[1] *Halbfass W.* Menschsein und Lebensziele. Beobachtungen zu den puruṣārthas // Hermeneutics of Encounter. Essays in Honor of G. Oberhammer on the Occasion of His 65th Birthday Ed. by F.X. D'Sa, R. Mesquita. Vienna, 1994, S. 127.

[2] Один из самых ранних прецедентов употребления понятий, составляющих систему целей человеческого существования, засвидетельствован в комментарии грамматиста Патанджали "Махабхашья" (II в. до н.э.) к "Варттике" его предшественника Катьяяны (II 2, 34 к варттике 9): dharmārthau, arthakāmau, где уже присутствует, таким образом, первичная триада человеческих целей.

[3] Так, "Артхашастра" соотносится с задачами артхи, "Камасутра" – с камой, дхармашастры – с дхармой, а такие тексты, как эпическая "Мокшадхарма" – с последней из перечисленных целей.

[4] См. прежде всего индекс издания: Encyclopedia of Indian Philosophies / Gener. Ed. K.H. Potter. Prienceton, 1984. Vol. 1. Bibliography of Indian Philosophies.

[5] *Sharma A.* The Puruṣārthas: A study in Indian axiology. Ann-Arbor: Michigan State University, 1982.

[6] *Malamoud Ch.* On the rhetoric and semantics of puruṣārtha. // Contributions to Indian Sociology. New Series, 1981, vol. 15, Nos. 1, 2, p. 33–54.

[7] См.: *Hiriyanna M.* Popular essays in indian philosophy. Mysore, 1952; *Hiriyanna M.* The Quest After Perfection. Mysore, 1952; следует особо выделить эссе: Saṃkara's conception of ultimate value (p. 89–93)

[8] *Halbfass W.* Op. cit., S. 131–135.

[9] Фрагменты Шанкары воспроизводятся и переводятся по изданию: The Brahmasûtra-shânkarabhâshyam with the commentaries Ratnaprabhâ, Bhâmâti and Nyâyanirṇaya of Shrîgovindânanda, Vâchaspati and Ânandagiri / Ed. by R. Sh. Dhupakar, M.Sh. Bakre. Bombay, 1904, p. 34–36.

[10] Ibid., p. 40–41.

[11] bid., p. 64.

[12] Ibid., p. 85–86.

[13] Ibid., p. 546.

[14] Ibid., p. 593–594.

[15] Ibid., p. 781–782.

ОБ АВЕРРОИСТСКОЙ НООЛОГИИ

Н.В. Ефремова

В отличие от мусульманского мира, где теория Аверроэса (Ибн Рушда, ум. 1198) о едином общечеловеческом разуме так и осталась незамеченной, христианский Запад воспринял ее как основную, характерную идею философии арабского мыслителя и особенно его латинских последователей – аверроистов. В проповедуемом ими монопсихизме, признающем вечность только за этим универсальным разумом, официальная христианская церковь видела опасную ересь, противоречащую догмату о бессмертии индивидуальной человеческой души, а вместе с ним – представлению о загробной жизни, воздаянии и наказании.

Аверроистский монопсихизм еще его средневековыми оппонентами критиковался как разновидность вульгарного и абсурдного монопсихизма. О широком распространении такой интерпретации, выходящей далеко за рамки ученой схоластики, говорит, в частности, свиде-

тельство Гильома Токко, знаменитого средневекового биографа Фомы Аквинского: «Фома, благодаря откровению Духа Божиего, уничтожил некоторые новые ереси, появившиеся в его время, главной из которых была аверроистская. Аверроэс учит, что у всех людей – один общий разум... Эта доктрина благоприятствовала нечестивым заблуждениям... Если для всех людей существует только один разум, то между ними нет разницы. Данное заблуждение настолько глубоко укоренилось даже среди простого люда, что в Париже один солдат, которого спросили, желал бы он очистить душу свою от грехов в последние минуты своей жизни, ответил: "Если душа блаженного Петра спасена, моя также спасется, ведь если у всех нас один общий познающий разум, то и конец наш будет одинаковым"»[1].

Если некоторые исследователи защищают кордовского мыслителя от обвинений в вульгарном монопсихизме[2], то другие вообще отрицают у него наличие не только монопсихистской концепции, но и самого учения о едином интеллекте[3]. В русле данного подхода, по которому монопсихизм – не более чем миф (ответственность за который несут не только ниспровергатели аверроизма, но и его приверженцы на латинском Западе), порой высказывается мысль о некоем недоразумении, обусловленном "случайной опиской" при переводе: в характеристике человеческого ("материального") разума к аверроистскому выражению "возникающий и уничтожающийся" в латинских переводах вдруг добавляется отрицательная частица "не"[4].

В действительности Аверроэс должен был бы принимать монопсихизм как логически необходимое следствие аристотелевского гилеморфизма[5]. Более того, знакомство с сохранившимся только в латинском переводе аверроистским сочинением "Большой Комментарий к аристотелевским книгам о душе"[6], в котором содержится наиболее полное, подробное изложение психологической доктрины мыслителя в ее окончательном виде, показывает, что Великий Комментатор учил о единстве и вечности не только материального, но и спекулятивного, а также активного разума. В данном трактате, как и в других своих произведениях, Аверроэс расстается с восточно-перипатетической традицией, толкующей активный разум как трансцендентальную, планетарную сущность, – факт, который остался незамеченным исследователями.

АКТИВНЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ

Исходным пунктом ноологии Аверроэса, как и других античных и средневековых аристотеликов, послужило знаменитое рассуждение Аристотеля о двух видах разума, содержащееся в III книге его трактата "О душе". По аналогии с природными телами, состоящими из материи и формы, пишет Аристотель, следует различать в разумной душе два ее аспекта – интеллект, сходный с материей и способный становиться всем; интеллект, сходный с формой и способный производить все[7]. Первый из них – это пассивный, страдательный, воспринимающий

разум, который, вслед за Александром Афродизийским, в перипатетической традиции получит наименование "материальный интеллект". Второй – производящий, деятельный, "активный интеллект"

Активный интеллект, по Аристотелю, существует отдельно, не подвержен страданию, по своей сущности деятелен, бессмертен и вечен, всегда мыслящий[8]. Неясно, однако, распространяется у Аристотеля эта вечность на материальный разум или нет. Так, другое высказывание Стагирита в том же трактате можно было бы понять в смысле нетленности не только активного интеллекта, но и материального: "Относительно же ума и способности к умозрению еще нет очевидности, но кажется, что они иной род души и что только эти способности могут существовать отдельно, как вечное – отдельно от преходящего"[9].

Много вопросов вызывают и другие аристотелевские тексты, касающиеся соотношения интеллекта и души. Так, в сочинении "О возникновении животных" утверждается, что "только интеллект приходит извне, и только он божествен[10]. Но что в данном контексте означает "приходит извне"? Извне человека или извне чувствительной части его души? И в каком смысле следует понимать "божественность"? То ли это отдаленность от чувственного, то ли причастность или тождественность Богу, отрешенному от мира?

Решением этих и подобных вопросов была занята вся последующая перипатетическая традиция. Еще в античности были известны две противоположные интерпретации активного разума: трансценденталистская – экстериоризирующая и имманентистская – интериоризирующая, которые соответственно развивали Александр Афродизийский и Фемистий, наиболее часто цитируемые Аверроэсом комментаторы.

Александр толкует активный интеллект как некую внешнюю субстанцию, воздействующую на индивидуальную конкретную душу и в конечном счете тождественную с Богом[11]. В отличие от него Фемистий не идентифицирует активный интеллект с Богом, не отделяет его от человеческого индивида, подчеркивая его отношение к человеческой душе, пассивному интеллекту как отношение формы и материи. Однако имеющиеся у различных людей индивидуальные активные интеллекты по своей сущности, полагает Фемистий, не различны, а едины[12]. Таким образом, доктриной о единосущном, надындивидуальном интеллекте Фемистий утверждает двойственную природу активного интеллекта как не только имманентной, но в каком-то смысле трансцендентной сущности.

Своеобразную трансценденталистско-экстериоризирующую теорию развивали восточные перипатетики. В их учении концепция интеллекта стала выполнять не только эпистемологическую функцию, но и космологическую. Мусульманские последователи Стагирита строили свою картину мироздания, синтезируя аристотелевскую космологию с неоплатоническим эманационизмом. Активный разум у них приобретает планетарный характер, будучи последним (десятым) в

иерархии эманирующих друг от друга, отрешенных от материи разумов, движущих небесными сферами. Связанный со сферой Луны, активный разум управляет подлунным миром, миром возникновения и уничтожения, снабжая материальные предметы индивидуальными формами, а человеческие души – универсальными формами. Отсюда и его наименование "Даритель форм" ("вахиб ас-сувар", или в латинском переводе "Dator formarum"). Такое понимание активного разума впервые на мусульманском Востоке было обосновано аль-Фараби, а вслед за ним и Ибн Синой. В арабской Испании его придерживались непосредственные предшественники Аверроэса: Ибн Баджа (лат. Авемпас) и Ибн Туфайль (лат. Абубацер).

В смысле такого планетарного интеллекта традиционно интерпретируется и учение Аверроэса об активном интеллекте. При этом само собой считается, что кордовский философ лишь воспроизвел учение своих предшественников об активном интеллекте, единство и вечность которого предполагались уже его космической природой. Споры между аверроистами и их оппонентами касались лишь учения о единстве и вечности материального интеллекта. Поэтому, думается, и современные исследователи пошли той же дорогой, акцентируя внимание на данном вопросе.

Между тем тексты самого Аверроэса не только не дают повода к подобному толкованию активного разума, но и говорят о прямо противоположном: активный интеллект для Аверроэса существует не отдельно от человека, как некая космическая субстанция, а пребывает в нем самом. Уже с самого начала, когда в Большом Комментарии Аверроэс приводит указанное выше аристотелевское различение двух видов интеллекта, активного и пассивного, он сразу же указывает, что речь идет о двух способностях разумной души человека[13]. И когда кордовский философ предлагает свою, трехчленную, классификацию интеллекта – деление его на активный, воспринимающий и произведенный (factum), он тут же подчеркивает, что последние суть три вида интеллекта в душе[14]. Активный и пассивный интеллекты – два модуса единой души: "Постольку, поскольку интеллигибилии движут [интеллект], он – пассивный, но поскольку интеллигибилии движимы им, он – активный"[15].

В ряде исследований (в частности, Э. Ренана, Ш. Мунка, Э. Жильсона, Ж. Анавати)[16] планетарный характер активного разума у Аверроэса вытекает из атрибутируемой ему эманационистской схемы мироздания. Приписываемый кордовскому философу эманационизм основывается исключительно на его Компендиуме к "Метафизике" Аристотеля. Однако, во-первых, аутентичность данного сочинения весьма спорная[17]. Во-вторых, излагая здесь эманационистское учение, Аверроэс тут же достаточно определенно дистанцирует себя от него, заявляя, что это учение, будучи далеко не безупречным, не принадлежит самому Аристотелю (который для мыслителя один служит абсолютным авторитетом), а является нововведением поздних философов, в том числе аль-Фараби[18]. В-третьих, эманационистская

теория, изложенная в данном сочинении (в 1174 г.), десятилетием позже будет подвергаться беспощадной критике, особенно в таких работах, как "Опровержение Опровержения" и "Большой Комментарий к Метафизике". Как бы то ни было, в психологических трактатах Аверроэса нет и следа планетаризации активного разума. Философ всюду говорит о нем как об одной из составляющих человеческой души.

При интерпретации аверроистской концепции активного разума в традиционном для восточных перипатетиков духе эманационистской ноологии исследователи не только не учитывают в должной мере указанные выше факты, не совместимые с подобной интерпретацией, но и порой вынуждены идти на не вполне объективное, ангажированное, прочтение аверроистских текстов. Тенденция эта прослеживается и в известной книге Ш. Мунка "Очерки еврейской и арабской философии" (Париж, 1859), воспроизводящей ряд рукописей Аверроэса, – выдержав много переизданий, она до сих пор остается классическим пособием для многих современных исследователей.

Анализируя трактат "О возможности соединения"[19], Мунк смотрит на аверроистскую ноологию сквозь призму эманационизма, а потому склоняется к экстериоризации активного интеллекта, представлению о нем как некой отдаленной от человека, находящейся вне его, трансцендентной космической реальности. Чтобы обосновать такую интерпретацию, Мунку всюду при передаче аверроистского термина "активный интеллект" приходится добавлять к нему прилагательное "универсальный"[20]. А когда он встречает недвусмысленные высказывания Аверроэса, говорящие об имманентности разума человеку, как, например, "...активный интеллект бытийно соединен с нами с самого начала, подобно форме, соединяющейся с предметом", то такие места кажутся ему слишком "темными". И вовсе остаются незамеченными рассуждения Аверроэса, в которых связь активного и материального интеллекта представляется в виде соотношения формы и материи, а не как соединение активного и пассивного начал, которые по природе своей являются внешними по отношению друг к другу[21].

Итак, развивая имманентную трактовку активного разума, Аверроэс помещает его в душе человека. Здесь он отвергает концепцию Александра Афродизийского, отождествляющего активный разум с трансцендентным божеством[22]. Но еще более решительно отбрасывает он эманационистскую космологию своих предшественников из числа арабо-мусульманских перипатетиков, а вместе с тем и учение об активном интеллекте как о разуме сферы Луны, выступающем в качестве "Дарителя форм" для существ подлунного мира. Единомышленником кордовского мыслителя здесь оказывается только Фемистий, который, по словам самого Аверроэса, отождествляет активный интеллект с человечеством[23].

Роль активного интеллекта в процессе мышления Аверроэс вслед за Аристотелем сравнивает с ролью света в акте ви́дения. "Надлежит знать, – пишет Комментатор, – что отношение активного [интеллекта]

к этому [материальному] интеллекту есть отношение света к прозрачному телу [к глазу], а отношение материальных форм к последнему [материальному интеллекту] аналогично отношению цвета к прозрачному телу. Ведь подобно тому как свет является завершенностью прозрачного тела, активный интеллект есть завершенность материального [интеллекта]. И подобно тому как прозрачное тело движимо цветом и воспринимает его только освещенным, этот [материальный] интеллект воспринимает умопостигаемое... только благодаря тому, что он завершен тем [активным] интеллектом и освещен им. И равно [тому] как свет делает цвет в возможности существующим в действительности, так что последний может приводить в движение прозрачное тело, активный интеллект делает возможные интенции действительными интеллигибилиями, так чтобы те могли быть восприняты материальным интеллектом"[24].

Метафора света представлялась Аверроэсу подходящей для иллюстрации роли активного интеллекта более, нежели другой аристотелевский образ, – художника, воздействующего на предмет. К последней метафоре Аверроэс относится несколько настороженно, так как она предполагает непосредственное вложение интеллигибилий в материальный интеллект. По-видимому, данное обстоятельство обусловило неприятие кордовским мыслителем другой известной метафоры, а именно платоновского образа солнца, имеющего широкое хождение в произведениях восточных перипатетиков и, конечно, более соответствующего их пониманию активного разума как "Дарителя форм"

Активный интеллект напоминает художника лишь в ограниченном смысле. Хотя он и играет определенную роль в порождении интеллигибилий, но делает это опосредованно. Таким образом, в ноологии Аверроэса активный разум расстается со статусом действующей причины, все больше приобретая функции причины инструментальной. Метафора света, однако, приближает его к окказиональной причине.

По отношению к материальному интеллекту активный интеллект служит, как мы видели, первой завершенностью (энтелехией). Эта завершенность понимается Аверроэсом как форма[25]. Можно также сказать, что он является формой для нас: именно посредством него мы созерцаем, мыслим, когда хотим[26]. Так, в учении Аверроэса активный разум правильнее было бы именовать формальным интеллектом. Это больше соответствовало бы пониманию его кордовским мыслителем как имманентного материальному разуму начала, а не как чего-то внешнего, сходного с действующей причиной. Иначе говоря, характеристику этого интеллекта как "активного", " действующего" (activus, фа‘‘ал) следует понимать скорее как существование его в действительности (in actu, би-л-фи‘л).

И подобно форме, актуализирующей материю, свет активного интеллекта актуализирует нашу способность к абстрактному мышлению и пользованию спекулятивными понятиями[27]. Благодаря его

воздействию находящиеся в формах воображения интеллигибилии переходят из потенциального состояния в актуальное. Становясь актуальными, они как бы включаются в активный разум. И в этом отношении активный разум сходен с огнем, который оказывается не только активной, но и пассивной стихией: "Ведь огонь предназначен, чтобы существующей в нем силой изменить тело. Но и он сам испытывает воздействие со стороны изменяемого им [тела], и, ассимилируясь с ним, заимствует у того огненную форму, [хотя и] меньшую, чем огненная форма изменяющего [огня]"[28].

Итак, активный интеллект представляет собою содержание человеческой мысли, но не индивидуальной, а родовой. Традиционная же концепция "соединения" с активным разумом претерпевает в учении Аверроэса существенное изменение. Оно лишается своего мистического (профетологического) измерения, сохраняя лишь гносеологическое содержание и символизируя процесс созерцания спекулятивных интеллигибилий, а также оперирования ими.

В качестве цели познания активный интеллект выступает лейтмотивом мышления. И в том смысле, в каком можно говорить, что взрослый мужчина первее ребенка, и человек первее семени (ибо одно уже имеет форму, а другое нет)[29], это универсальное знание можно рассматривать как нечто изначально сущее в действительности, которое первее потенциального знания конкретного индивида. Но это первенство активного разума по отношению к материальному имеет чисто метафизический характер: как отмечал еще Аристотель, знание в действительности есть то же, что его предмет; знание же в возможности у отдельного человека во времени предшествует знанию в действительности, в мире же в целом оно не предшествует ему[30].

Таким образом, деятельный разум символизирует собой разные аспекты "активности" мышления[31]. Это, с одной стороны, само содержание мышления (познанные закономерности мира), выступающее в качестве цели и формы мыслительной деятельности. А с другой, – различного рода интеллектуальный "инструментарий", включающий в себя и саму способность к абстрактному мышлению, и принципы абстракций, с помощью которых рафинируются индивидуально-материальные образы воображения, и логические схемы (по которым, в частности, строятся различные формы силлогизма), порождающие новое знание, исходя из уже имеющегося.

Активный интеллект, по Аверроэсу, вечен[32]. И как таковой он предстоит надындивидуальной сущностью, единой для всех мыслящих людей.

МАТЕРИАЛЬНЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ

Аверроэс расходится с другими восточными перипатетиками в понимании и второй составляющей разумной души – пассивного, или материального, интеллекта. Восточные перипатетики, как прежде Александр, так или иначе отождествлявший материальный интеллект с человеческой душой, считали его телесным и тленным. В полемике с

подобным мнением автор Большого Комментария выдвигает учение о вечном, а значит едином для всего человеческого рода материальном интеллекте.

Согласно Аверроэсу, материальный интеллект нетленен, ибо он не соединен с материей. К такому заключению мыслитель приходит в комментарии к III книге "О душе", а именно споря с мнением Александра, согласно которому материальный интеллект представляет собой простую предрасположенность человеческой души (как формы тела) к восприятию действия отрешенного активного интеллекта. При этом сама душа, возникающая в результате сочетания четырех первоэлементов, неотделима от тела, как граница предмета неотделима от самого предмета. Материальный же интеллект – не субъект, наделенный способностью воспринимать формы, а сама эта способность, и только она. Данный интеллект, по Александру, можно сравнить не с чистой доской, с пока еще не нанесенными на нее надписями (такой "доской" является сама душа или сам человек), а с отсутствием этих надписей.

Как считает Аверроэс, Александр ошибался в толковании аристотелевской мысли. Прежде всего он слишком упрощал аристотелевское определение души (как формы, или энтелехии тела), хотя сам Аристотель снабдил его оговорками, в результате которых душа более не являлась полностью неотделяемой от тела формой[33]. Аристотель, далее, заявляет, что материальный интеллект не подвержен ничему, отрешен от тела и прост, а такие характеристики неприложимы к субстанции, поддающейся возникновению и уничтожению, каковой и является, по Александру, материальный интеллект. Ведь эти атрибуты подразумевают отсутствие материи в соответствующей вещи, тогда как возникающее и уничтожающееся существо непременно имеет материю, поскольку именно через нее оно является таковым[34].

Наконец, уловка, к которой прибегает Александр во избежание открытой материализации интеллекта (рассмотрению его лишь как "предрасположенности", а не как "предрасположенного субъекта"), противоречит правильно понятым высказываниям Аристотеля. Так, когда Аристотель говорит, что материальный интеллект, предназначенный к восприятию форм, должен быть свободен от любой формы (иначе его собственная оформленность будет ему помехой в восприятии любой другой формы), ясно, что он понимает отсутствие форм, конституирующее предрасположенность интеллекта к восприятию форм, как предикат, чьим субъектом является интеллект, ибо иначе, получив однажды форму, реципиент бы тотчас исчез. Поэтому необходимо, заключает Аверроэс, чтобы исчезла только сама предрасположенность, но остался реципиент, для которого она служила бы лишь предикатом[35].

Таким образом, чтобы остаться верным аристотелевскому учению, надлежит, по словам кордовского мыслителя, придерживаться толкования Теофраста, Фемистия и большинства других комментаторов, а

именно материальный интеллект есть субстанция не возникающая и не уничтожающаяся[36].

Объявляя большинство комментаторов аристотелевского трактата "О душе" своими союзниками в утверждении о вечности материального интеллекта, Аверроэс тем не менее отмечает "недоразумение", связанное с пониманием известных слов Стагирита: "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"[37]. Как указывает Аверроэс, эти характеристики традиционно относились предшествующими толкователями на счет активного интеллекта, в то время как, по его мнению, они присущи как раз материальному интеллекту[38].

Взгляд Александра на материальный интеллект как на нечто телесное получил своеобразное развитие у Ибн Баджи, отождествляющего этот интеллект с воображением. Аверроэс полагает, что подобная интерпретация не позволяет объяснить, каким образом интеллигибилии соединяются с материальным интеллектом. Ведь для Аристотеля отношение материального интеллекта к имагинативным формам сходно с отношением органов чувств к чувственно воспринимаемым формам, тогда как у Ибн Баджи в роли последних выступают сами воспринимаемые вещи. Таким образом, имагинативные образы продуцировались бы в материальном интеллекте, в то время как, по Аристотелю, они сами должны воздействовать на интеллект. В любом случае, если материальный интеллект тождествен воображению, он должен иметь имагинативные образы в качестве собственных форм. А потому не может воспринять другие, более абстрактные формы, каковыми являются интеллигибилии[39]. Само по себе воображение слишком тесно связано с восприятием, чтобы играть роль материального интеллекта.

Имагинативные формы не могут служить носителем потенции к мышлению, каковой выступает материальный интеллект, еще и потому, что они по своей сути тождественны интеллигибельной форме, а следовательно, одна и та же вещь была бы одновременно и воспринимающей и воспринимаемой. Более того, замечает Аверроэс, Ибн Баджа не уловил принципиального различия между воображением как первой завершенностью интеллекта и другими первыми завершенностями прочих частей души. Поэтому ему и показалось, что предрасположенность, имеющаяся у форм воображения, есть только пассивная предрасположенность, т.е. готовность стать интеллигибельными понятиями. На этом основании он и приравнял имагинативные образы к чувственным. В действительности же, возражает Аверроэс, предрасположенности у этих двух видов образов "отличаются друг от друга, как земля и небо" Первая является предрасположением движущего начала, а вторая – некоего движимого, пока оно движимо, некоего реципиента[40]. Имагинативные формы не только выступают в качестве носителя интеллигибилий, но и играют роль воздействующего начала, толкаю-

щего к актуализации иную потенцию, которая и обозначается как материальный интеллект.

Необходимость различения этих сущностей – материального разума и воображения – как двух субъектов мышления (носителей интеллигибилий) Аверроэс проясняет с помощью сравнения мышления с чувственным восприятием. По аналогии с ощущением, в котором необходимо наличие двух субъектов – ощущаемого и ощущающего, мышление предполагает субъект, который его производит, – имагинативные формы, и субъект, который его получает, – материальный интеллект. "И подобно тому как цвет в возможности [заключенный в ощущаемых предметах] не является первой завершенностью для цвета, представленного в воспринимаемом образе, а субъект, актуализированный этим образом цвета, служит зрением [а не видимым предметом], точно так же субъект, актуализированный интеллигибилиями, – не имагинативные формы, то есть интеллигибилии в потенции, а материальный интеллект, ибо это он актуализируется через интеллигибилии. Отношение же материального интеллекта к интеллигибилиям подобно отношению зрительной способности к образу цвета"[41].

Материальный интеллект, по Аверроэсу, един для всего человечества. Это единство не что иное, как единство психологической организации людей, благодаря которому они одинаково познают вещи и передают это знание друг другу. По словам самого Аверроэса, если допустить, что материальный интеллект множествен, отсюда следует, что нечто, познаваемое двумя разными людьми, было бы одним в отношении вида и двумя – в отношении индивидов. Тогда познанная вещь должна была бы иметь, наряду с ней самой, еще одну познанную вещь, и такое умножение сущностей продолжалось бы до бесконечности. В таком случае было бы невозможно обучение, если знание преподавателя не является силой, которая воспроизводит такое же знание у ученика, подобно тому, как один огонь порождает другой огонь, сходный с первым по виду. И именно факт тождества познания у преподавателя и у ученика привел Платона к убеждению, что обучение есть припоминание[42].

Другой аргумент в пользу единства материального интеллекта звучит следующим образом: "Если мы предположим, что этот материальный интеллект исчисляем по числу человеческих индивидов, то отсюда вытекает, что он будет некоей индивидуальной вещью: теплом, либо силой в теле. Если это – индивидуальная вещь, тогда она будет интеллигибельной формой (intentio) в потенции. Однако интеллигибельная форма в потенции есть субъект, который движет воспринимающим интеллектом, а не движимый объект. Поэтому, если воспринимающий субъект, как предполагалось, будет некоей индивидуальной вещью, то из этого следует... что нечто воспринимает самого себя, а это невозможно"[43].

Материальный интеллект не является ни формой, ни материей, ни слагаемым этих двух. В таком случае, говорит Аверроэс, возникает

вопрос о природе этой сущности. И отвечая на него, кордовский мыслитель распространяет аристотелевский гилеморфизм на сферу интеллигибельного: в любом нетелесном интеллекте следует различать начало, аналогичное форме, и начало, сходное с материей, ибо только в первой форме (форма форм) нет никакой потенциальности, нет различия между сущностью и существованием, а потому она мыслит лишь самое себя[44]. Таким образом, материальный интеллект выступает как своего рода интеллигибельная материя.

Материальный интеллект – аналог первоматерии в том смысле, что он, по самому своему определению, – "то, что в потенции есть все интенции универсальных материальных форм"[45], подобно тому, как первоматерия потенциально есть все чувственные формы. Различие между ними состоит в том, что материальный интеллект различает и познает, а первоматерия – нет. Это обусловлено природой воспринятых ими форм: первоматерия – реципиент частных, индивидуальных форм, а материальный интеллект – носитель всеобщих, универсальных форм[46].

Упомянутая выше теория двух субъектов интеллигибилий впервые появляется в Большом Комментарии, представляя собой итог длительных поисков ответа на вопрос о статусе материального разума. В прежних сочинениях, особенно в Среднем Комментарии к книгам "О душе", аверроистская концепция материального разума мало чем отличалась от учения Ибн Баджи, который полагал имагинативные формы субстратом материального разума. Поэтому исследователи, непосредственно не знакомые с Большим Комментарием, ограничиваются изложением аверроистской точки зрения, исходя из ранних работ мыслителя[47]. Однако, как признается сам кордовский философ в новой редакции Среднего Комментария к книгам "О душе" (опубликованного в 1985 г. по рукописи, хранящейся в Мадриде в Biblioteca Nacional), под влиянием Ибн Баджи он впал в заблуждение по поводу материального разума, соотнеся последний с воображением, что, среди прочего, делает тот тленным. Здесь же Аверроэс упоминает о необходимости различать два субъекта разума, отсылая читателя к Большому Комментарию, в котором, по его словам, окончательно сформировались его воззрения относительно материального разума на основе более глубокого изучения психологической доктрины Стагирита[48]. Отныне силы воображения отождествляются Аверроэсом лишь с пассивным разумом, погибающим вместе с телом[49]. Материальный же разум – вечен.

Поэтому можно сказать, что латинские аверроисты, учившие о единстве и нетленности материального разума, были вовсе не искажателями, а истинными последователями кордовского мыслителя (правда, не раннего, а позднего). В свете изложенного нетрудно догадаться и об обстоятельствах появления упомянутой выше "описки" при переводе аверроистской характеристики материального разума как "возникающего и уничтожающегося" (в частности, в латинском переводе Большого Комментария Аверроэса к XII книге Метафизики).

Переводчики, которым Большой Комментарий к книгам "О душе" был уже знаком, имели определенное основание полагать, что в соответствующих местах других аверроистских произведений в арабском оригинале случайно было пропущено отрицание. Так или иначе они лишь корректировали текст в соответствии с изменившимися воззрениями автора. В любом случае нельзя принять за окончательную точку зрения кордовского мыслителя содержащееся в Большом Комментарии к Метафизике случайное (и единственное) высказывание о тленности материального разума, как это делают некоторые исследователи[50]. Данное сочинение не могло быть написано Аверроэсом после Большого Комментария "О душе", в котором, как свидетельствует сам философ, он преодолел свое прежнее "ошибочное" утверждение о тленности материального разума.

СПЕКУЛЯТИВНЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ

Если оба интеллекта – материальный и активный – вечны, то и их порождение – спекулятивный интеллект (или спекулятивные интеллигибилии, прежде всего физические, математические, и особенно метафизические знания), также вечен. Хотя в явной форме мы не встретим подобного рассуждения у Аверроэса, тем не менее автор Большого Комментария был достаточно последователен в своей ноологии, утверждая вечность и спекулятивного интеллекта.

В вопросе о спекулятивном интеллекте Аверроэс не согласен с Фемистием и Теофрастом, учивших о контингентности спекулятивных интеллигибилий. Рассматривая мышление только с точки зрения субъекта, который его получает, они сводили человеческий интеллект к воздействию активного интеллекта на материальный интеллект. Такой взгляд, по Аверроэсу, расходится с мнением Аристотеля, согласно которому на материальный интеллект воздействует не активный интеллект, а интеллигибельное, выступающее по отношению к нему как ощущаемое – к органам чувств[51].

Из утверждения о единстве материального и активного интеллектов, отмечает Аверроэс, следует вечность не только спекулятивных интеллигибилий, но и форм, актуально существующих в чувственных предметах, ибо, если мышление вечно, то и объект его тоже вечен. Отвергая эту вечную актуальность форм, заключенных в материи, и предполагая, что они лишь вечно предоставляют место формам, актуально существующим в интеллекте, следовало бы согласиться с тем, что и образы, отделяемые активным интеллектом из воображения, и ощущения, служащие источником этих образов, и, наконец, чувственные источники данных ощущений, – все они вечны, что оказалось бы, по Аверроэсу, чистым абсурдом[52]. Более того, продолжает Комментатор, тогда "в действительности не было бы ни активного, ни произведенного интеллекта, так как оба они могут существовать лишь там, где происходит возникновение во времени"[53].

Такого рода трудность Аверроэс разрешает с помощью введенного

им различения двух субъектов мышления. Спекулятивный интеллект вечен, но не в абсолютном смысле: "необходимо, чтобы интеллигибилии в действительности, а именно спекулятивные интеллигибилии, были возникающими и уничтожающимися, но не через субъект, благодаря которому они делаются сущими, то есть материальный интеллект [в этом отношении они вечны], а через субъект, благодаря которому они становятся истинными [то есть имагинативные формы]"[54]. Таким образом, Аристотель имел основание постулировать активный интеллект, поскольку есть настоящее рождение спекулятивных интеллигибилий. Точно так же имеется приобретенный интеллект, возникающий и уничтожающийся, поскольку спекулятивные интеллигибилии не вечны.

Этим же подходом Аверроэс руководствуется при анализе другой фундаментальной апории, связанной с необходимостью обоснования индивидуального характера познавательного акта. Ведь материальный интеллект вечен и нумерически един для всех людей. И в таком случае все индивиды имеют к нему одинаковое отношение: когда материальный интеллект получает какую-либо форму, ее одновременно должны получить все остальные индивиды; в таком случае все люди обладали бы одинаковыми знаниями и мыслями, что само по себе нелепо[55]. Наряду с подобного рода reductio ad absurdum противники представления о едином для всех людей спекулятивном интеллекте (среди которых упоминается и Ибн Баджа) выдвигают следующий контраргумент: такой единый интеллект существовал бы отдельно от соответствующих субъектов, а потому человеческий род состоял бы только из одного человеческого индивида, подобно тому как каждый небесный разум движет только одной (единственной в своем роде) планетой, кормщик управляет одним кораблем, а ремесленник пользуется одним орудием[56].

Однако мышление, возражает Аверроэс, индивидуально в том же отношении, в каком оно (благодаря наличию двух различных субъектов) выступает как контингентное. Материальный интеллект не может стать индивидуальным, но активный интеллект, воздействуя на имеющиеся в нас формы воображения и актуализируя их, позволяет ему приблизиться к индивидам. Таким образом, мышление оказывается индивидуальным в том отношении, в каком оно предоставляет имагинативные формы, из которых извлекаются интеллигибилии, а не в том отношении, в каком оно воспринимает эти интеллигибилии[57].

Из всего сказанного, заключает Аверроэс, следует, "что в душе существует три вида интеллекта, один из которых – воспринимающий [материальный] интеллект, другой – производящий [активный], а третий – произведенный [спекулятивный]. Два из этих трех – вечные, а именно активный и воспринимающий; третий же – подвержен возникновению и уничтожению в одном отношении и вечен – в другом"[58].

Не ограничиваясь общефилософскими рассуждениями о единстве и вечности спекулятивного разума, Аверроэс останавливается на разъяс-

нении смысла данного тезиса, в котором вырисовываются, по крайней мере, три его аспекта.

Прежде всего, единство спекулятивного интеллекта означает присущую всем людям общность интуитивных понятий и логических принципов. По словам Аверроэса, человеческий род вечен, а значит, материальный разум никогда не бывает свободным от общих всем человеческим существам естественных начал, каковыми являются аксиоматические принципы и первые понятия. И эти спекулятивные интеллигибилии едины и вечны с точки зрения воспринимающего их материального интеллекта, хотя они множественны и контингентны в отношении получивших их конкретных индивидов[59].

Далее, единство спекулятивного интеллекта означает преемственность в интеллектуальной истории человечества. "Так, когда в отношении какого-то индивида некоторое новое знание, [полученное им] о вещах, разрушается с исчезновением субъекта, через который оно связано с нами и является истинным, то есть имагинативную форму, отсюда не следует, что это знание уничтожилось полностью, так как оно исчезло [только] в отношении некоего индивида"[60].

Наконец, единство и вечность спекулятивного интеллекта обеспечиваются тем, что спекулятивные интеллигибилии перманентно созерцаются каким-то субъектом. Ведь подобно тому, как от человека рождается человек, от лошади – лошадь, в каждом поколении людей должен существовать хотя бы один философ. И если такой человек, носитель мудрости, в какое-то время отсутствует в какой-то части земли, то он обязательно должен найтись в какой-то другой ее части. "И согласно данному способу бытия такой интеллект не подвержен возникновению и уничтожению"[61].

В свете единства и вечности спекулятивного разума, отмечает Аверроэс в другом месте своего Комментария, становится ясно, что Платон был не так уж далек от истины, когда учил о вечности универсалий; и не совсем неправы те философы и представители религий, которые проповедуют бессмертие души[62].

Учение о вечно существующем философе, пожалуй, – одно из самых радикальных и новаторских в аверроистской ноологии. Оно вовсе не восходит, как полагают некоторые авторы, к известному аристотелевскому тезису о возможности, которая когда-нибудь непременно реализуется в действительности. Ведь у кордовского мыслителя речь идет не о реализации возможности вообще когда-нибудь, а о перманентной ее реализации, об осуществлении ее в каждом поколении людей. Только такая непрерывность казалась Аверроэсу высшим гарантом вечного существования спекулятивного интеллекта. На наш взгляд, правильнее было бы рассматривать данный тезис как своеобразное выражение известной идеи о "вечной философии" (philosophia perennis), единой в своей основе и переходящей от поколения к поколению, от одного народа к другому.

Аверроистская мысль о человеческом роде в целом как о протагонисте актуализации философской мудрости в дальнейшем

развитии истории философии получит две различные, но дополняющие друг друга, интерпретации: синхронистическую (географическую) и диахронистическую (историческую). Первую развивали мондиалисты, наиболее ярким выразителем взглядов которых был Данте. В обосновании идеи всемирной монархии автор "Монархии" в качестве главного аргумента выдвигает знаменитый аверроистский тезис о едином общечеловеческом разуме[63].

Второй подход реализовался в рамках концепции о единстве истории человечества и о духовном (особенно философском) прогрессе как главном содержании истории. Так, в своем сочинении "Идеи всеобщей истории" (1784) Гердер, хотя и критикует положения "аверроистской философии" о человеческом роде, который, будучи единым целым, духовно развивается в ходе истории, тем не менее следует ему в несколько умеренной формулировке[64]. В свою очередь, Кант, который выписывает у Гердера эту аверроистскую мысль, проявляет к ней благосклонность[65]. Но только в "абсолютном идеализме" Гегеля, кажется, аверроистская мысль об актуализации философии в человеческой истории получает свое наиболее полное, развернутое, хотя и существенно модифицированное, завершение.

[1] Цит. по: *Imbach R.* Visages de la philosophie. Fonctions de la philosophie aux XIII-e et XIV-e siècles. Fribourg, 1985, p. 74.

[2] "Конечно, нет ничего более абсурдного, чем теория *единства душ*, как ее себе представляли, и если бы Аверроэс защищал подобную доктрину в ея дословном смысле, то аверроизм должен был бы фигурировать в летописях человеческих заблуждений, а не философии". *Ренан Э.* Аверроэс и аверроизм. Киев, 1902, с. 84. Здесь Ренан указывает, что в "Опровержении Опровержения" Аверроэс сам выступает против подобного понимания, опираясь на аргумент, который впоследствии был использован Альбертом Великим и Фомой Аквинским в их критике аверроистской теории о единстве общечеловеческого разума: по ней, замечали схоласты, выходит, что одна и та же душа в одно и то же время – знающая и невежественная, веселая и печальная.

[3] "Так называемые латинские ученики Аверроэса, – пишет М. Касем, – почти полностью фальсифицировали систему Аверроэса... Они приписали ему... учение о душе и об интеллектах, которое, в действительности, – не что иное, как амальгама многочисленных неоплатонических теорий"; "...Аквинат несет большую часть ответственности за создание аверроистской легенды..." Они (Фома и другие схоласты. *Н.Е.*) лишь приписывали нашему философу (Аверроэсу. – *Н.Е.*) монопсихистскую ересь, уже давно, до проявления аверроизма, известную в западном мире". *Kacem M.* Théorie de la connaissance d'après Averroes et son interprétation chez Thomas d'Aquin. Alger, 1978, p. 16. См. также: *Hana G.G.* Reviser d'abord thomiste d'Averroes? // Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. Rome; Naples, 1974, vol. 1, p. 345; *Badawi A.* Philosophie et théologie de l'Islam a l'epoque classique. Averroes // La philosophie mediévale du Ier au XV-e siècles / A. Abdel-Malek, A. Badawi, G. Grynpas, P. Hochart, J. Pepin. P., 1972, p. 142; *Сагадеев А.В.* Ибн Рушд. М., 1973, с. 122–123.

[4] *Gardet L.* La falsafa // Bouamrane Ch., Gardet L. Panorama de la pensée islamique. P., 1984, ch. 5, p. 112–113; *Arnaldez A.* Ibn Rushd // Teh Encyclopaedia of Islam / New ed. by B. Lewis, V. Menage et al. Leiden; L., 1983, vol. 111, fasc. 55–56, 919,

[5] В аристотелевском гилеморфизме множественность связывается с материей как принципом индивидуации, а не с формой (в частности, душой), единой для данного вида. Аверроэс, всюду подчеркивающий свою верность учению Стагирита, не отказывается от монопсихистской импликации. Об этом свидетельствует, в частности, следующее

рассуждение в его полемическом труде "Опровержение Опровержения": "Зейд и Амр различаются по числу, но тождественны по форме, каковой в них является душа... Отсюда с необходимостью вытекает, что душа Зейда и душа Амра едины по форме. Единое же по форме бывает множественным по числу, то есть разделенным, со стороны материи". *Ибн Рушд*. Опровержение опровержения (фрагменты) // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. М., 1961, с. 417. Положение о единстве души подкрепляется здесь также доводом "от эсхатологии": "...Если душа не погибает, когда погибает тело, или в ней есть нечто нетленное, то она должна быть единой по числу, когда покидает тело" (Там же). Правда, Аверроэс тут же оговаривается: "Но здесь не место распространяться по этому вопросу".

Полемизируя с Газали, приводившим того же рода антимонопсихистские доводы, каковые в дальнейшем были характерны для противников аверроизма на латинском Западе (например, абсурдный вывод о тождественности знаний у всех людей), Аверроэс не отказывается от самого монопсихизма, а показывает несостоятельность его упрощенного толкования, исключающего индивидуальность познавательного акта. (К этому вопросу мы еще вернемся в нашем изложении.) Но в отличие от многих латинских аверроистов, обосновывавших учение о единстве интеллекта с помощью гилеморфизма (ибо, как они полагали, разумная душа есть форма тела), кордовский мыслитель в своем мононоизме как раз избегает подобного рода аргументов.

[6] Далее в тексте мы ссылаемся на это произведение Аверроэса по изданию: Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelem de Anima Libros / Recensuit F. St. Crawford. Cambridge; Massachusetts, 1953.

[7] См.: *Аристотель*. О душе. III, 5, 430a, 10–25.

[8] См.: Там же.

[9] Там же, II, 2, 413b, 25–28.

[10] *Аристотель*. О возникновении животных, II, 3, 736b, 27–28.

[11] См.: *Hamélin O.* La théorie de l'intellect d'après Aristôte et ses commentateurs. P.: Vrin, 1959, p. 35.

[12] Ibid., p. 41–42.

[13] *Averroes*. De anima, III, 4, 54–56: "Et ideo dicet Aristoteles... quod necesse est ponere in anima rationali has duas differentias, scilicet virtutem actionis et virtutem passionis"; Ibid., III, 5, 556–557: "...in anima sunt due partes intellectus, quarum una est recipiens, ...alia autem agens..."

[14] Ibid., 569–571: "...opinandum est quod in anima sunt tres partes intellectus, quarum una est intellectus recipiens, secunda autem est efficiens [agens], tertia autem factum".

[15] Ibid., 4, 49–52. Ср. Средний Комментарий Аверроэса к книгам Аристотеля "О душе": "Итак, душа обладает двумя [родами] действий: первое состоит в создании умопостигаемых [форм], второе – в их восприятии. В качестве создателя умопостигаемых [форм] душа именуется активным [интеллектом], а в качестве их реципиента она называется пассивным [интеллектом], однако обе эти вещи в действительности суть одно и то же". Цит. по: *Kacem M.* Op. cit., p. 235–236.

[16] *Ренан Э.* Указ. соч., с. 92; *Munk S.* Mélanges de philosophie juive et arabe. P., 1955, p. 443; *Gilson E.* La philosophie au Moyen Age. P., 1962, p. 365; *Anawati G.* Philosophy, Theology and Mysticism // The Legacy of Islam. Oxford, 1974, p. 384.

[17] В поддержку аутентичности выступает Б. Коган (См.: *Kogan B.* Averroes and the Theory of Emanation // Medieval Studies, 1981, N 43, p. 384–404), ее оспаривает С. Женико (См.: *Genequand C.* Ibn Rushd's Metaphysics. Leiden, 1984. p. 10–11, а нейтральной точки зрения придерживается О. Лиман (См.:*Leaman O.* Averroes and his philosophy. Oxford, 1988, p. 69).

[18] *Ибн Рушд*. Китаб ма-ба'д ат-таби'а // Раса'ил Ибн-Рушд. Хайдарабад, 1947, с. 157, 160.

[19] Анализ указанного трактата см.: *Munk S.* Op. cit., p. 450–455.

[20] В том же духе автор обращается с текстом, когда аверроистские положения о соединении активного интеллекта с материальным передаются как соединение активного интеллекта с человеческим. Такого же рода переиначивание встречается у

другого, но уже современного автора, Э. Вебера, который воспроизводит аналогичные мысли из Большого Комментария к трактату "О душе" в смысле соединения интеллекта с человеком. См.: *Weber E.* Les apports positifs de la noétique d'Ibn Roshd a celle de Thomas d'Aquin / Multiple Averroes. P., 1978. p. 238, note 2.

[21] Ссылка на данный трактат приводится нами по изданию Л. Ханса, переведшего его на нем. яз.: *Hannes L.* Die Averroes Abhandlungen "Über die Möglichekeit der Conjunktion oder Über den materiellen Intellekt". Halle, 1882, H. 1, S. 48.

[22] *Ренан Э.* Указ. соч., с. 92.

[23] *Averroes.* De anima, III, 5, 566–567: "Et ideo opinatus est Themistius quod nos sumus intellectus agens..."

[24] Ibid., 684–702.

[25] Ibid., 564: "...et quod agens est de recipienti quasi forma de materia..."

[26] Ibid., 36, 585–590: "Et per hunc modum poterimus generare intellecta cum voluerimus. Quoniam, quia illud per quod agit aliquid suam propriam actionem est forma, nos autem agimus per intellectum agentem nostram actionem propriam, necesse est ut intellectus agens sit forma in nobis".

[27] Ibid., 4, 47–51: "Sed cum videtur quod forme rerum extrinsecarum movent hanc virtutem ita quod mens aufert eas a materiis, et facit eas primo intellecta in actu postquam erant intellecta in potentia, ex hoc modo videtur quod ista anima est activa, non passiva".

[28] Ibid., 20, 222–227.

[29] См.: *Аристотель.* Метафизика, IX, 8, 1050a 4–10.

[30] См.: *Он же.* О душе, III, 5, 430a 20–23.

[31] В русле традиционного понимания активного разума как внешнего по отношению к человеку, трансцендентного начала, по-видимому, наиболее адекватна интерпретация деятельности этого интеллекта как "законосообразного действия природных сил в подлунном мире" (*Сагадеев А.В.* Указ. соч., с. 115). Основываясь же на фрагментах из Большого Комментария "О душе", автор фактически приходит к несколько иной, трудно согласующейся с прежней, интерпретации активного разума, но более, на наш взгляд, соответствующей характеру последнего, как имманентного человеку начала: активный интеллект "оказывается не только двигателем, но и содержанием человеческой мысли (Там же., с. 116).

[32] *Averroes.* De anima, III, 5, 562–563: "...hec due partes [passivus et activus] sunt non generabiles neque corruptibiles..."

[33] Ibid., 5, 295–298: "...hoc non est manifestum in omnibus partibus anime; dicere enim formam et primam perfectionem est dicere equivoce de anima rattionali et de aliis partibus anime". Аверроэс, очевидно, имеет в виду следующие два высказывания Аристотеля: "Относительно же ума и способности к умозрению еще нет очевидности, но кажется, что они иной род души и что только эти способности могут существовать отдельно, как вечное – отдельно от преходящего" (*Аристотель.* О душе, II, 2, 413b, 25–27); "А остается какая-нибудь [форма] и впоследствии – это надо рассмотреть. В некоторых случаях этому ничто не мешает; например, не такова ли душа – не вся, а ум..." (*Он же.* Метафизика, XII, III, 1070a, 24–26).

[34] *Averroes.* De anima, III, 5, 63–70: "Ista enim intentio, scilicet quod iste intellectus est talis, bene apparet intuentibus demonstrationem Aristotelis et sua verba. De demonstratione autem secundum quod exposuimus; de verbis vero, quia dixit ipsum esse non passivum, et dixit ipsum esse separabile, et simplex. Haec enim tria verba usitantur in eo ab Aristotele, et non rectum, imo et remotum uti aliquo eorum in doctrina demonstrativa de generabili et corruptibili".

[35] Ibid., 258–267: "Et hoc manifestum est ex demonstratione Aristotelis. Propositio enim dicens quod omne recipiens aliquid necesse est in eo non existat in actu aliquid ex natura recepti, manifesta est, ex eo quod substantia preparati, et natura ejuis quaerit habere hoc praedictum, secundum quod est praeparatum. Praeparatio enim non est recipiens, sed esse praeparationis a recipiente est sicut accidentis proprii. Et ideo, cum fuerit receptio, non erit praeparatio, at remanebit recipiens. Et hoc manifestum est, et intellectum ab omnibus expositoribus ex demonstratione Aristotelis".

[36] Ibid., 57–62: "Et hoc idem induxit Theopharstum, et Themistium, et plures expositores ad

opinandum quod intellectus materialis est substantia, neqe generabilis neque corruptibilis. Omne enim generabile et corruptibile est hoc. Sed jam demonstratum est quod iste non est hoc, neque forma in corpore".

[37] *Аристотель.* О душе, III, 5, 430a, 20–25.

[38] Ibid., 125 et sq.; 188 et sq.

[39] Ibid., 340–343: "Et iam declaratum est quod intellectus materialis impossibile est ut habeat formam in actu, cum substantia et natura eius est ut recipiat formas secundum quod sunt forme".

[40] Ibid., 5, 552–555.

[41] Ibid., 410–418.

[42] Ibid., 714–723.

[43] Ibid., 432–440.

[44] Ibid., 656–672.

[45] Ibid., 24–25.

[46] Ibid., 26–30.

[47] *Сагадеев А.В.* Указ. соч., с. 116; *Фахри М.* Ибн Рушд, кордовский философ. Бейрут, 1960, с. 109 (на араб. яз.). Следует отметить, что содержащий теорию двух субъектов фрагмент из Большого Комментария был неоправданно упущен в английском, пока единственном из существующих на европейских языках, переводе, к тому же частичном, его III книги. См.: *Averroes.* Long Commentary on De Anima. Book III // Philosophy in the Middle Ages. The Christian, Islamic and Jewish Traditions / A. Hyman, J.J. Walsh. N.Y., 1962.

[48] *Ибн Рушд.* Талхисат. Мадрид, 1985, с. 126, 128.

[49] *Averroes.* De anima, III, 5, 640–641.

[50] См.: *Arnaldez R.* Op. cit.

[51] *Averroes.* De anima, III, 5, 87–90: "...et quod intellectus speculativus nichil aliud est nisi perfectio intellectus materialis per intellectum agentem, ita quod speculativus sit aliquod compositum ex intellectu materiali et intellectu qui est in actu..."; Ibid., 119–120: "...proportio intellecti in actu ad intellectum materialem est sicut proportio sensati ad sentiens".

[52] Ibid., 127–143.

[53] Ibid., 83–85.

[54] Ibid., 419–423. Здесь проводится аналогия с восприятием, в котором чувственные образы становятся истинными, благодаря ощущаемым предметам, а сущими образами – благодаря органам чувств.

[55] Ibid., 5, 449–465.

[56] Ibid., 569–574.

[57] Ibid., 514–520. "...impossibile est ut intellectum copuletur cum unoquoque hominum et numeretur per numerationem eorum per partem que est de eo quasi materia, scilicet intellectum materialem, remanet, ut continuatio intellectorum cum nobis hominibus sit per continuationem intentionis intellecte cum nobis (et sunt intentiones ymaginate), scilicet partis que est in nobis de eis aliquo modo quasi forma".

[58] Ibid., 569–574.

[59] Ibid., 575–583.

[60] Ibid., 589–594.

[61] Ibid., 610–619.

[62] Ibid., 644–653: "Unde Plato dixit quod universalia sunt neque generabilia neque corruptibilia, et quod sunt existentia extra mentem. Et est sermo verus ex hoc modo [а именно, что спекулятивные интеллигибилии, содержащиеся в спекулятивном интеллекте, бессмертны] et falsus secundum quod sonant verva eius (et est modus quem Aristotelem laborabat destruere in Metaphysica). Et universaliter ista intentio anime est pars vera in propositionibus probabilibus que dant animam esse utrunque, scilicet mortalem et non mortalem; probabilia enim impossibile est ut sint falsa secundum totum. Et hoc apologizaverunt Antiqui, et in representatione illius conveniunt omnes leges".

[63] *Dante Alighieri.* Monarchia. Liber primus. III, 8 // Dante Alighieri. Monarchia / R. Imbach, C. Flüeler. Stuttgart, 1989, S. 68.

[64] "Наша философия истории не пойдет по пути Аверроэса, согласно которому всему человеческому роду присуща единая, и притом очень низкая, душа, лишь частично передающаяся отдельным людям. Но если бы, наоборот, говоря о человеке, я ограничился бы только индивидами и отрицал бы, что существует цепь взаимосвязи между всеми людьми и целым, то я, в свою очередь, прошел бы мимо человека с его естеством и мимо истории человечества, ибо ни один из нас не сделался человеком сам по себе, собственными усилиями". *Гердер И.Г* Идеи к философии истории человечества. М., 1977, кн. 9, гл. 1, с. 229.

[65] *Kant I.* Werke. Frankfurt, 1964, T. VI, S. 805.