Суарес Франсиско

Комментарий На трактат Аристотеля «О душе» (Т. III. Рассуждение 9. О способностях интеллекта[1])

Вопрос 6. Каким образом мы можем познавать Бога и отделенные субстанции в данных условиях[2]

1. *Первое*, что я утверждаю: наш интеллект в данных условиях может обрести некое знание об этих вещах. Хотя Аристотель в 9 главе XII книги «Метафизики» открыто утверждает, что мы не можем познавать отделенные субстанции[3], тем не менее, там же (см. текст 36) он оставляет этот вопрос открытым[4]. В XII книге «Метафизики»

---

[1] Перевод выполнен по изданию: *Francisco Suárez.* Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima T. 1–3, Madrid, 1978–1991.

[2] В предыдущем, пятом, вопросе («Каким образом интеллект познает себя, душу и все, что в ней находится») Суарес на возможное возражение («Почему духовные сущности не познаются ясно и отчетливо») формулирует следующий ответ: вследствие помехи со стороны тела и зависимости, которую в таком состоянии (pro hoc statu) силы интеллекта испытывают от самих чувств – поскольку умопостигаемые сущности не воспринимаются чувствами, то и интеллект не может сформировать о них ясное и четкое представление. Таким образом, под «pro hoc statu» (в этом состоянии) подразумевается состояние *единства души и тела* и формулируется вопрос – способна ли душа в соединении с телом постигать отделенные (умопостигаемые) субстанции и если да, то каким образом.

[3] «Также обстоит дело с человеческим умом, который направлен на составное...» (Метафизика. 1075a5–10 / *Пер. А.В. Кубицкого*).

[4] Суарес имеет в виду фрагмент 1072a – 1072a35 из 7-й главы XII кн. «Метафизики». Он ссылается на издание Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis, Venetiis apud Iunctas, 1562 (Vol. 8), где разбивка аристотелевского текста на фрагменты осуществлена в соответствии с комментариями Аверроэса.

он [собственно] исследует именно этот вопрос. Об этом же [рассуждают] и Св. Фома (см. 3 книгу «Суммы против язычников» с 4 по 45 главы), Альберт Великий в трактате «О душе» (3 книга, 3 раздел, главы 6–11), Комментатор («Метафизика», в уже указанном выше тексте 36[5]).

2. Однако относительно *первого* [довода] следует отметить, что вещь можно познавать двумя [разными] способами: первый устанавливает, «существует ли? [она]», а второй – «чем [она] является?».

В свою очередь, и указанным первым способом («существует ли?») вещь можно познавать двояко, а именно: во-первых, насколько актуально существование вещи; во-вторых, для чего она пригодна? Ведь совершенно разное дело: познавать вещь в действительности, какова она есть, или же [познавать] все то, чем она могла бы быть.

Чтойность (quidditas)[6] вещи тоже можно познавать двояким образом: полным и совершенным образом, когда формируется адекватное познаваемым вещам понятие, и неполным и несовершенным образом, когда познается не сама чтойность, а лишь набор некоторых ее признаков. Итак, мы познаем чтойность двояким образом, а именно совершенным и несовершенным.

3. Но *второе*, на что следует обратить внимание: лишь *то* знание совершенное, полное и осмысленное, которое появляется, когда надлежащим образом познается вся чтой-ность, а через нее познаются и все ее особенности. Но такой способ познания присущ не человеку, а ангелам. Присущим же человеку способом познания является такой, когда вещь постигается совершенным образом, а именно, когда ее сущность (essentia) постигается в соответствии с ее замыслом (conceptus), а уж потом познаются отдельные природные проявления (passiones) этой вещи, не являющиеся общими для всех прочих [вещей].

Такой вид совершенного знания может быть достигнут либо через [умопостигаемый] вид вещи (species), либо благодаря ее собственному действию (effectus), которое может происходить только от нее самой. Познавать же вещь несовершенным [способом] – значит познавать ее лишь через общее [присущее многим подобным вещам].

---

[5] Имеется в виду указанное выше издание: Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis // Venetiis apud Iunctas. 1562. Vol. 8. Lib.XII. Cap. 2, 36 P. 318–320.

[6] В переводе используются также варианты «подлинная природа вещи», «сущность».

4. Последнее, что следует отметить, – то, что постигаемое нами в этой вещи совершенно отлично от бесконечной субстанции Бога и от других духовных субстанций, которые зовутся ангелами.

5. В поддержку *второго* [довода] я утверждаю: в данных условиях мы не можем познать ни одну духовную субстанцию такой, как она есть, через ее собственный вид, но можем познать ее через некие следствия.

Таким образом, можно утверждать следующее: наш интеллект воспринимает умопостигаемые виды, обретенные на основании чувственных данных и обработанные силами самого интеллекта. А поскольку ни одна духовная субстанция не доступна чувствам, то она и не может быть запечатлена в [нашем] интеллекте.

Это наблюдение подтверждается хотя бы тем обстоятельством, что никто и никогда не познавал Бога или ангелов естественным образом, разве что лишь через следствия. И вряд ли кто-либо на протяжении всей своей жизни мог бы достичь полного знания о них. Поэтому Св. Дионисий в «Божественных именах» (гл. 7) и в «Небесной иерархии» (гл. 1), говорит, что мы не можем познавать Бога с помощью чувств. Так же говорят и Св. Августин («О Троице», кн. 15, гл. 8), Св. Иоанн Дамаскин и прочие святые, прибегавшие к фрагменту из 1-го Послания к коринфянам Св. Павла: «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, угадывая»[7] – все они говорят, что Бог проявляется для нас «сквозь тусклое стекло» творений.

6. *Третье* заключение: Бог, существование Бога (quantum ad «an est»), может со всей очевидностью познаваться нами лишь через творения. Однако Его чтойность если и познается, то не четко и ясно, а смутно, т.е. несовершенным образом.

В обоснованности этого заключения можно убедиться, если обратиться к Св. Фоме («Сумма теологии», ч.I, вопросы 2, 12, 13 и 88), где он весьма подробно рассуждает на эту тему. Также он рассуждает об этом в «Комментарии к "Метафизике"» и в «Комментарии к "Физике"» (кн. 8).

Смысл этого заключения таков. Поскольку Бог является первой причиной, благодаря которой все следствия обретают бытие и появляются в действительности и [поскольку Бог] всем управляет и все предвидит, то имеется некая связь между Ним и этими следствиями, на основании которой мы со всей ясностью узнаем, что существует некая первая причина всего, которую мы зовем Богом. Но, с другой

[7] 1 Кор. 13, 12.

стороны, мы исследуем природу этой причины на основании этих самых следствий. Мы также отдаем себе отчет и в том, что бытие (esse) ее совпадает с сущностью (essentia), ибо она не может получать его от другой причины, поскольку [в таком случае] она не была бы первой причиной.

Мы знаем, что она блага, бесконечна, разумна и т.д. и таким образом мы формируем некое собственное представление (conceptum) о Боге, посредством которого мы некоторым образом познаем его чтойность. Однако никогда мы не познаем ее ясно и отчетливо, ибо сами следствия не представляют Бога во всей полноте и не объясняют всю Его благость и все Его существо (essentiam).

7. *Четвертое* заключение: некоторые отделенные субстанции как актуально сущие могут быть познаны лишь в самом приблизительном смысле, но не с помощью демонстрирующих доказательств разума. Чтойность же их может быть познана лишь несовершенным способом в самом общем смысле, без указания на ее важнейшие [собственные] свойства.

В первой части заключения я говорю об актуальном существовании (existentia), ведь говорить о возможном [существовании] то, что оно «есть», – слишком сильный аргумент. Действительно, среди творений, обладающих возможным существованием, есть некоторые, духовные по своей природе. Так, мы совершенно определенно знаем, что наша душа – духовная [субстанция], однако мы знаем, что она по своему уровню существования – неполная субстанция. С другой стороны, мы совершенно точно знаем, что Бог есть субстанция разумная и духовная и что Он является вершиной в иерархии бытия. Нам также известно, что [этот] уровень [бытия] из всех духовных субстанций является самым совершенным.

На основании всего этого можно заключить, что все возможные субстанции, занимающие промежуточный уровень между Богом и нашими душами, суть субстанции духовные и разумные, цельные в своем роде и совершенные. Действительно, полнота так же не присуща [составной] вещи, как не присуще Богу бессилие.

На основании всего этого мы можем сделать правдоподобное заключение, что актуально существуют субстанции, максимально подобные Богу, и которые [поэтому] занимают высший уровень [среди] сотворенных субстанций – уровень разумных субстанций. В самом деле, такого уровня [совершенства] наши души не достигают, а поскольку порядок природы требует наполненности универсума, то необходимо, чтобы существовали на этом уровне субстанции полные и совершенные.

Таким образом, многие следствия [Божественного действия] присутствуют в универсуме, которые не могут быть различены, кроме тех субстанций, как движение неба и т.д. Но они не разделяются непосредственно у Бога. Я сказал, однако, что доказательств тому нельзя привести, ибо не существует никакого следствия в универсуме, которое имело бы вообще связь с отделенными субстанциями, поскольку все они могут появляться только от Бога.

Так как эти субстанции не способны с необходимостью существовать самостоятельно, но должны были получить возможность существования от свободной воли Бога, а следствия вообще не демонстрируют с очевидностью, что их (эти субстанции. – *И. М.*) сотворил Бог, то выходит, что они не могут быть обнаружены в действительности, [если не] существует подобающего доказательства для интеллекта. Однако их очевидность проявляется, если обнаруживается должным образом подготовленный интеллект.

8. Вторая часть заключения касается очевидного опыта. Ведь никто не знает, что формирует собственное понятие (conceptum) того или иного ангела и отличается ли один [ангел] от другого через свои собственные свойства. Однако все ангелы познаются посредством общего отношения бестелесной субстанции [к ее началу]. И подобно тому как многое мы отличаем через акцидентальные понятия (conceptus) в порядке [от начала] к следствию, так и ангела я постигаю в [его] отношении к движителю этого неба; таким образом, мы, например, познаем Гавриила в смысле вестника Воплощения Господня, Михаила в смысле начальника [Небесного воинства] и т.д., а иного [ангела] как стража. И подобным образом теологи различают порядки и уровни. Однако о них самих (ангелах. – *И. М.*) невозможно выводить собственные и существенные понятия.

Смысл таков: поскольку ни одно следствие этих субстанций не становится известным для нас, они (эти субстанции) проявляют свои собственные особенности и свою подлинную суть (quidditates), а не привходящие свойства, которые не являются общими для всех них. И этим они отличаются от Бога, ведь о Нем мы знаем многое, что относится только к Нему. А смысл различия таков: хотя Бог выше и совершеннее [ангелов], однако Он имеет многие следствия в мире, через них и бóльшую связь [с ним], именно поэтому из всех духовных субстанций в большей степени познаваема Его субстанция, чем субстанции ангелов. Следовательно, на протяжении своей жизни мы в общем и целом можем познавать чтойность отделенных субстанций.

9. Учение, на основе которого составлены эти заключения, без сомнения, аристотелевское. Ведь в третьей книге 4 главе трактата «О душе» он говорит, что соразмерным нашему интеллекту объектом является форма материальной вещи (quidditatem materialem)[8]. А в 7 и 8 главах[9] он говорит, что мы ничего не можем познавать без чувственных образов. Далее, во второй книге трактата «Метафизика» он сравнивает наш интеллект с глазами совы: в самом деле, как сова не может пристально глядеть на солнце, так и мы не можем нашим интеллектом разглядеть самое очевидное в природе – духовные субстанции. И в первой книге 5 главе трактата «О частях животных» он говорит: «Об этих ценных и божественных существах нам присуща гораздо меньшая степень знания (ибо то, исходя из чего, мы могли исследовать их, и то, что мы жаждем узнать о них, чрезвычайно мало известно нам из непосредственного ощущения), а относительно преходящих вещей мы имеем большую возможность знать, потому что мы вырастаем с ними»[10]. И далее он говорит: «Первое, хотя бы мы коснулись его даже в малой степени, уже по ценности познавания приятнее всего окружающего нас, подобно тому как увидеть любую, хотя бы малую, часть любимых предметов для нас приятнее, чем видеть во всех подробностях множество других больших. Другое же вследствие лучшего и большего познавания имеет преимущество научного знания; кроме того, вследствие большей близости к нам и природного родства с нами оно дает нам нечто взамен философии о божественном»[11]. Из всего сказанного Аристотелем следует, что мы не можем познавать эти субстанции совершенным образом.

А вот Платон и Плотин считали, что мы можем во всей полноте познать эти субстанции. Ведь сам Платон полагал, что подлинная сущность материальных вещей является отделенной от этих вещей по бытию. Таким образом, он утверждал, что мы можем познавать во всей полноте как истинную природу материальных вещей, так и эти более возвышенные отделенные сущности, в созерцании которых заключается наше блаженство (что можно видеть у Аристотеля в «Этике» в главе 4)[12]. Но утвер-

---

[8] 429a15–20.

[9] См. 413a15, 413b1–5, 432a5.

[10] Цит. по изданию: *Аристотель.* О частях животных: Пер. *В.П. Карпова.* М.: Биомедгиз, 1937. I, 5, 644b–645a.

[11] Ibid.

[12] Очевидно, Суарес имеет в виду следующий пассаж из «Никомаховой этики»: «Часто [даже] для одного человека счастье – то одно, то другое, ведь, заболев, [люди видят счастье] в здоровье, впав в нужду – в богатстве, а зная за собой невежество, восхищаются теми, кто рассуждает о чём-нибудь великом и пре-

ждение, на котором основывается Платон, ложно, и таким образом, все его доводы рушатся.

Среди перипатетиков многие полагали, что на протяжении нашей жизни мы можем совершенным образом познавать отделенные субстанции. Этого взгляда придерживается Александр Афродисийский в своей книге «О душе», и в IX книге своего «Комментария к "Метафизике"» (см. последнюю главу), и в комментарии к XII книге «Метафизики». Того же мнения придерживаются Фемистий, Филопон и Симпликий. Симпликий в III книге в «О душе»; а именно в главе «О бессмертии души», Фемистий в «Парафразах» на третью книгу «О душе» (3 и 51), Комментатор в III книге «О душе» (текст 35 и 36), а также Авиценна и Авемпас, о которых сообщает Комментатор. И что удивительно, Альберт Великий придерживается этого мнения (XI книга «Метафизики», трактат 2, глава 35 и книга «Об уме и умопостигаемом» (глава 11)!

Всех их, следующих противоположными путями, изящнейшим образом атакует Св. Фома в третьей книге «Суммы против язычников»[13]. Большинство из них исходит из того, что активный интеллект (intellectus agens) есть некая отделенная субстанция, а не собственная способность души, которая на протяжении определенного времени осуществляет некое единство с возможностным интеллектом (intellectus possibilis), посредством этого единения [наш] интеллект может обрести знание об отделенных субстанциях. Они разделяют утверждение Аристотеля из «Метафизики» (XII, 9), что мы можем познавать простые и отделенные субстанции. И кажется, что такое познание они называют совершенным и существенным. В XII книге «Метафизики» (главы 7 и 9), где говорится о Боге и божественном разумении, упоминается и то, что ему присуще вечное созерцание так же, как присуще и нам, но [нам] в течение короткого времени[14]. А в X книге «Никомаховой этики», в главе 7[15], он говорит, что наше счастье заключается в созерцании божественного.

Но и это основание, которого придерживаются указанные выше философы, ложно. Это станет совершенно ясно из того, что будет из-

вышающем их [понимание]. Некоторые думали, что помимо этих многочисленных благ есть и некое другое – благо само по себе, служащее для всех этих благ причиной, благодаря которой они суть блага» (I,4, перевод *Н.В. Брагинской*).

[13] Sancti Thomae de Aquino Summa contra Gentiles liber III, cc. 41–50.

[14] *Аристотель*. Метафизика. 1072b15, 1072b25, 1075a10.

[15] Суарес имеет в виду начало 8 главы X книги «Никомаховой этики».

ложено [ниже] в вопросе 8. Само их утверждение со всей очевидностью противоречит и опыту, и присущему нашей душе естественному способу понимания, которым мы познаем, а также противоречит смыслам и фактам. И более того, оно откровенно направлено против учения Аристотеля. Ведь в приведенных нами фрагментах [Аристотеля] речь идет о таком познании, которого мы можем достичь нашими собственными силами.

10. В этом же вопросе расходятся томистское и скотистское учения, ибо Дунс Скот, как сообщает Андреас, во второй книге «Метафизики», в вопросе 3, говорит, что мы можем познавать отделенные субстанции сущностным образом (quidditative). Относительно того, в чем уверен Жанден (см. вопрос 37[16]), томисты говорят, что это невозможно. Это возражение можно видеть у Каэтана (1 p, q 88, a 2)[17]; De ente et essentia, cap 6, q 14;) у Капреола (in 1, d 2, q 1)[18]; у Феррарца (3 Contra Gentes, cap. 55)[19], у Явелли (2 Metaphysicae)[20], у Эгидия (см. текст 36.)[21].

Однако все эти разногласия преимущественно касаются именования, ибо все [указанные философы] сходятся во мнении, что мы не можем познать собственную и определенную чтойность ангелов. Итак, хотят они или нет, а опыт их научит. Все они признают, что мы можем познавать чтойность ангелов в самом общем смысле и неясно. Расходятся же они относительно словоупотребления, ведь сторонники Скота такое познание, пусть даже неясное, называют сущностным (quidditivam). А томисты называют его познанием чтойности (quidditatis), а не сущностным (quidditativam). Однако это вопрос об имени. Способ же постижения этих субстанций – многообразен. Дионисий в «Божественных именах» указывает троякий [способ], каким можно говорить по отдельности о Боге.

---

[16] Ioannis de Ianduno Questiones super tres libros de anima Aristotelis. Ven., 1552. Liber III, q.37 (An intellectus humanus possit intelligere substantias separatas sive intelligentias).

[17] Caietanus Super libros de anima cum duplici textus translatione... Venetiis 1493.

[18] Capreolus, Johannes. Quaestiones in IV libros Sententiarum, seu libri IV defensionum theologiae Thomae Aquinatis. Ed: Thomas de S. Germano, 1483–1484.

[19] Francisci de Sylvestris Ferrariensis Commentaria in libros in libros quatuor Contra gentiles S. Thomae de Aquino (1897).

[20] Chrysostom Iavellus In omnibus Metaphysicae libros quaestia textualia (Lugduni: Apud Gasparem a Portonariis, 1559).

[21] Aegidius Romanus: In libros De Anima expositio, Venetiis 1500.

Первый – через свойство, когда мы видим в творениях нечто ясное, приписывая это Богу. Этот способ применим и в отношении ангелов, поскольку мы их отнесли если не к самым совершенным из вещей, то к их высшему уровню, и мы говорим, что должны существовать такие субстанции, в которых этот уровень засиял бы в своем совершенстве

Второй существует через отрицание тех вещей, которые не имеют чистого совершенства. Таким же способом мы познаем умопостигаемые объекты (intelligentias), ибо интеллект, постигая смысл сущего и субстанции, пытается их соотнести с каким-либо родом сущего, превосходящим менее совершенные уровни, и таким образом использует такие отрицания, как «нематериальное», «бестелесное» и т.д.

Третий способ достигается через следствие. Его основательно использовал Аристотель в VIII книге «Физики» и XII книге «Метафизики». И Святой Павел в Первом послании к Римлянам говорит: «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы»[22] и т.д. К этому можно было бы добавить и четвертый способ: через наш интеллект, в котором мы сходимся с превосходящим его порядком. Поэтому святой Августин в VIII книге «О граде Божьем» говорит, что задача нашего интеллекта – обнаруживать [и постигать] интеллектуальные субстанции[23]. Об этом же говорит и Комментатор, и Св. Фома и прочие. [Наконец], иной способ может основываться на совершенстве универсума. Подобным же образом можно придумать многие другие способы. См., например, у Св. Фомы – «Сумма теологии», 1 часть, вопр. 50, дискуссионные во-просы «О духовных творениях», а также дискуссионные вопросы «О душе» (раздел 10), Малые труды («Об отделенных субстанциях»), Комментарий к книге Боэция «О Троице» (вопрос 4), Комментарий на «Метафизику») (II, 4).

11. Но самая большая сложность, которая тут имела место, сохраняется. Так как отделенная [от тела] душа может ясно и совершенным образом познавать отделенные субстанции, то получается, будто она, соединенная с телом, и именно из-за того, что существует в теле, якобы не имеет возможностей для развития своих лучших действий, и таким образом она здесь [якобы] вопреки своей природе. Но эта сложность затрагивает вопрос о способе познания отделенной

[22] 1 Рим. 1, 20.

[23] *Августин Аврелий.* О граде Божьем, VIII, 10: «...через сотворенное Бог явил им невидимое, которое должно быть постигаемо умом».

души. То, что она имеет [в отделенном существовании] собственное месторасположение, [разбирается] в рассуждении 14.

12. Последнее, на что следует обратить внимание в этом вопросе, есть следующее: пусть мы и познаем иные духовные субстанции несовершенным образом, однако собственную нашу душу мы познаем совершенно, насколько это в человеческих силах, ибо очевидно – мы познаем ее бытие и ее сущность вплоть до самого последнего различия, а также познаем ее особенности и собственные впечатления (passiones).

Смысл таков: поскольку деятельности, присущие нашей душе, более могущественны, чем их следствия, и они нам известны в наибольшей степени, и именно они объясняют нам собственную силу нашей души (что установлено из сказанного ранее). Об ангелах мы не постигаем ничего подобного.

13. Однако возникает возражение против *третьего* заключения: поскольку наш интеллект конечен, следовательно, он не может познавать вещь бесконечную, следовательно, он не может познавать Бога. Более того, очевидно, что интеллект, потенция и объект должны быть соразмерны, а между тем между объектом конечным и бесконечным нет никакой соразмерности.

Можно ответить, что бесконечное можно понимать двояко: либо в соответствии с [его] сущностью, либо в соответствии с количеством. И ни то, ни другое само по себе не является вообще непостижимым для нас, ведь и то, и другое мы некоторым образом познаем, и Бог и блаженные и то, и другое познают ясно. Однако ни то, ни другое бесконечное мы не можем познавать совершенным образом в течение нашей жизни, ибо ни одно из них не имеет собственного и адекватного [себе] вида (speciem). Бесконечного Бога, следовательно, наш интеллект не может ни постичь, ни познать бесконечно. [Наш интеллект] может познать Его в естественном свете неким несовершенным способом. А вот ясно увидеть его он способен не с помощью своих естественных сил, но лишь с помощью [некоего] *сверхъестественного света*. И искомая соразмерность в отношении сущего отыскивается не между умопостигаемым [образом] и интеллектом; напротив, достаточно, чтобы они соотносились в отношении объекта и возможности. Однако то, что имеет сущность, понимается в качестве объекта, адекватного нашему интеллекту, и поэтому некоторым образом он является соразмерным знанию о нем, и поэтому некоторым образом его можно познать.

Вопрос 8.
О том, что есть интеллект активный и интеллект возможностный

1. Мы сказали об объектах и действиях интеллектов активного и возможностного. Осталось сказать о самих этих способностях, а поскольку одна без другой не познается должным образом, кратко скажем об обеих. Итак, в разумной[24] части нашей души присутствует двойное производство (duplex productio) и двойное восприятие (duplex receptio), а именно – производство умопостигаемых образов (speciei) и действия (actus), а также восприятие того и другого. Подобает, чтобы каждая из обеих [способностей] происходила благодаря участию духовной силы в духовной способности [души], что очевидно из сказанного.

С одной стороны, мыслительной деятельности (actus) присущи и способность, воспринимающая умопостигаемые образы, и [способность] избирающая, и [способность], воспринимающая [саму] мыслительную деятельность. И эта способность, как уже было сказано, называется возможностным интеллектом[25], потому что по своей природе она существует в возможности, а именно – образуется через умопостигаемые виды всех вещей и посредством них мыслит.

С другой стороны, активным интеллектом[26] называется сила, производящая умопостигаемые виды, и поэтому его обязанность – не воспринимать, но все приводить в движение (agere), по этой причине он [так][27] и называется – в соответствии с производимым им действием.

Однако интеллектом он называется не потому, что мыслит (intelligat). На самом деле активный интеллект и не мыслит, но лишь производит умопостигаемые виды. Производить же виды не значит познавать [их], ибо и чувственный объект производит [чувственные] образы, однако он не чувствует их. [Эта способность] называется интеллектом, потому что она создает умопостигаемые объекты (res intelligibiles).

---

[24] Здесь мы переводим intellectivus как «разумный», spiritualis как «духовный».

[25] В русском переводе «О душе» Аристотеля эта способность души переводится как «ум, который становится всем» (νοῦς δυνάμει).

[26] Деятельным умом (νοῦς ποιητικός). Это разделение способностей разумной души вводит Аристотель в 5 главе третьей книги трактата «О душе» (430a10–15): «...существует, с одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой – ум, все производящий».

[27] То есть intellectus agens (νοῦς ποιητικός).

2. На этом основании возникают два отличия между указанными способностями. Одно [заключается] в том, что [лишь] первая [способность] является познающей, а не вторая[28]. Другое же в том, что деятельность возможностного интеллекта является врожденной и внутренне присущей [человеку], ибо она является познавательной деятельностью.

С другой стороны, деятельность активного интеллекта сама по себе и по своей собственной природе не является врожденной, ведь производство [умопостигаемых] видов есть своего рода деятельность, которая могла бы осуществляться и неживым предметом, [подобно тому] как и произведение чувственных образов осуществляется неодушевленным предметом.

Исходя из этого, деятельность возможностного интеллекта по своей природе имеет то, что присуще внутреннему активному началу. А деятельность активного интеллекта не такова, напротив, она может проявиться лишь через внешнее воздействие (ab agente extrinseco), [подобного тому] что участвует в произведении чувственных образов.

И отсюда [можно сделать вывод], что деятельность возможностного интеллекта пребывает в самой себе. Деятельность же активного интеллекта, поскольку она является [одним] из видов деятельности, может быть привходящей [извне]. На основании этого очевидны назначение этих сил и их различие, по крайней мере [в отношении того], что касается их названия.

3. Является ли каждый из этих интеллектов истинной способностью души[29]? Но прежде чем объяснять, что есть каждая из обеих способностей, [следует разобраться] с некоторыми имеющимися сомнениями.

Первое таково: каждая ли из обеих этих способностей является истинной способностью [души]?

Относительно этого вопроса почти все греки заблуждались, полагая, что активный интеллект и возможностный интеллект являются отдельными [от души] субстанциями. Они признают за нашей душой

---

[28] Суарес обозначает свою позицию в дискуссии по двум следующим вопросам – является ли деятельный ум *мыслительной* способностью и является ли субъектом деятельного ума человек (присущ ли он человеческой душе или привходит извне).

[29] Суарес вновь поднимает вопрос о единстве человеческой души, ответ на который зависит от статуса деятельного ума – «привходящего извне» или «присущего человеческой душе».

лишь ее рассудочную способность (potentiam illius cogitativam), которую называют пассивным интеллектом[30].

Так, например, [считает] Феофраст[31], и Фемистий[32] [тоже] (глава 39), Александр Афродисийский[33] (2 книга De Anima, главы 13 и 15, 21 и 22) говорит, что активный интеллект есть сам Бог.

Напротив, того [мнения], что он есть [просто] отделенная субстанция, придерживаются арабы: Авиценна и прочие, которых упоминает Альберт Великий (трактат 2, глава 6): Аверроэс (это текст 5; и 12 книга «Метафизики», текст 17); Авиценна (9 книга «Метафизики», гл. 4) говорит, что высшая разумная сила (ultima intelligentia), главенствующая над сферой активных и пассивных [действий], есть активная разумная сила, которая управляет нашими душами. И в Liber Sextus Naturalium (p 5, cc 5 et 6), он говорит, что умопостигаемые виды обретаются в той же разумной высшей силе, из которой исходят и наши души[34].

Этому представлению благоприятствует сказанное Аристотелем в третьей книге трактата «О душе» (фр. 19–20), где он говорит об ак-

---

[30] Intellectus passivus – латинская калька с греческого νοῦς παθητικός.

[31] Феофраст (ок. 370 до н.э. – 288/285) – древнегреческий философ-перипатетик, ученик Аристотеля и его преемник по руководству Ликеем. Его интерпретация аристотелевского учения об уме частично сохранилась в Комментарии Фемистия к аристотелевскому трактату «О душе» (*Themistius.* In libros Aristotelis De Anima paraphrasis. 102, 25). Феофраст принимает аристотелевское учение о деятельном и претерпевающем уме – обе способности он рассматривает как изначально присущие человеческой природе, однако начало способности мышления он усматривает в воздействии божественного ума извне.

[32] Фемистий (317–388) – античный философ, комментатор Аристотеля. Здесь Суарес не совсем прав: в отличие от Феофраста и Александра Афродисийского Фемистий отказывается от отождествления деятельного ума с Богом, поскольку первый, согласно самому Аристотелю, существует в душе человека, Божественный Ум отделен от нее (*Themistius.* In libros Aristotelis De Anima paraphrasis. 102,30-103,19).

[33] Александр Афродисийский (акме 200 г.н.э.) – один из самых авторитетных комментаторов Аристотеля. Его интерпретация аристотелевского учения об уме представлена в De anima libri mantissa (Walter de Gruyter, 2008). Согласно Александру, деятельный ум не что иное, как начало и причина человеческого мышления – трансцендентная телу сущность, – привходящая извне, бессмертная, вечная, т.е. божественная.

[34] *Avicenna Latinus.* Liber de anima seu Sextus de naturalibus. 2 Bde., Louvain/Leiden 1968–1972.

тивном интеллекте как «свободном от претерпевания и отделенном, поскольку по сути своей он является деятельностью»[35].

И ниже он говорит, что [активный интеллект] «не мыслит время от времени, он вообще не мыслит время от времени, ибо только он отделен от этого [свойства]»[36].

На основании сказанного Аристотелем и Александр доказывает, что активный интеллект есть Бог: действительно, Аристотель говорит, что активный интеллект «все творит»; а ведь никто не является творцом всего, кроме Бога.

4. Относить же [эти атрибуты] к возможностному интеллекту [нельзя]: в вопросах веры эта мысль была бы ошибкой, а в философии – безумием. В самом деле, выше (в рассужд. 2, вопр. 4)[37] мы достаточно [в этом] убедились, и особенно [уверились] в утверждении Аристотеля, что он (активный интеллект) есть истинная способность души.

Так, Св. Фома, выше, в артикуле 4 [рассматривает это затруднение]. Он делает такой вывод в вопросе 84, артикуле 4, где порицает мнение Авиценны, сходное с [учением] Платона, а именно, что умопостигаемые виды исходят от идей.

5. Я говорю, что это верно, но не потому что к этому меня принуждает вера, и не потому, что существование активного интеллекта не противоречит вере, и не потому что *существуют* умопостигаемые виды. Более того, не было бы ничего ошибочного с точки зрения веры в утверждении, что [умопостигаемые виды] производятся Богом или же некоей разумной силой, потому что из этого не следует ничего противного вере, ничего того, что не соответствовало бы вере.

6. И [такое представление] возникает на основании сказанного Аристотелем, здесь, в пятой главе: поскольку душа наша по своей внутренней природе – мыслящая (intellectualis), [то] по внутренней

---

[35] «И этот ум существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью» (*Аристотель*. О душе. III, 5, 430a19–20: Пер. *Попова*).

[36] «Ведь этот ум не таков, что он иногда мыслит, иногда не мыслит. Только существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно» (*Аристотель*. Ibid. 430a23–25.).

[37] *Francisco Suárez*. Disputatio secunda: De substantia trium animarum in particulari. Quaestio 4ª: Utrum principium intellectivum hominis sit vera anima illius. // Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima. T. 1–3, Madrid, 1978–1991.

своей природе должна иметь и все необходимое для того, чтобы реализовывать все мыслительные действия.

Ведь природа не испытывает недостатка в необходимом, она не управляет вещью для реализации некоторого действия и не оставляет [потом] ее без необходимых сил. Но одна из необходимых сил для осуществления интеллектуальной деятельности есть сила, производящая умопостигаемые образы, без которых не может появиться разумение (intellectio). Следовательно, наша душа имеет такую силу; следовательно, такой добродетелью является сила души.

Это размышление наилучшим образом излагает Св. Фома.

Во-первых, может утверждаться [следующее]: если бы сила, производящая умопостигаемые виды, была отделенной субстанцией, то [в таком случае] она не зависела бы в их производстве ни от чувственных образов, ни от тела, ибо деятельность отделенного интеллекта присуща более высокому разуму. Однако следовать [этому] – ошибка и противоречит сказанному.

Следовательно, утверждается второе: чувства не нуждаются в каком-либо движущем и отделенном [начале], которое бы производило [чувственные] виды, напротив, во внешних чувствах их производят сами внешние чувственные объекты (sensibilia), во внутреннем чувстве [чувственные образы производит] некая сила самого чувствующего [субъекта]. Следовательно, то же самое будет и [в отношении] возможностного интеллекта. Все же доводы Аристотеля – самые убедительные и предпочтительные.

7. Но если ты скажешь, что на основании этого утверждения нельзя заключить, что активный ум есть способность души, а всего лишь некая необходимая сила, т.е. от природы предназначенная для этой деятельности, [подобно тому] как чувство не имеет какого бы то ни было [«механизма»] производства видов, так и он не является способностью души, но является действующим извне. Ведь небо лишено какой-либо движущей силы, в конце концов, она и не является каким-либо свойством неба.

В ответ следует привести такое соображение, что сама [эта] способность души указана в трактате «Физика» благодаря этому своеобразию, а именно: совершенная природа должна иметь внутри себя все необходимое для своих действий, подлежащих реализации. То, что она не имеет в настоящий момент, а не то, что приводится в движение, принадлежит вещи, ведь небо не лишено движения для своего собственного действия (operatio) или же своего совершенства, как сказано в другом месте. Если бы оно было лишено [его], следовало

бы, что это движение проистекает от внутренней силы (т.е. обусловлено внутренней природой), о чем мы выше уже сказали.

Чувство же на самом деле, хотя и не имеет собственного объекта, соразмерного себе, не лишено деятельной силы по отношению к чувственным видам, поэтому не следует считать активное [начало] внешним объектом, но в большей степени [его следует рассматривать] как присущее от рождения познавательной способности. И если бы [наш] интеллект имел то, что ему соразмерно, то он не нуждался бы в активном интеллекте.

8. И на основании этого можно сделать вывод, что именно такова точка зрения Аристотеля. Действительно, не следует полагать, что сам он своим рассуждением доказывает больше, чем признает. И из его слов явствует то, о чем лучше всех рассуждает Иоанн Филопон. Едва сказав, что во всякой природе есть действующее и претерпевающее, Аристотель добавил: «Необходимо, чтобы подобного рода различение присутствовало и в душе» (О душе. 430a10-15). Следовательно, он открыто указывает, что активный интеллект присутствует в душе, и более того, что он является ее способностью, поскольку мышление не существует отдельно от души.

Таким образом, если бы активный интеллект был мыслительной силой, то он был бы отделенным в действительности (actu separata); однако Аристотель говорит, что активный интеллект – отделяемый (separabilis), и что в действительности он не является отделенным. Стало быть, Аристотель не считает активный интеллект мыслительной силой. Получается, когда Аристотель говорит ниже, что активный интеллект отделен, то имеет в виду, что [отделен] от телесного органа.

Таким образом, он полагает, что [активный ум] является духовной (spiritualis), а не органической способностью [души]. Действительно, когда он говорит, что [активный интеллект] является отделяемым, он имеет в виду вообще отделяемость души от тела.

9. Однако эти слова, которые Аристотель добавляет относительно активного интеллекта, а именно «этот интеллект – отделяемый, несмешанный, не подверженный страданию, так как является чистой сущностью» трудны, и потому они переводятся и толкуются [самыми] разными способами.

Аргиропулос переводит их указанным способом. Филопон же читает так: «незаполненный впечатлениями, поскольку в действительности (actu) он является сущностью». Симпликий прочитывает так:

«по [своей] сущности [он есть] чистая деятельность». Следовательно, Филопон и Симпликий считают, что действие (operatio) способности [души] есть ее сущность, и поскольку активный интеллект есть активная способность, то и ее сущность зовется деятельностью (actio). Но это заблуждение, потому что только в Боге совпадают его действие и его субстанция.

Св. Фома называет [его] «актуальная субстанция», т.е. такая, которая в соответствии со своей сущностью (essentia) называется субстанцией, актуальностью, т.е. активной способностью. Действительно, сам Аристотель в том же фрагменте разъясняет, почему активный интеллект в этих действиях пуст от претерпеваний. Очевидно, потому что он не побуждается к мыслительной деятельности, как воспринимающая способность, ибо он сам есть активная способность. На этом основании и субстанция не означает исключительно субстанцию как [некую] вещь, но сущность или же сущее [чего-либо], т.е. «чистую сущность (substantia actus)», саму по себе осуществленность. Таково наиболее возможное объяснение, которое может быть дано при самом общем переводе.

Однако эти слова могут быть переведены и другим образом, если прочесть сущность не в именительном падеже, но в родительном, а именно: «он [т.е. активный интеллект] – есть осуществленность сущности (substantiae actus)», т.е. души, которой он дает начало действия. И говорят, что это [выражение] (subtantiae actus. – *И. М.*) совпадает с буквальным смыслом греческого выражения[38], ведь греческое слово «ousia», обозначающее сущность (substantiam), здесь переводится не в именительном падеже, но выступает как дополнение.

10. Иначе говоря, слова «не является таким, что иной раз не мыслит, а иной раз мыслит» не должны относиться к активному интеллекту, ведь о нем Аристотель уже сказал, что он не мыслит, потому что он не «становится всем». Напротив, следует говорить, что [эти слова] должны относиться к знанию в действительности.

В самом деле, он [Аристотель] говорил, что об одном же [предмете] знание в действительности является последующим [по отношению] к знанию в возможности, однако не просто и не в абсолютно. И для того чтобы обосновать это, он добавляет: «[он не такой], что то не мыслит, то мыслит», поскольку знание в действительности, вер-

[38] Суарес имеет в виду аристотелевское выражение из «О душе» (430a18): τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια («будучи по своей сущности деятельностью»).

нее, тот, кто им обладает, всегда мыслит. В самом деле, допустимо, чтобы один и тот же [человек] мыслил не всегда. Однако среди тех, кто обладает знанием, абсолютно нет недостатка в ком-либо, кто мыслит в действительности. Таким образом, проще говоря, знание в возможности не является предшествующим знанию в действительности, но следует за ним.

Так объясняют Св. Фома («О духовных творениях», a 10, ad 3) и Филопон («О душе», a 5, ad 1). Иное объяснение Фома приводит в «Сумме теологии» (1 p, q 79, a 4, ad 2), в дискуссионных вопросах «Об истине» (a 8, ad ultimum).Однако не очевидно, что так совпадают тексты.

11. Однако эти слова Аристотеля, а именно – «но отделенный, т.е. он один [есть то], что он есть, и только он бессмертен и вечен, который, однако, не помнит, потому что он не испытывает никакого претерпевания; претерпевающий (passibilis) же интеллект, без которого душа ничего не мыслит, разрушается» очень сложны [для понимания], поскольку не совсем ясно, что именно подразумевается под этим словом «отделенный» – активный интеллект или пассивный (passivum). Также неясно, к чему именно относится «смертный», а к чему «бессмертный».

Однако, как кажется, эти слова должны интерпретироваться следующим образом: только та часть души, которая является мыслящей и которая пребывает отделенной, является бессмертной. И под этой частью понимаются интеллект активный и претерпевающий (passibilis), и лишь это суждение исключает другие части души, а именно чувственную и растительную. И эта часть есть то, что есть, т.е. пребывающая (subsistens), сама по себе мыслящая и существующая (existens). Однако эта часть, когда она отделена, она не помнит, а именно [не помнит] таким образом, как в теле, потому что она не мыслит «физическим образом», так как она не [соединена] с чувственной частью и воображением, которые разрушаются. Именно воображение и называется «претерпевающим интеллектом», ему присуща разрушимость. «Интеллект» же он потому, что служит интеллекту, или точнее, потому что он причастен некоему рассуждению, потому что он подчиняется рассуждению (rationi) и им управляется, как именно и говорит Аристотель в 1 книге «Этики», последней главе; и в 6 книге, главе 1. А «претерпевающим» [он называется] либо потому что может сам по себе претерпевать (испытывать воздействие), либо потому что его действие (operatio) не бывает без претерпевания удовольствия или неудовольствия и т.д. О чем говорится

в 1-й книге «О душе» (текст 66). Так же [это] объясняют Филопон и Фома.

Но в этом объяснении возникает единственная сложность, а именно – [употреблением] одного и того же термина создается двусмысленность (aequivocationem) в одном и том же контексте. В самом деле, в начале главы речь идет о пассивном интеллекте, а не о духовном интеллекте, а в конце [главы] речь идет уже о воображении.

Однако следует сказать, что никогда интеллект духовный не зовется [у Аристотеля] «*подверженным страданию*» («patibilis»), но, скорее, интеллектом, «который становится всем». И после этого он добавляет слово «претерпевающий», чтобы указать, что здесь преимущественно идет речь не об интеллекте в собственном смысле, но о воображении, и чтобы было очевидно из его добавления: «без этого душа ничего не мыслит». Ведь если бы речь шла об истинной интеллектуальной способности [души], то излишним было бы добавлять это, ведь ясно, что без ума никто не может мыслить. Следовательно, речь идет о воображении, без которого и в самом деле мы в нашей жизни ничего не можем помыслить. Другие [соображения] по этому поводу см. выше (рассужд. 2, вопр. 3)[39]. Но это объяснение, кажется, более соответствует тексту [Аристотеля].

12. Из разрешения сомнения следует:

а) что активный интеллект и возможностный интеллект – не един во всех людях, но [их число] увеличивается в соответствии с числом [индивидуальных душ], о чем мы выше уже сказали, ведь при увеличении форм увеличиваются и их способности.

б) что активный интеллект не является органической способностью (т.е. способностью, связанной с телом). То же самое сказано и о возможностном интеллекте, а именно в рассужд. 9, вопр. 3[40]. Ибо, действительно, существуют способности духовные, т.е. предназначенные для духовных действий [и не связанные с телом].

в) что активный интеллект является активной способностью, а возможностный интеллект способностью пассивной, но не полно-

[39] *Francisco Suárez.* Disputatio secunda: De substantia trium animarum in particulari. Quaestio 3: Utrum principium intelligendi hominum sit aliquid incorporeum, subsistens et immortale // Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima.

[40] Ibid. Disputatio nona: De potentia intellectiva. Quaestio 3: Utrum in rebus materialibus cognoscat intellectus noster singularia.

стью, а [все же] с некоей активностью, как сказано выше в рассужд. 9, вопр. 5[41].

13. Однако есть еще одна неясность относительно этих интеллектов: какой из них сравнивается со светом? Аристотель в настоящем [фрагменте] называет светом активный интеллект, и то же самое следует полагать и о возможностном интеллекте, однако в противоположном смысле.

14. В самом деле, следует обратить внимание на [сказанное] у Фомы Аквинского в «Сумме теологии» (1 p, q 67, a 1), что хотя «свет» было употреблено прежде всего о материальном свете, однако [это же] слово применялось и для [обозначения] духовных [сущностей], но не в метафорическом, а в собственном смысле, ведь светом зовется все то, что проявляет [остальное], как это сказано у апостола Павла в Послании к Ефесянам (гл. 5)[42]: все, что обнаруживается, проявляется светом. Проявление, однако, в собственном смысле слова можно найти [лишь] в вещах духовных. Следовательно, активный интеллект называют светом, проявляющим вещь в [возможностном] интеллекте в [его] первой действительности, так как [активный интеллект] производит в [возможностном] [умопостигаемый] образ вещи. Считается, что [подобным] способом проявляются и чувственные образы, как было объяснено выше.

И проявление, произведенное активным интеллектом, не есть [что-то] иное, [чем сказано выше]. Действительно, [нельзя сказать], будто какой-то свет производит [нечто] в чувственных образах или в чем-то посредствующем (ведь для появления интеллектуального знания не существует ничего посредствующего); но [также нельзя сказать], что и в возможностном интеллекте [какой-то] иной свет производит [нечто], кроме умопостигаемых видов, поскольку как возможностный интеллект не испытывает недостаток в таком свете, так и это проявление [активного интеллекта] не должно рассматриваться в духовных вещах до такой степени материально.

Может возникнуть вопрос: так значит, светом может называться некий нечувственный объект, который, производя [умопостигаемый или чувственный] образ, [тем самым] проявляет самого себя в чувстве?

---

[41] Ibid. Quaestio 5: Quomodo intellectus cognoscat se, animam et quae in ipsa sunt.

[42] Все же обнаруживаемое делается явным от света, ибо все, делающееся явным, свет есть (Еф.5:13).

Ответ: Действительно, он мог бы называться в соответствии со своим способом [действия], но он не имеет такового употребления, и, пожалуй, [слово] «свет» скорее относится к тем [вещам], которые проявляют другие [вещи], чем к тем, которые [проявляют] сами себя. Однако возможностный интеллект – это свет, проявляющий истину в вещах и выносящий о них суждение.

Однако [на это имеется] возражение. Напротив, такого рода свет есть на самом деле интеллект активный, ведь в общем смысле говорится, что он освещает первые принципы, а затем – умозаключения, которые возникают на их основании. Исходя из этого Св. Фома говорит в Scriptum super Sententiis (3, d 14, q 1, a 1), что свет активного интеллекта и творит умопостигаемые сущности в действительности и [тем самым] приуготовляет возможностный интеллект к познанию; и в «Сумме теологии» (1 p, q 79, a 5, ad 3) он говорит, что познание первых принципов присуще вообще всем людям, потому то начало его действия, т.е. активный интеллект, существует во всех них. И в 106 вопросе «Суммы теологии» (q 106, a 1) он говорит, что «свет, в соответствии с тем, что относится к интеллекту, есть не что иное, как некое проявление истины». И в «Сумме против язычников» (lib. 2 cap. 78 n. 7) он говорит, что обладание [души] первыми принципами есть, в действительности, активный интеллект.

Тем не менее, можно ответить, что в отношении первых принципов активный интеллект не имеет никакого другого действия, кроме как производить умопостигаемые виды, которые представлены в своих определениях (terminos). А проявлять и обнаруживать необходимую связь [между] ними и есть обязанность возможностного интеллекта, потому что это обнаружение существует или актуально (и [в таком случае] оно проявится формально в акте познания – ведь само интеллектуальное познание есть проявление объекта), или же это проявление является хабитуальным и деятельным (и в таком случае оно появится посредством только лишь возможностного интеллекта, формирующего образы). Ведь само оно есть то, что создает акт познания. Однако активный интеллект в [своем] произведении [умопостигаемых] видов не схож с [деятельностью возможностного интеллекта], разве лишь отдаленно.

Итак, подтверждается, что активный интеллект не является познавательной способностью.

В самом деле, первоначала познаются, после того как познаны термины (cognitis terminis), как [сказано] у Аристотеля в 1 книге «Второй Аналитики». Однако термины познаются не активным ин-

теллектом, а интеллектом возможностным, т.к. [ему] подчинено производство многочисленных умопостигаемых видов.

Также только активный интеллект предполагается для произведения умопостигаемых видов, и если вследствие этого своего действия в нем не было бы нужды, то к нему бы и не прибегали. Следовательно, он служит вовсе не для познавательного акта.

В конце концов, возможностному интеллекту достаточно самого себя, чтобы судить о первых началах, подобно тому как воле достаточно [самой себя] для того, чтобы стремиться к последней цели.

Св. Фому следует интерпретировать правильно, ведь в [приведенном] первом фрагменте он говорит о совершенстве в смысле первой действительности, которое возможностный интеллект получает от активного [начала]. Во втором фрагменте он говорит, что активный интеллект есть начало этого действия, потому что указывает виды терминов, познав которые, можно познать и первые принципы. В том же духе он рассуждает и в четвертом фрагменте, говоря, чтобы самому себе разъяснить [свои слова], что обладание (habitus) первоначалами есть действие (effectus) активного ума, потому что им просвещаются чувственные образы. А вот в третьем фрагменте он, однако, говорит о свете возможностного интеллекта.

15. Сомнение относительно 3 аргумента: какой из этих интеллектов является более совершенной способностью? Очевидно, что Аристотель отдает предпочтение активному интеллекту. «Ведь во всей природе активное, – говорит он, – превосходит претерпевающее».

Это не противоречит здравому смыслу, потому что способность, которая приводится в действие для того, чтобы дать завершение другой [способности], является более совершенной. А ведь активный интеллект дает осуществление возможностному. Следовательно, можно дать ответ, что он как более простой совершеннее возможностного.

И это представляется [на основании того], что деятельность (actus), [вызываемая им] – мышление – самая возвышенная. Она-то и есть познавательная способность, [тогда как] активный интеллект таковой не является. Таким образом, [именно] благодаря возможностному интеллекту наша душа способна к видению божественного. А в осуществлении этой способности и состоит наше блаженство.

Итак, [получается,] что активный интеллект есть слуга интеллекта возможностного и служит для того, чтобы подготавливать ему [умопостигаемые] виды. Стало быть, очевидно, что возможностный

интеллект – более возвышенный.

Итак, через возможностный интеллект мы максимально уподобляемся Богу и ангелам. [Возможностный интеллект] есть тот, который через себя самого следует природе духовной сущности. Активный же интеллект существует как бы привходящим образом для того, чтобы дополнять [процесс получения знания], подобно материальным объектам, [участвующим в чувственном познании]. Следовательно, вне всяких сомнений, возможностный интеллект совершеннее. Однако затем следует вот что: ведь возможностный интеллект существует в возможности для того, чтобы воспринимать [умопостигаемые] виды, а активный интеллект имеет силу производить их, так что получается, что более совершенным является все же активный интеллект. И это соответствует [истинному] намерению Аристотеля, ибо деятельное не просто всегда совершеннее воспринимающего действие, но, в соответствии с тем, что оно таково, оно, пожалуй, по этой причине оно и является деятельным.

16. Возникает сомнение, различаются ли реально интеллект активный и интеллект пассивный, ведь все сказанное об этих способностях указывает на то, что это вполне возможно. И действительно, Св. Фома и Аристотель говорят о них так, будто они вещи различные.

Это не лишено здравого смысла, ибо действия этих способностей совершенно различны. Ведь начало действия и начало претерпевания в реальности – различны. Активный интеллект есть начало действия, а возможностный, следовательно, [начало] претерпевания.

17. Вполне возможна такая мысль, которую предлагает Св. Фома, она выражена в «Сумме теологии» (1p, q 79, a 7); в Scriptum super Sententiis (lib.2, d 17 , a 1). Ее разделяют все его ученики. Также Марсилио Фичино в XV книге «Платоновской теологии» [придерживается ее].

На основании всего сказанного эту мысль (деятельность активного и возможностного интеллекта совершенно различна. – *И. М.*) можно объяснить и подтвердить таким образом. Ведь только познавательная способность есть [способность], воспринимающая [умопостигаемые] виды и работающая при их участии, а активная [способность] [функционирует] не [благодаря] им, но, напротив, является принципом, побуждающим их к действию и совершенно отлична от познавательной способности. Все они обнаруживаются в чувствах; следовательно, то же самое [происходит] и в уме, ведь из чувственных [данных] мы должны выводить умопостигаемые [предметы].

18. Тем не менее, существует и противоположная точка зрения,

тоже вполне допустимая, ее придерживается Агостино Нифо («Об уме», гл. 4): и без подобного различения можно легко понять функцию активного интеллекта. А именно, та способность, которая воздействует на [умопостигаемые] виды, называется активным умом. Та же, что действует благодаря им, называется возможностным интеллектом. И [существование] этих действий вовсе не предполагает, чтобы начало действующее и начало воспринимающее были вещами различными.

Итак, поскольку [умопостигаемые] виды многих вещей может сформировать себе возможностный интеллект, как это явствует из сказанного выше, следовательно, если он имеет активную силу некоторых (умопостигаемых) видов, то он может иметь их все.

Наш интеллект является как бы средним между интеллектом ангелов и чувственной способностью. Ведь в ангельском интеллекте виды всех вещей вложены от природы, и они словно пронизывают своей собственной силой интеллект, примерно так, как [в нашем случае] страсти пронизывают [все наше] существо. Что же касается чувственной способности, то [существа, которым она присуща] максимально [направлены] вовне и не имеют [в себе изначально] видов, но получают их от внешних объектов. Наш же интеллект по природе своей не имеет [умопостигаемых] видов и в этом отношении отклоняется от ангельского совершенства. Тем не менее, он имеет некое соответствие [ангельскому уму], [которое проявляется в том], что наша душа постоянно познает через воображение некий предмет, получая от самого интеллекта [умопостигаемый] вид, представляющий эту вещь. Это действие сильнее проявляется благодаря некоему истечению видов от интеллекта, и таким образом он не является способностью, отличной от этого действия.

Это мнение подтверждается [следующим образом]: если обе способности в реальности отличны, то активный интеллект по окончании этой жизни будет пребывать пустым и бездеятельным, что есть большая нелепость. Следовательно, он будет силой той же самой [мыслительной] способности. И все то, что говорят об этих интеллектах – как о двух различных силах одной и той же способности, – все это довольно легко может быть познано. Такое мнение кажется более истинным, даже если ничего нельзя утверждать со всей уверенностью.