытом богоспросвещенных библейских писателей. В этом — формула истины для Бэкона: «Вся философия дана в буквальном смысле Писания, украшенная святыми таинствами благодати и славы, как бы окаймленная некими благороднейшими цветами и картинами»²⁷.

Итак, мы видим, что *scientia experimentalis* Роджера Бэкона не открывает новых горизонтов в методологии естественных наук, а, напротив, возвращает ее к традиционным догматическим основаниям. Подвергнув критическому разбору традиционные способы аргументации, Бэкон действительно пересмотрел значение опытного познания для теоретических наук, но лишь для того, чтобы ограничить всеисилие логического аргумента в схоластической науке. Именно в этом, на наш взгляд, заключается подлинный смысл и назначение его *scientia experimentalis*: не революционный научный метод, а действенный инструмент полемики.

²⁶ Medieval Literary Theory and Criticism c.1100 – c.1375: The Commentary Tradition // Ed. A.J. Minnis and A.B. Scott. Oxford, 1991. P. 242.

²⁷ БС. С. 123.