

Ибн Рушд
БОЛЬШОЙ КОММЕНТАРИЙ
К СОЧИНЕНИЮ АРИСТОТЕЛЯ «О ДУШЕ»
(фрагмент)*

Предисловие¹

Учение об уме (разуме, интеллекте)², достаточно маргинальное у самого Аристотеля, занимает центральное место в восточно-перипатетической философии — *фальсафе*, во многом определяя ее своеобразие³. Одним из самых ярких и оригинальных достижений этой ноологии является теория Ибн Рушда (Аверроэса, ум. 1198) о едином общечеловеческом разуме, за которым, и только за ним (в отличие от прочих частей души), признается бессмертие. Означенная теория четко изложена и обстоятельно обоснована философом лишь в его Большом комментарии к аристотелевскому трактату «О душе» (1186?), который сохранился лишь в латинской передаче и отрывок из которого приводится ниже в нашем переводе⁴.

* Перевод с латинского, предисловие и комментарий Н.В. Ефремовой.

¹ Перевод фрагмента из комментария к третьей книге трактата «О душе» выполнен по изданию F.S. Crawford'a: *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum De Anima Libros* (Cambridge, Massachusetts: Mediaeval Academy of America, 1953. P. 383–413). Собственно аристотелевский текст выделен нами курсивом и воспроизводится по переводу П.С. Попова (*Аристотель. Сочинения. Т. 1.* Москва: «Мысль», 1976). Нумерация отрывков этого текста, а с ним и комментария фигурирует в самом латинском оригинале, притом к каждой из трех книг — своя; ниже комментарии будут цитироваться по номеру соответствующего отрывка, предваряемому номером книги и буквой «К» («комментарий»).

² Подробнее см. работы: *Ефремова Н.В.* Об аверроистской ноологии // Историко-философский ежегодник-1996. М., 1997; *она же.* Ноология восточных перипатетиков // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. М., 1998.

³ На латинском же Западе именно тексты арабо-мусульманских философов, проникшие туда в середине XIII в., инициировали ноологическую проблематику, переориентируя в ее сторону философский дискурс, прежде сосредоточивавшийся на вопросах о взаимоотношении между церковной и светской властью, эвхаристии, универсалиях, Троице и т.п.

⁴ К этому аристотелевскому сочинению Ибн Рушд составил три комментария — Малый, Средний и Большой. Арабский оригинал первых двух дошел до нас, притом в разных версиях. Ниже Малый комментарий цитируется по: *Epitome de Anima. Talḫiṣ Kutāb an-naḥḫ.* Ed. Gomez Nogales. Madrid, 1985 (далее — *Talḫiṣ-1*); Средний — по: *Talḫiṣ Kutāb an-naḥḫ.* Ред. А.Л. 'Иври (A.L. Ivry). Каир, 1994 (далее — *Talḫiṣ-2*).

Исходным пунктом ноологических построений античных и средневековых перипатетиков послужило рассуждение Аристотеля в третьей книге сочинения «О душе» (II 5, 430 a 10–25), где по аналогии с физическими телами, составленными из материи и формы, в разумной душе различаются два аспекта — ум, сходный с материей и способный становиться всем, и ум, сходный с формой и способный производить все. В перипатетической традиции, вслед за Александром Афродисийским (ум. ок. 211), первый получил наименование «материальный ум» (араб. *‘ақль хайуляни*, лат. *Intellectus materialis*), второй — «деятельный ум» (*‘ақль фа‘‘аль*, *intellectus agens*).

Если Аристотель четко говорит о бессмертии деятельного ума, то в отношении материального ума его высказывания неоднозначны (II 2, 413 b 25–28). Различно можно истолковывать и его слова⁵ о том, что к душе ум «приходит извне»: извне человека или извне чувственной части его души. Еще в античности появились диаметрально противоположные интерпретации аристотелевских положений. Так, трансценденталистскую/экстериоризирующую трактовку деятельного ума выдвинул Александр Афродисийский, который отождествлял его с Богом, а материальный ум полагал тленным. Фемистий (ум. после 388) и Теофраст (ум. ок. 288–285 до н.э.) же понимали деятельный ум имманентистски, наделяя вечностью не только его, но и материальный ум.

Трансценденталистское понимание деятельного ума развивали *фалсияфа*, прежде всего аль-Фараби (ум. 950) и Ибн Сина (Авиценна, ум. 1037), которые синтезировали аристотелевскую и неоплатоновскую традиции, положив учение об уме в основу своей космогонии, гносеологии, профетологии и фелицитологии/эсхатологии. Возникновение космоса они описывали как эманационистский процесс, который обусловлен интеллектуальной рефлексией Перворазума/Бога и исходящих от Него умов — управителей (девяти или восьми) небесных сфер и управителя подлунной области. Деятельный ум они отождествляют с этим последним, выступающим в качестве «дарителя форм» (*ва̀хиб ас-сувар*), ибо он наделяет природные тела единичными/чувственными формами, а человеческий ум — формами универсальными/интеллигибельными. «Соединяясь» с ним через собственно рациональную часть души, философ получает абстрактное/философское знание — «истины в понятиях», а пророк обладает также способностью соединения с ним посредством имажинативной/воображающей силы души, благодаря чему обретает религиозное знание — «истины в образах», предназначенные для просвещения широкой публики, и удостоивается сведений о тайных/будущих событиях. В приобщении к деятельному уму состоит высшее потустороннее счастье, но таковое отчасти доступно душе еще в этой жизни. Что же касается материального ума, то Ибн Сина склонялся к признанию его бессмертия, а аль-Фараби — нет.

⁵ *Аристотель*. О возникновении животных. II 3, 736 d 27–28.

Нетленность материального ума отрицал и соотечественник автора Большого комментария — арабо-испанский философ Ибн Баджа (ум. 1139), приравнивавший этот ум к воображению (имагинативной силе души). И именно его учения, как пишет сам Ибн Рушд, он придерживался долгое время, но потом с ним решительно разорвал⁶. Солидаризируясь с Фемистием и Теофрастом в их имманентистско-этерналистской интерпретации обеих умов, Кордовец идет дальше — объявляет деятельный ум единой для всех людей сущностью. Деятельный же ум он лишает планетарно-креативного и ревелативно-профетологического статуса, традиционного для арабо-мусульманских аристотеликов, и превращает в форму для материального ума.

Но на этом пути возникает немало проблем. В частности, как интеллигибелии («теоретический ум») оказываются возникшими, раз они производятся в извечном материальном уме извечным деятельным умом? И как при едином/общечеловеческом уме возможна индивидуальность познавательного акта? Наконец, как материальный ум, не имеющий никакой формы, может служить индивидуальной и перманентной реальностью? Для решения таких вопросов философ разрабатывает два новаторских положения: о ментальной квазиматерии и о двух субъектах интеллигибелий — материальном уме и воображении. Отмечает он также, что лишенность формы, необходимая для функционирования материального ума, не обязательно должна быть абсолютной, но достаточно, чтобы в нем актуально не было форм того же вида, каковые он принимает.

Обосновывая вечность теоретического ума, Ибн Рушд выдвигает мысль о вечно существующем философе, бытие которого обусловлено необходимостью перманентного созерцания интеллигибелий: в каждом поколении людей должен существовать хотя бы один философ, и если на некоторое время в определенной части земли не окажется такого носителя мудрости, то он обязательно обнаружится в другой ее части. Такая концепция служит оригинальным вариантом знаменитой идеи о «вечной философии» (*philosophia perennis*), единой в своей основе и переходящей от одного народа к другому.

Моноистскую теорию, оставшуюся незамеченной в мусульманском мире, христианский Запад⁷ воспринял как характерную для философии арабского мыслителя и особенно его последователей — латинских авероистов во главе с Сигером Брабантским (ум. 1284). Официальная церковь видела в ней опасную ересь, противоречащую догмату о бессмертии индивидуальной человеческой души. Вместе с тем она вдохновляла сторонников мондиализма, как социально-политического (Данте), так и духовно-исторического (Гердер, Кант, Гегель).

⁶ *Талхйф-1*, с. 126.

⁷ Спустя всего три десятилетия после создания Большого комментария он был переведен (ок. 1220 г.) на латынь выходцем из Толедской школы переводчиков — Михаилом Скотом (Michael Scotus, ум. в 1232 г.).

Перевод

[Единство и вечность ума]

[*Аристотелевское понимание материального ума*]

Текст 4

И поскольку ум может мыслить все, ему необходимо быть ни с чем не смешанным, чтобы, как сказал Анаксагор, властвовать над всем, т.е. чтобы [все] познавать. Ведь чуждое, являясь рядом с умом, мешает ему и заслоняет его [III 5, 429 а 18–20].

Комментарии 4

[*Разум страдателен, но не изменяется принятием форм*]

Полагая, что материальный⁸, принимающий ум⁹ должен принадлежать к роду страдательных потенций¹⁰ и что, вопреки этому, он не претерпевает изменения из-за принятия [того, что он принимает], ибо таковой не есть тело или сила в теле, Аристотель приступает к обоснованию этого [мнения]. Слова его *и поскольку ум может мыслить все...* означают: коли ум постигает все те вещи, которые находятся вне души, то он прежде сего постижения должен описываться как принадлежащий к роду страдательных, а не деятельных¹¹ сил, и не должен быть смешанным с телами, т.е. он вовсе не является ни телом, ни силой в теле, будь та естественной или одушевленной, как сие сказано Анаксагором. Потом Аристотель говорит: *чтобы [все] познавать*, т.е. необходимо, чтобы ум не был смешанным, дабы смог постичь все вещи и принять их. Ведь был бы сей смешанным, он был бы или телом, или силой в теле, а будь тем или иным, он должен был бы иметь собственную форму¹², но таковая должна была бы воспрепятствовать ему принять посторонние формы¹³.

Именно сие Аристотель имеет в виду, когда говорит: *ведь чуждое...*, т.е. если бы [страдательный ум] имел собственную форму, эта форма не давала

⁸ Араб. *хайуляни*. Здесь и далее нами указывается предположительно арабский оригинал. Соответствующее латинское слово не воспроизводится, если его русский перевод этимологически восходит к нему же.

⁹ «Принимающее» — лат. *recipiens, patiens*; араб. *қабиль, мутақабиль*; «ум» — лат. *intellectus*; араб. *‘ақль*.

¹⁰ «Страдательное» — лат. *passivus, passibilis, patiens*; араб. *мунфа’иль*; «потенция, сила, способность» — лат. *potentia, virtus*; араб. *қува*.

¹¹ Лат. *agens, efficiens*; араб. *фа’иль*.

¹² Араб. *сұра*.

¹³ Версия Среднего комментария: «...воспрепятствует познанию инаковой формы, которую мы хотим познать (ибо познание таковой и есть принятие ее), или же изменяет сию, коли та приняла оную» (*Талхис*-2, с. 122). Например: наличие во рту определенного вкуса служит помехой для восприятия другого вкуса.

бы ему получить различные внешние формы, которые отличны от нее. Итак, из этих рассуждений нам подобает вывести два положения, которыми Аристотель характеризует ум: [во-первых], что ум принадлежит к роду страдательных сил; [во-вторых], что он не подвержен изменению, поскольку не есть тело или сила в теле. И эти два положения должны стать исходным пунктом всех дальнейших рассуждений об уме. Как говорит Платон, самое горячее обсуждение должно состояться вначале, ибо, замечает Аристотель, мельчайшая ошибка на исходе служит причиной величайшей ошибки в конце.

[Почему разумная сила страдательна]

Положение об уме как в определенном отношении принадлежащем к страдательным силам, наподобие силы ощущения, становится явным в свете следующего. Страдательные силы движимые, деятельные же — движущие. И поскольку вещь может двигать что-либо только в том случае, если она существует актуально¹⁴, и поскольку вещь может быть движимой чем-то только в том случае, если таковая существует потенциально, то необходимо, чтобы формы вещи, актуально сущие вне души, двигали разумную душу постольку, поскольку она постигает их точно так же, как в случае с чувственными вещами, которые приводят органы чувств в движение постольку, поскольку эти вещи пребывают в актуальном состоянии и органы чувства движутся ими. Значит, разумная душа должна обдумывать интенции¹⁵, которые находятся в имагинативной силе¹⁶, на манер того, как органы чувств просматривают чувственные вещи.

[Разумная душа не только страдательна, но и деятельна]

А коли формы внешних вещей движут эту силу таким образом, чтобы ум абстрагировал эти формы от материальных вещей и тем самым сделал их первыми интеллигибельными¹⁷ в акте, после того как они были интеллигибельными [лишь] в потенции, то отсюда явствует, что сия душа [так-

¹⁴ «Актуальное (в акте)/ действительное (в действительности; лат. *in actu*; араб. *би-ль-фи-ль*)» противопоставляется «потенциальному (в потенции)/возможному (в возможности; лат. *in potentia*; араб. *би-ль-кувва*)».

¹⁵ Лат. *intentiones*; араб. *ма'ānī*, ед.ч. *ма'на*. «Интенция» вещи может подразумевать как саму эту вещь, так и ее образ в человеческой душе/разуме.

¹⁶ «Имагинативная/воображающая сила/способность» (лат. *virtus imaginativa*; араб. *кувват ат-тахайуль*, *кувва хайāлиййа/мутахаййя*) — вторая (после чувственной) из способностей души, в которой взятые из чувственных предметов образы больше не связаны с этими предметами, т.е. наличествуют и при отсутствии их; она может сочетать эти образы и судить о них; из имагинативных образов путем абстрагирования извлекаются ментальные понятия/интеллигибелии.

¹⁷ «Интеллигибельное (интеллигибелия)/умопостигаемое» — лат. *intelligibilia, intellectum*; араб. *ма'қӯль*.

же] деятельна, а не [только] страдательна: поскольку интеллигибелии движут [ее], она — страдательна, а поскольку те движимы ею, она — деятельна¹⁸.

Вот почему Аристотель дальше скажет, что необходимо полагать в разумной душе две различные [силы] — страдательную и деятельную. И он четко заявляет, что каждая из этих двух частей не подвержена ни возникновению, ни уничтожению. Но в рамках настоящего рассуждения он начинает с описания природы¹⁹ этой страдательной силы в той мере, в какой сие необходимо для данного изложения. Поэтому и говорит, что такое различие [сил], т.е. страдательной и деятельной, присуще разумной способности.

[Почему разумная сила нетелесна]

Тот факт, что субстанция, которая получает эти формы, не может быть телом или силой в теле, становится ясным в свете [двух] положений, приводимых Аристотелем в данном рассуждении. Согласно первому из них, означенная субстанция принимает все материальные формы — сие [хорошо] известно об этом уме. Другое положение таково: любая вещь, которая принимает нечто другое, сама непременно должна быть свободной от природы принимаемого; ее природа не должна быть того же вида, что и природа оного. Будь принимающее той же природы, что и принимаемое, вещь принимала бы саму себя, и движущее было бы тождественным с движимым. Вместе с тем необходимо, чтобы тот орган чувств, который принимает цвет, был бы свободным от цвета, и тот орган, который принимает звук, — от звука. Из этих двух положений следует, что та субстанция, которая называется материальным умом, не имеет никакой материальной формы в своей природе.

Поскольку же материальные формы бывают или телами, или формами в теле, то ясно, что субстанция, которая называется материальным умом, не есть ни тело, ни форма в теле. И именно поэтому она не смешана с материей в каком-либо отношении.

¹⁸ Еще неоднократно в настоящем комментарии Ибн Рушд, вслед за Фемистием, будет подчеркивать единство материального ума с деятельным умом, считая второй завершенностью первого (см. ниже, в основном тексте, с. 389, а также К 3.20), «формой для нас», — именно посредством него мы созерцаем, мыслим, когда хотим (К 3.18; К 3.36). А в Среднем комментарии говорится: «Итак, в нашей душе имеется два [рода] действий: первое состоит в создании интеллигибелей, второе — в их принятии. В качестве создателя интеллигибелей [ум] называется деятельным, а в качестве их реципиента — страдательным, но сам по себе он есть нечто единое» (*Талхуҫ-2*, с. 125; см. также, с. 129).

¹⁹ Лат. *substantia*; в таком контексте под «природой» (араб. *таби'а*) / «субстанцией» (араб. *джухар*) вещи понимается ее сущность.

[*Материальный ум — не материальная форма и не нечто составленное из материи и формы*]

Ты должен знать, что сказанное Аристотелем является совершенно необходимым, а именно: поскольку [материальный ум] есть субстанция и поскольку он принимает формы материальных вещей, или материальных [форм], то в самом себе таковой не имеет материальной формы, а значит, не составлен из материи и формы. И он не выступает одной из материальных форм, ибо таковые не отделимы [от тел]. Этот ум также не представляет собой одну из тех простых форм, которые отделены [от тел]: он принимает формы только как различные и лишь постольку, поскольку те умопостижимы потенциально, а не актуально. Следовательно, таковой есть нечто отличное как от формы и материи, так и от составленного из оных.

[*Уточнение касательно бесформенности*]

Однако то, что эта субстанция имеет собственную форму, в своем бытии отличную от материальных форм, еще не раскрывается в рамках данного рассуждения. В положении же о том, что принимающее должно быть свободным от природы принимаемого, природа понимается в смысле природы вида, но не рода, или еще более отдаленного, не говоря уже о «природе» того, что предицируется эквовативно²⁰. Так, мы говорим, что в чувстве осязания есть нечто промежуточное между двумя противоположностями, кои оно принимает, поскольку противоположности отличаются по виду от промежуточных вещей.

[*Итог*]

Значит, материальный ум таков — некое сущее, отделенная от тела сила, не имеет материальной формы. Ясно также, что он не страдателен²¹, ибо страдательные вещи, которые подвержены изменению, сходны с материальными формами, и что он простой и, как говорит Аристотель, [может существовать] отдельно [от тела]. Именно на сей манер Аристотель понимает материальный ум. Позже мы остановимся на ряде вопросов, которые возникают относительно него.

Текст 5

Таким образом, ум по природе не что иное, как способность. Итак, то, что мы называем умом в душе до того, как оно мыслит, не есть что-либо действительное из существующего (я разумею под умом то, чем душа размышляет и судит о чем-то) [III 5, 429 а 21–24].

²⁰ Араб. *би-иштира́к аль-исм*: в разных смыслах предикат (свойство, термин), прилагается к разным субъектам.

²¹ В смысле быть подверженным изменению.

Комментарий 5

[*Материальный ум как потенция всех понятий*]

Показав, что материальный ум не содержит чего-либо из форм материальных вещей, Аристотель приступает к определению его следующим образом. Этот ум, говорит он, не имеет иной природы, кроме способности к принятию материальных интеллигибельных форм. Его слова *таким образом, ум по природе не что иное...* означают, что та часть души, каковую мы называем материальным умом, не имеет иной природы или сущности, через которую она конституируется как материальная, разве что природы потенции, ибо она свободна от всех материальных и интеллигибельных форм.

Далее говорится: *я разумею под умом...*, т.е. под «умом» я имею в виду способность души, подлинно именуемую умом, а не ту ее способность, которую на греческом называют «разумом» в общем смысле, т.е. имагинативную способность²², но я имею в виду способность, посредством коей мы различаем теоретические²³ вещи и размышляем о вещах, которые предстоит осуществить в будущем. Слова *до того, как оно мыслит, не есть что-либо действующее из существующего* означают, что таково определение материального ума: это потенция всех интенций универсальных материальных форм, и до постижения [какой-либо из оных] сие не есть актуально сущее.

[*Отличие от первоматерии и материи*]

Из этого определения материального ума явствует, что он отличается от первоматерии²⁴, представляя собой потенцию всех интенций универсальных²⁵ материальных форм, тогда как первоматерия потенциально является всеми этими чувственными формами, но не в качестве познающего и постигающего оные. Таковой различает²⁶ и познает, а первоматерия — нет, потому что та принимает различные формы, а именно индивидуальные и конкретные (*istas*) формы, сей же получает универсальные формы.

И из этого ясно также, что означенная природа — [материальный ум] — не есть некоторая конкретная вещь²⁷, не тело и не сила в теле, иначе он принимал бы формы в их единичности и конкретности, а в таком случае имеющиеся в нем формы были бы потенциально умопостижимы, а он не различал бы природу форм как таковых — точно так же как в случае с

²² По-видимому, речь идет о греч. *Phantasia*.

²³ Лат. *speculativus*; араб. *назариййа*.

²⁴ Араб. *хай'уля/мадда уля*.

²⁵ Араб. *куллиййа*.

²⁶ «Различение» (*distinction, distinguere*; араб. *тамиййэ*) здесь означает постижение.

²⁷ Лат. *aliquid hoc*; араб. *аль-мушар иляй-ху*.

предрасположенностью к [принятию] единичных форм, будь они духовные²⁸ или телесные. Следовательно, если эта природа, каковая называется [материальным] умом, принимает [все] формы, то необходимо, чтобы она принимала их особым способом, отличным от того способа, каким материи [более высокого порядка] принимают формы, ибо такое принятие со стороны материи соответствующей [материальной] формы означает конец первоматерии в них, — нет же, но [материальный ум] должен быть наподобие первоматерии, одинаково относящейся ко всем формам. Посему нет необходимости в том, чтобы [материальный ум] был ни наподобие тех материй, к которым присоединились формы, ни наподобие первоматерии — был бы он таковым, принятие им [различных форм] было бы одинаковым; различие же в природе принимаемого вызывает различие в природе принимающего.

Именно такое соображение привело Аристотеля к утверждению, что эта природа — [материальный ум] — отличается и от природы материи, и от природы формы, и от природы составленного [из сих].

[Традиционные интерпретации; три главные апории]

[Теофраст и Фемистий полагают материальный ум вечным]

Как раз это [утверждение] и подтолкнуло Теофраста, Фемистия и многих [других] комментаторов к мысли о том, что материальный ум — субстанция, не подверженная ни возникновению, ни уничтожению. Ибо всякая возникающая и уничтожающаяся вещь есть нечто конкретное (*hoc*), а мы тотчас доказали, что ум не является чем-то конкретным — ни телом, ни формой в теле. К тому же, мы полагали, что сие есть мнение Аристотеля.

А тот факт, что данный ум именно таков, хорошо виден любому, который обращается к аристотелевским доказательствам и словам: к доказательству, только что изложенному нами, и к словам его об этом [разуме] как о нестрадательном, отрешенном и простом. Все три слова прилагаются Аристотелем [к означенному уму], и сомнительно — даже более чем сомнительно — использовать какое-либо из них в аподиктическом²⁹ рассуждении о возникающем-уничтожающемся.

[Отсюда выводят вечность и деятельного ума, и теоретического]

Однако потом, когда эти [комментаторы] увидели сказанное Аристотелем о том, что если есть ум в потенции, то должен быть и [разум] в акте, т.е. деятельный [разум] (а это и есть то, что выводит потенциальное из потенции в акт), и должно быть, чтобы [тот] ум был выведен из потенции в акт (а это и есть тот [акт], который деятельный ум вкладывает в материаль-

²⁸ Т.е. нематериальные, бестелесные.

²⁹ Лат. *demonstrativus*; араб. *бурхāнī*.

ный ум, наподобие формы, которую ремесленник накладывает на соответствующую материю).

Увидев это, они пришли к мнению, что третий ум, вкладываемый деятельным умом в принимающий, материальный ум (а тот ум и есть теоретический ум), должен быть вечным³⁰: раз и принимающее, и действующее вечны, то и произведенное должно быть вечным.

[«Деятельность» они объявляют метафорой]

И поскольку они придерживались такого мнения [о вечности теоретического ума], отсюда следует, что в действительности нет ни деятельного ума, ни чего-то произведенного, поскольку «действующее» и «произведенное» имеют смысл только в связи с порождением во времени. Или можно сказать, что «действующее» и «произведенное» здесь употреблены лишь по аналогии и что теоретический ум есть не что иное, как завершенность³¹ материального ума посредством ума деятельного таким образом, что теоретический ум выступает чем-то составленным из материального ума и актуального ума. А коли представляется, что деятельный ум порой постигает, когда он соединен с нами, а порой не постигает, то таковое случается с ним в силу смешанности, т.е. из-за его смешивания с материальным умом. И именно по этой причине, [полагают они], Аристотель вынужден был постулировать материальный ум, а не потому, что теоретические интеллигибелии тленны и произведены.

В подтверждение этой [интерпретации] они приводят сказанное Аристотелем о том, что деятельный ум наличествует в нашей душе, когда представляется, что мы сначала абстрагируем формы от их материй, а затем их понимаем. Абстрагировать же [их] есть не что иное, как делать их актуально постижимыми после того, как они были [постижимы только] в потенции, а понимание оных есть не что иное, как принятие их.

[Деятельный ум отождествляют с умеющим]

Поскольку сие действие, т.е. создание и порождение интеллигибелии, зависит от нашей воли и может увеличиваться в нас по мере увеличения наличествующего в нас ума — теоретического, и поскольку раньше было выявлено, что умом, который создает и порождает интеллигибелии, высту-

³⁰ Здесь и далее «вечность» часто подразумевает не только нетленность, но и безначальность во времени (извечность).

³¹ «Завершенность/совершенство» (лат. *perfectio, endelechia/entelechia*; араб. *камль*) — это актуализация/реализация вещи. Благодаря «первой» (лат. *primum*; араб. *авваль*) завершенности вещь реализуется как представитель вида (например, человек как разумное животное), а потом в ней появляется «вторая, конечная, высшая» (лат. *secundum, ultima*; араб. *санй, ахир, ақса, ниха'и*) завершенность (по приобретении человеком теоретических/философских знаний).

пает деятельный ум, то отсюда они заключили, что умеющий³² ум и есть этот [деятельный] ум, но из-за смешанности ему случается быть то более сильным, то менее.

[Такая интерпретация противоречит Аристотелю]

Так вот, именно это обстоятельство и привело Теофраста, Фемистия и других к означенному мнению касательно теоретического ума и к атрибутиванию сего мнения Аристотелю.

Но по поводу этого [мнения] возникает немалое количество вопросов. Прежде всего, оно противоречит положению Аристотеля — о том, что отношение актуально интеллигибельного к материальному уму сходно с отношением ощущаемого к чувственной силе.

[Ее ошибочность]

Оно также противоречит самой истине. Ибо будь умопостижение вечным, таковым должно быть и умопостижаемое, и на сей манер должно быть, что чувственные формы актуально умопостижаемы вне души и совершенно нематериальны; но сие противоречит реальному положению этих форм.

Более того, в означенном сочинении Аристотель открыто заявляет, что отношение размышляющей и различающей силы к интенциям имагинативных форм сходно с отношением органа ощущения к ощущаемым предметам. Поэтому без воображения душа ничего не постигает, как органы чувств ничего не ощущают при отсутствии ощущаемого предмета³³. Значит, были бы извечными интенции, которые постигает ум в имагинативных формах, извечными были бы и интенции имагинативных сил, и коли таковые извечны, ощущения также должны быть извечными, ибо чувственные интенции соотносятся с этой силой наподобие соотношения имагинативных интенций с разумной силой. А раз чувственные интенции вечны, чувственные предметы будут извечными или же чувственные интенции окажутся иными интенциями, нежели интенции вещей, находящихся в материи вне души; ведь нельзя полагать одни и те же интенции порой вечными, а порой тленными, иначе допустимо, чтобы тленная природа изменилась на вечную. Поэтому, были бы интенции, которые наличествуют в душе, возникающими-уничтожающимися, таковыми были бы и те [соответствующие] им вещи. Об этом пространно говорится в другом месте.

[Первая апория]

Такова одна из нелепостей, которые, кажется, вытекают из выдвигаемого нами мнения — о материальном уме как о способности, которая не воз-

³² Лат. *in habitu*; араб. *би-ль-маляка*. Это душа, уже обретшая знание/интеллигибелии, но в данный момент не оперирует им — на манер учителя, когда он не занят обучением.

³³ Ср.: Аристотель. О душе. III 7, 431 а 16–18.

никает вновь [вместе с каждым человеком]. Полагают невозможным представить, как интеллигибелии оказываются и возникающими, и не возникающими: коли вечны и действующее и претерпевающее, вечным должно быть и произведенное. И если полагать возникающим произведенное (а сие есть умеющий ум), что тогда сказать о том [деятельном уме], который создает и порождает интеллигибелии?!

[Вторая апория]

Есть еще второй, более сложный вопрос: коли материальный ум служит первой завершенностью для человека, как сие декларировано в определении души, и [коли] теоретический ум — последняя завершенность, [тогда как] есть нечто возникающее-уничтожающееся, нумерически одно в аспекте последней завершенности, исходящей от ума, то таковым он должен быть и в плане первой завершенности; иначе говоря: в аспекте первой завершенности посредством интеллигибелий я должен быть иным по отношению к тебе, а ты — иным по отношению ко мне. В противном случае, ты бы обрел бытие посредством моего бытия, а я — посредством твоего; и вообще: человек был бы сущим до своего явления к бытию, был бы возникающим-уничтожающимся не в качестве человека, а [только] животного. Поэтому думают, что коли первая завершенность конкретна и она множественна соответственно количеству индивидов, то таковой должна быть и последняя завершенность; и наоборот: будь последняя завершенность множественной соответственно множественности человеческих индивидов, таковой окажется и первая завершенность.

И многие другие нелепости вытекают из такого предположения. Ибо была бы первая завершенность единой для всех людей, а не множественной по количеству их, получилось бы так, что, обрети я какую-либо интеллигибелию, ты тут же обретишь ее, и забудь я некую интеллигибелию, ты тут же забудешь ее. Да, много подобного абсурда связано с означенным мнением, поскольку думают, будто нет разницы в плане нелепостей, вытекающих из двух предположений, т.е. полагания последней и первой завершенностей таковыми — не множественными по множеству людей.

Если мы хотим избежать подобных нелепостей, мы должны полагать первую завершенность таковой — индивидуальной в материи, нумерически множественной согласно множеству человеческих индивидов и возникающей-уничтожающейся. И из вышеуказанного доказательства Аристотеля было установлено, что [материальный ум] не есть нечто конкретное, не тело или сила в теле. Как в таком случае можно избежать ошибки, каким образом решить вопрос?

[Александр Афродисийский: материальный ум есть материальная предрасположенность, обусловленная телесной смесью]

Придерживаясь последнего предположения³⁴, Александр считает его более соответствующим натурфилософии (*naturalibus*), а из сего предположения следует, что материальный ум представляет собой возникающую силу, и о ней можно судить наподобие прочих сил души, т.е. как о предрасположенных, произведенных в самом теле благодаря смеси и комбинации [четырёх элементов]. Он не считает маловероятным, чтобы из смеси элементов возникло такое возвышенное и чудесное сущее — оно очень далеко от природы этих элементов благодаря максимально [соразмерной] смеси.

По Александру, в пользу такой возможности свидетельствует первое сложение, имеющее место в самих элементах, т.е. сложение их из четырёх простых качеств³⁵: сие сложение — минимальное, но оно обуславливает большое различие, так что одним элементом оказывается огонь, другим — воздух. А раз так, нет ничего невероятного в том, чтобы посредством более высокой степени смешения элементов, которые имеются в человеке и животном, появились силы, столь далекие от субстанции элементов.

Об этом Александр вполне открыто заявляет в начале своей книги «О душе», где советует изучающему душу предварительно ознакомиться с чудеснейшим сложением человеческого тела. А в трактате «Об уме согласно мнению Аристотеля» он говорит, что материальный ум представляет собой силу, порожденную комбинацией [элементов]. Вот его слова: «Поскольку тело есть нечто, образованное из определенной смеси, что-то в нем должно быть образовано из комбинаций смешанных вещей таким образом, чтобы оно было пригодно в качестве инструмента для того ума, который наличествует в этом составленном нечто. И раз этот [разум] имеется в каждом [человеческом] теле и тот инструмент также является телом, он должен быть назван “потенциальным умом”. И он выступает силой, которая образована из имеющейся в телах смеси и которая предуготовлена к принятию актуально умопостигаемого».

[Мнение Александра не соответствует аристотелевскому]

Такое воззрение на субстанцию материального ума слишком далеко и от слов Аристотеля, и от его доказательств.

От аристотелевских слов сие стоит далеко, ибо тот говорит, что материальный ум — отрешенное, не имеет телесного органа, простое, не страдательное, т.е. не изменяющееся. Кроме того, Аристотель хвалит Анаксагора за описание [разума] как не смешанного с телом.

³⁴ О первой завершенности как об индивидуальной в материи.

³⁵ Холодное, горячее, сухое, влажное. Например, вода сложена из холодного и влажного.

И оно далеко от аристотелевского доказательства, каковое было разъяснено нами выше.

[По Александру, аналогом материального ума служит не предрасположенная доска, а сама предрасположенность]

Доказательство, из которого Аристотель заключает о материальном уме как о нестрадательном, неконкретном, не теле и не силе в теле, Александр интерпретирует в том смысле, что Аристотель подразумевает саму предрасположенность, а не субстрат³⁶. Поэтому в книге «О душе» Александр говорит, что материальный ум более походит на предрасположенность, имеющуюся в доске, на которой ничего не написано, нежели на предрасположенную доску; и именно об этой предрасположенности можно поистине сказать, что она не есть нечто конкретное, не тело или сила в теле, не страдательна.

Но сказанное Александром ничего не стоит (*nihil est*). Ибо сие приложимо к любой предрасположенности — о всякой таковой можно сказать, что она не есть тело или конкретная форма в теле. И тогда непонятно, почему среди всех прочих предрасположенностей Аристотель отметил именно эту предрасположенность, которая имеется у ума, если бы он не хотел разъяснить субстанцию предрасположенного [разума], но [только] субстанцию предрасположенности. Наоборот, неправомерно говорить о предрасположенности как о субстанции, раз было сказано, что эта предрасположенность не есть ни тело, ни сила в теле. Вывод из аристотелевского доказательства — иной, нежели тот, согласно которому предрасположенность не является телом или силой в теле.

Это видно из самого аристотелевского доказательства. Ибо из тезиса, по которому всякое принимающее некую вещь не должно актуально содержать что-либо из природы принимаемого, явствует, что субстанция предрасположенного, его природа лишена того [предиката], к которому она предрасположена. Сама предрасположенность не есть принимающее, но бытие предрасположенности по отношению к принимающему схоже с бытием собственного признака³⁷. Поэтому, как только есть приятие, не будет [больше] предрасположенности, но [само] принимающее сохраняется. Для всех комментаторов таковое ясно и понятно на основе аристотелевского доказательства.

[Четыре разряда вещей, которые суть «не тело и не телесная сила»]

Четырьмя разными способами можно говорить о вещи как о не теле и не силе в теле:

во-первых, на манер субстрата интеллигибелей, т.е. на манер материального ума, бытие которого установлено;

³⁶ Лат. *subjectum*; араб. *мауду'*.

³⁷ Например, признак/акциденция «чувство юмора» по отношению к человеку.

во-вторых, на манер самой предрасположенности, имеющейся у материй, — и такая манера близка к той, по которой о лишенности просто говорится, что она не есть ни тело, ни сила в теле;

в-третьих, на манер первоматерии, бытие которой также было установлено;

в-четвертых, на манер отрешенных форм, чье бытие также установлено. И все эти вещи — разные.

[Александр понимает «завершенность» унивокативно]

К означенной маловероятной интерпретации Александра привело желание избежать очевидной ошибки, связанной с вышеназванным затруднением. Мы видим также, что положение о первой завершенности ума как о возникающей силе он основывает на общих словах, фигурирующих в определении души как первой завершенности естественного органического тела³⁸.

По его словам, это определение верно по отношению ко всем частям души в одном и том же смысле. Александр приводит и такое дополнительное обоснование: высказывание обо всех частях души как о формах имеет тот же смысл или почти такой, а поскольку форма, будучи конечной целью для соответствующей вещи, не может быть отделена от оной, то отсюда следует, что и первые завершенности души, являясь формами, неотделимы [от тела]. Таким образом, он опровергает [мнение, по которому] среди первых завершенностей души имеется отделимая завершенность, как сие говорят о кормчем по отношению к судну³⁹, или вообще [мнение, по которому] среди этих завершенностей есть одна часть, в отношении которой «завершенность» сказывается в ином смысле, нежели в отношении других.

Однако то положение, которое Александр считает явно вытекающим из общих высказываний о душе, — о том положении сам Аристотель четко говорит как о неясном в отношении всех частей души: «форма» и «первая завершенность» эквивокативно прилагаются к разумной душе и к остальным частям души.

[Ибн Баджа о материальном уме как об имагинативной силе]

Абу Бакр [Ибн Баджа] же, если его понимать буквально, говорит, что материальный ум есть имагинативная сила в аспекте ее предрасположенности к тому, чтобы находящиеся в ней интенции стали актуальными интеллигибельями, и что, кроме нее, нет другой силы, которая служила бы субстратом для интеллигибельей⁴⁰.

³⁸ См.: *Аристотель*. О душе. II 1, 412a 27–28.

³⁹ Ср.: *Аристотель*. О душе. II 1, 413a 8–9.

⁴⁰ По-видимому, Ибн Рушд подразумевает какие-то места из не дошедшей до нас части в книге Ибн Баджи «О душе».

По-видимому, Абу Бакр хотел этим избежать тех нелепых импликаций, в которые попал Александр, т.е. что субстрат, который принимает интеллигибельные формы, есть или тело, произведенное из элементов, или сила в теле: в таком случае отсюда следует, что либо бытие форм в душе оказывается тем же их бытием вне ее — и тогда душа не будет постигающей [силой], либо ум имеет телесный инструмент — [но] коли субстрат интеллигибельный представляет собой силу в теле, он будет наподобие чувства.

[Александр игнорирует действующие причины]

Еще более невероятным в учении Александра является его мнение о том, что первые предрасположенности к интеллигибелиям и другим последним завершенностям, относящимся к душе, суть вещи, произведенные комбинацией [элементов], а не суть силы, произведенные внешним действователем, как это хорошо известно из учения Аристотеля и всех перипатетиков.

Такое мнение о познавательных силах души, если мы [адекватно] его поняли, ошибочно. Ведь из субстанции и природы элементов не может возникнуть размышляющая и понимающая сила, ибо, если было бы возможным ее возникновение из их природы, без внешнего двигателя, последняя завершенность, т.е. интеллигибелии, могла быть произведена субстанций тех элементов, наподобие [возникновения] цвета и вкуса.

Кроме того, это мнение схоже с мнением тех, кто отрицает действующие причины, признавая лишь причины материальные, т.е. мнения людей, которые учат о случайности. Александр же превыше того, чтобы придерживаться подобного [воззрения], но к таковому привели затруднения, с которыми он сталкивался в отношении материального ума.

[Критика учения Ибн Баджи]

Однако вернемся к нашему рассуждению [касательно Ибн Баджи]. Возможно, именно те же затруднения привели и Ибн Баджу к означенному его учению о материальном уме.

Вместе с тем, нелепость, которая получается из такого учения, очевидна. Ибо имагинативные интенции движут умом, а не движимы. Ведь ясно, что они суть то, чье отношение к размышляющей и различающей силе подобно отношению осязаемого [предмета] к чувствам, а не подобно отношению чувственного [образа] к чувственной силе. И если бы этим [имагинативным интенциям] суждено было принимать интеллигибелии, некая вещь могла бы принять саму себя, двигатель мог бы оказаться движимым. Но было показано, что материальный ум не может иметь актуальную форму, поскольку его субстрат и природы — быть принимающим для форм как таковых.

[Три апории]

Итак, все, что можно было сказать о природе материального ума, оказывается нелепым, за исключением учения Аристотеля. Но и по отношению к этому учению возникает немало вопросов.

Первый из них [связан с вечностью] теоретических интеллигибелей.

Второй, самый сильный, а именно: последняя завершенность у человека [т.е. теоретический ум] столь множествен, сколько есть человеческих индивидов, тогда как первая завершенность нумерически едина для всех людей.

Третьим является вопрос, поставленный Теофрастом: необходимо полагать этот [материальный] ум лишенным какой-либо формы и необходимо, чтобы он был неким сущим, иначе не было бы принятия и предрасположенности, поскольку таковые могут существовать только в вещи, которой [еще] нет в [данном] субстрате. А коли этот [разум] есть некое сущее, но у него нет природы формы, то ему остается иметь природу первоматерии. Но таковое невероятно — первоматерия не является ни познающей, ни различающей. Как о вещи, чье бытие таково, можно сказать, что она отрешенная?!⁴¹

Раз встают все эти вопросы, мне захотелось изложить то, что мне представляется [правильным] относительно них. А если таковое не будет полным, пусть это послужит отправным пунктом для чего-то полного. <...>

[Решение апории касательно вечности теоретического ума]

Первый вопрос гласит: каким образом теоретические интеллигибелии⁴² оказываются возникающими-уничтожающимися, если и производящий их [деятельный ум], и принимающий их [материальный ум] вечны, — и какая надобность в полагании здесь деятельного ума⁴³ и принимающего [разума], раз нет ничего рождающегося? Этот вопрос не встал бы, если бы не было еще одной вещи⁴⁴, служащей причиной бытия теоретических интеллигибелей возникающими.

[Два носителя мышления: имагинативные формы и материальный ум]

[Наш ответ таков]: утверждение о том, что эти [теоретические] интеллигибелии состоят из двух [начал], одно из которых возникающее, а другое нет, — такое утверждение вполне сообразуется с природой [вещей]. Ведь умопостижение⁴⁵, как отметил Аристотель⁴⁶, сходно с ощущением посред-

⁴¹ Т.е. способна к самостоятельному бытию после смерти индивида.

⁴² Араб. *ma'kūlyāt nazariyyā*.

⁴³ Лат. *intellectus agens*; араб. 'акль фā'иль/фа'āль.

⁴⁴ По-видимому, Ибн Рушд подразумевает имагинативные формы.

⁴⁵ Лат. *fortare per intellectum*; араб. *taṣawwur bi-ль-'ақль*.

⁴⁶ См.: О душе. III 4, 429 а 13–18.

ством органов чувств. Ощущение же осуществляется посредством двух начал, одно из которых — это субстрат, через который чувственное восприятие оказывается истинным (в качестве такового выступает чувственный [предмет] вне души), а другое — это субстрат, через который чувственное восприятие оказывается чем-то сущим (в качестве такового служит первая завершенность органов чувств). Аналогичным образом необходимо, чтобы у актуальных интеллигибелей имелись две вещи, одной из которых является субстрат, благодаря которому они оказываются истинными, а именно формы, которые суть имагинативы⁴⁷; другой же вещью является субстрат, благодаря которой интеллигибелии оказываются одной из существующих в мире вещей, и этим субстратом служит материальный ум. И нет никакой разницы между органами чувств и умом, разве только следующее: субстрат, через который ощущение истинно, находится вне души, тогда как субстрат, через который умопостижение истинно, пребывает в самой душе. И как мы покажем ниже, именно в этом смысле и высказывался Аристотель об уме.

Сей субстрат⁴⁸, который определенным образом движет умом, и есть то, о чем Ибн Баджа думал как о реципиенте, ибо находил его порой потенциальным, порой актуальным, и такова именно [предрасположенность] реципиента, а он полагал обратимость этого [суждения]⁴⁹.

[Как имагинативные формы приводят ум в движение]

Еще более полно это сходство прослеживается между видимым предметом, приводящим в движение чувство зрения, и умопостигаемым предметом, приводящим в движение ум.

Ибо как видимое в предмете, т.е. цвет, приводит в движение чувство зрения только тогда, когда благодаря наличию света он стал [актуальным] цветом, после того как он был им потенциально, точно так же имагинативные интенции приводят в движение материальный ум только тогда, когда сии становятся актуальными интеллигибелями, после того как они были таковыми потенциально. Именно поэтому, как будет видно ниже, Аристотелю понадобилось постулировать деятельный ум — ум, который выводит имагинативные формы из потенциального состояния в актуальное⁵⁰. И подобно тому как цвет, который потенциально [наличествует в ощущаемых предметах], не служит первой завершенностью для [находящихся в чувственной силе души] принимаемых интенций, но субстрат, для которого сей

⁴⁷ Т.е. образы в имагинативной/воображающей силе души; араб. *сувар хай'лиййа/мутахаййаля*.

⁴⁸ Истинные имагинативы.

⁴⁹ Реципиент — это то, что порой бывает потенциальным, порой актуальным, и наоборот.

⁵⁰ Имагинативные формы и деятельный ум приводят человеческий ум в движение, как соответственно цвет и свет в зрительном процессе. См. ниже, в основном тексте, с. 398 и 406.

цвет является завершенностью, — это зрение, точно так же субстрат, который совершенствуется интеллигибелями, — это не имажинативные интенции, которые потенциально интеллигибельны, а материальный ум, ибо именно он и обретает [первую] завершенность. Отношение сих [имажинативных форм] к этому [материальному уму] совсем такое же, как отношение интенции цвета к силе зрения.

[В каком отношении теоретический ум вечен]

А раз все это так, то необходимо, чтобы актуальные интеллигибелии, т.е. теоретические интеллигибелии, были возникающими-уничтожающимися со стороны того субстрата, через который они истинны — со стороны имажинативных форм, но не со стороны того субстрата, через который они оказываются одной из существующих вещей — со стороны материального ума⁵¹.

[Решение апории касательно единства материального ума]

Второй вопрос гласит: каким образом материальный ум, нумерически единый для всех человеческих индивидов, оказывается ни возникающим, ни уничтожающимся, тогда как актуально сущие интеллигибелии (а такие и есть теоретический ум) исчисляемы по числу человеческих индивидов и возникающие-уничтожающиеся через возникновение-уничтожение [этих] индивидов. Сей вопрос слишком сложен и больше всего вызывает путаницы.

[Предварительный ответ: был бы этот ум исчисляемым, он бы принимал самого себя]

Если мы предположим, что этот материальный ум исчисляем по числу человеческих индивидов, то отсюда вытекает, что он будет некоей единичной вещью: телом или силой в теле. Будь это единичная вещь, она была бы чем-то потенциально умопостигаемым, но потенциальная интеллигибелия есть субстрат, который приводит в движение принимающий ум, а не субстрат, который приводят в движение. Поэтому если принимающий субстрат полагается единичной вещью, то из этого следует, как было сказано, что нечто принимает самого себя, а сие невозможно.

[Далее,] если допустить, что этот ум принимает самого себя, то отсюда необходимо следует, что он принимает себя как нечто иное. Тогда разумная способность окажется такой же, что и чувственная сила, и не будет разницы между бытием формы вне души и ее бытием в душе. Ведь эта индивидуальная вещь будет принимать формы только как партикулярные,

⁵¹ Со стороны материального ума теоретические интеллигибелии вечны, ибо в этом уме всегда имеются актуальные мысли.

единичные. И сие служит одним из аргументов, показывающих, что Аристотель придерживается мнения о [материальном] уме не как о чем-то единичном.

[Другая разновидность апории: был бы ум единым, все люди имели бы одинаковые знания]

[С другой стороны,] при утверждении, что этот [материальный ум] не исчисляется по числу единичных [человеческих существ], следовало бы, что его отношение ко всем людям, получающим свою высшую завершенность через возникающий [во времени процесс], было бы одним и тем же. И было бы необходимо, чтобы если один из этих индивидов получил некоторое знание (*rem aliquem intellectum*), то сие знание получили бы и все остальные. В самом деле, если соединение⁵² этих индивидов [с познанным] происходит именно благодаря соединению материального ума с ними, как соединение людей с чувственными интенциями имеет место в результате соединения первой завершенности органа чувств с тем, кто получает эти чувственные формы (а соединение материального ума со всеми людьми, которые актуально находятся в своей высшей завершенности в данный момент времени, должно быть единым и тем же соединением, поэтому нет ничего, что породило бы различие — в плане соединения — между двумя соединяющимися), — если, говорю я, это так, то как только ты получишь некоторое знание, я непременно получу то же самое знание, а сие абсурдно.

И такой же нелепый вывод следует независимо от того, считаете ли вы высшую завершенность, которая возникает в некоторых индивидах, т.е. завершенность, посредством коей материальный ум соединяется [с людьми] и благодаря коей сей представляет собой некую форму, отличную от субстрата, с которым он соединен, — считаете ли вы, что эта завершенность присуща уму, или что она принадлежит одной из сил души, либо одной из сил тела.

[Еще одна разновидность апории: был бы ум единым, существовал бы только один человек]

Кто-то может сказать, что раз есть некоторые одушевленные сущие, чья первая завершенность представляет собой находящуюся отдельно от их субстратов субстанцию, как об этом полагают в отношении небесных тел, то невозможно, чтобы соответствующий вид включал в себя более одного индивида, — например, в [виде] тела, движимого одним и тем же двигателем, то наличие подобных индивидов было бы не необходимым и излишним, поскольку их движения должны исходить от чего-то единого по числу: нет необходимости, скажем, чтобы один кормчий управлял более чем

⁵² Лат. *continuatio*; араб. *ummuṣāḥ*, реже — *ummuḥād*.

одним кораблем в одно и то же время или чтобы один ремесленник пользовался более чем одним орудием определенного типа.

И именно в этом смысле высказывается [Аристотель] в первой книге [трактата] «О небе»: существовал бы другой мир, нежели наш, то должно было бы существовать другое небесное тело, [аналогичное небесному телу нашего мира]. И было бы такое другое тело, у него должна была бы быть двигательная сила, нумерически отличная от двигательной силы небесного тела [нашего мира]. Эта двигательная сила небесного тела была бы материальной и исчисляемой по числу [таких] небесных тел, тогда как невозможно, чтобы двигательная сила, которая едина по числу, принадлежала бы двум телам, нумерически различным. Вот почему мастер не пользуется более чем одним орудием, коли только одно действие исходит от него.

И вообще полагают, что разные нелепые выводы необходимо следуют из высказанного нами принципа, а именно: умеющий ум един по числу. Множество таких нелепостей приводит Ибн Баджа в трактате «О соединении ума с человеком»⁵³. А если дело обстоит так, то каков путь к разрешению этого сложного вопроса?

[Ответ Ибн Рушда: познавательный акт индивидуален благодаря индивидуальности воображения]

Очевидно, говорим мы, что человек актуально мыслит только благодаря соединению с ним актуальной интеллигибелии. Очевидно также, что материя и форма соединены между собой таким образом, что слагаемое из них представляет собой единую вещь, — и сие еще более очевидно в случае с соединением материального ума и актуальной интеллигивельной интенции. Но слагаемое из этих двух вещей — [материального ума и интеллигивельной формы] — не есть некоторая третья вещь, отличная от них обоих, как такое отличие имеет место в отношении прочих сущих, составленных из материи и формы. Значит, соединение интеллигибелии с человеком возможно только при соединении с ним одной из этих двух составляющих — или части, которая принадлежит сей интеллигибелии как материя, или части, которая принадлежит ей как форма.

В свете вышеупомянутых затруднений обнаружилась невозможность, чтобы интеллигибелия соединялась с каждым человеческим индивидом и чтобы она исчислялась по их числу через ту часть, которая служит ей как материя, т.е. благодаря материальному уму. Стало быть, соединение интеллигибелий с нами имеет место через соединение постигаемых интенций (а таковыми являются имагинативные интенции) с нами, т.е. благодаря той части в нас, которая выступает словно формой по отношению к ним. Тогда утверждение, что мальчик потенциально мыслящий, можно понимать дву-

⁵³ См.: Иттиṣāl аль-'ақл би-ль-инсāн // Расā'il Ибн Баджа аль-илāхиййа. Ред. М. Фахрӣ. Бейрут, 1991. С. 162–163.

мя способами: или в плане того, что имагинативные формы, находящиеся в нем, суть потенциально умопостигаемы; или в плане того, что материальный ум, чья природа состоит в принятии интеллигибельного (*intellectorum*), [заключенного в] этих имагинативных формах, потенциально принимающ [это интеллигибельное] и потенциально соединен с нами.

[Два вида предрасположенности]

Понятно поэтому, что первая завершенность ума отличается от первой завершенности остальных сил души и что термин «завершенность» прилагается к ним эквивокативно — в противоположность тому, что об этом полагал Александр [Афродисийский]. Вот почему из аристотелевского определения души как первой завершенности естественного органического тела еще неясно, совершенствуется ли тело всеми силами [души] одинаковым образом, или среди них есть такая, через кою тело не совершенствуется, или если сие совершенствуется оной, то иным образом.

Теперь предрасположенность⁵⁴ к интеллигибельному, которая присуща имагинативной силе, сходна с предрасположенностями, имеющимися у остальных сил души, а именно предрасположенностями к первым завершенностям этих сил, и каждая из сих предрасположенностей, возникающая через возникновение индивидов, [в коих она находится], и уничтожающаяся через уничтожение этих индивидов — и вообще, означенная предрасположенность исчисляема по числу оных. Но эти две разновидности предрасположенности разнятся между собой, поскольку первая, т.е. присущая имагинативным интенциям предрасположенность, есть предрасположенность в движущем начале, тогда как вторая, т.е. предрасположенность к первым завершенностям у остальных сил души, есть предрасположенность в принимающем. И именно из-за сходства между двумя разновидностями предрасположенностей Ибн Баджа полагал, что нет иной предрасположенности для становления вещи интеллигибельной (*intellectorum*), кроме той предрасположенности, которая имеется у имагинативных интенций.

В действительности же означенные [выше] две предрасположенности отличаются друг от друга, как земля и небо. Ибо одна из них является предрасположенностью в движущем начале постольку, поскольку оно движет, тогда как другая выступает предрасположенностью в чем-то движимом постольку, поскольку его приводят в движение, поскольку оно есть реципиент.

[Три вида ума, их вечность]

Итак, нам подобает принять мнение, которое стало ясным из аристотелевского рассуждения: в душе имеется два вида ума; один из них есть принимающий ум⁵⁵, чье существование было доказано здесь; другой есть дея-

⁵⁴ Лат. *preparatio*; араб. *усту`дād*.

⁵⁵ Т.е. материальный ум.

тельный ум — тот, который толкает интенции, имеющиеся в имажинативной силе, двигать материальный ум к актуальному состоянию, после того как они двигали [его только] потенциально, и сие станет ясно далее из аристотелевского рассуждения. [Мы считаем также, что] эти два вида [разума] не подвержены ни возникновению, ни уничтожению; и что деятельный ум выступает по отношению к уму принимающему наподобие формы по отношению к материи, как о сем будет сказано ниже⁵⁶.

По мнения же Фемистия, мы суть деятельный ум, а теоретический ум есть не что иное, как соединение деятельного ума с материальным умом. Но это не так, а подобает полагать, что в душе существуют три вида ума. Один из них — принимающий ум, другой — производящий ум, а третий — произведенный⁵⁷. Два из этих умов вечны, а именно деятельный и принимающий; третий же подвержен возникновению и уничтожению в одном отношении, но вечен — в другом.

[Теоретический ум вечен, поскольку вечно человечество]

Раз из нашего рассуждения мы пришли к мнению, что материальный ум един для всех человеческих индивидов, и раз мы также придерживаемся мнения о том, что человеческий вид вечен, как сие было показано в других местах, то отсюда следует, что материальный ум никогда не бывает свободным (*non sit nudatus*) от естественных принципов, которые присущи человеческому виду в целом, каковыми являются общие для всех людей первичные положения и единичные понятия⁵⁸.

[Единство теоретического ума как приемственность]

Сами интеллигибелии едины в аспекте принимающего — [материального ума], но они суть многие в аспекте принимаемых интенций — [имажинативных образов].

Следовательно, в том отношении, в каком эти интеллигибелии едины, они непременно вечны, ибо бытие не покидает принимаемый субстрат, т.е. движущее начало, каковым выступает интенция имажинативных форм, и со стороны принимающего нет ничего такого, что препятствовало бы [ему принимать таковую]. Возникновение же и уничтожение присущи им только в аспекте той множественности, что выпадает на их долю, а не в том аспекте, в каком они едины.

Стало быть, когда в отношении какого-то индивида некоторое интеллигибельное, впервые постигаемое им, разрушается с исчезновением субстрата, через который оно соединилось с нами и благодаря которому оно явля-

⁵⁶ К 3.18 и К 3.36.

⁵⁷ Т.е. теоретический ум.

⁵⁸ Таковы принципы типа «целое больше части» или «добро повелеваемо, а зло остерегаемо» и понятия «сущее», «причина».

ется истинным⁵⁹, то отсюда не следует, что сие интеллигибельное совершенно уничтожилось, скорее оно исчезло [только] в отношении данного индивида.

По этой причине можно сказать, что теоретический ум один для всех [людей].

Если рассматривать эти интеллигибелии в той мере, в какой они существуют вообще, а не в отношении того или иного индивида, то будет верным сказать, что они вечны — не как познанные в одно время и не познанные в другое, но как познанные всегда. И бытие присуще им на манер среднего между отсутствием бытия и перманентным бытием. В плане же количественного различия⁶⁰, приводящего к ним соответственно высшей завершенности [человеческих существ]⁶¹, эти интеллигибелии суть возникающие-уничтожающиеся, но в аспекте их нумерического единства они вечны.

[Вечная философия; еще один аспект вечности теоретического ума]

И сие [учение] исходит из того, что и по отношению к высшей завершенности человека дело обстоит наподобие интеллигибелей, которые общи всем [людям]: земное бытие⁶² не обходится без какого-то индивидуального бытия, [осуществляющего эту завершенность]. Никак не очевидно, что наличие такого бытия абсурдно. Наоборот, тот, кто утверждает о таком, может представить основание, которое достаточно и успокаивает душу. Ведь если мудрость некоторым образом присуща человеческим существам, как различные виды ремесел некоторым образом присущи оным, то надо полагать невозможным, чтобы философия оставалась без какого-либо обиталища, как надо полагать невозможным, чтобы все естественные ремесла оставались без обиталища: коли какой-то части [света] — например, на севере земли — недостает этих ремесел, то другие области не будут лишены оных, хотя очевидно, что сии могут иметь обиталища как на юге, так и на севере.

Поэтому, возможно, философия обнаруживается больше чем в одном месте⁶³ и в любое время, как от человека появляется человек и от лошади — лошадь. И согласно данному способу бытия теоретический ум не подвержен ни возникновению, ни уничтожению.

⁵⁹ Т.е. с исчезновением имажинативных форм.

⁶⁰ Букв.: в плане увеличения и уменьшения.

⁶¹ Соответственно большему или меньшему числу людей, актуально обретших философскую мудрость.

⁶² Т.е. мир.

⁶³ В латинском переводе — *subiecti*; полагаем, что это неправильное чтение арабского слова мауди' («место»), которое было принято за мауду' («субстрат/субъект»).

[Аристотель о вечности материального ума]

И вообще, на манер деятельного ума, который производит интеллигибелии, функционирует и ум, который различает⁶⁴ и принимает [их]. Ибо, подобно тому как деятельный ум никогда не перестает порождать и производить [интеллигибелии], хотя некоторые частные субстраты могут не быть связаны с этим порождением, точно так же дело обстоит в отношении ума, который различает [сии интеллигибелии].

На это-то Аристотель и указывает в первой книге [трактата «О душе»], говоря: *Мышление и умозрение также слабеют, когда внутри разрушается нечто другое, само же мышление ничему не подвержено* [I 4, 408 b 24–26]. Под *нечто другое* он подразумевает имагинативные формы у человека, а под *мышление* — восприятие, всегда сущее в материальном уме, о сомнениях касательно коего ведется рассуждение в той книге и в настоящей, где говорится: *У нас нет воспоминаний, так как этот ум ничему не подвержен*⁶⁵; *ум же, подверженный воздействиям, преходящ* [III 5, 430 a 20–25]. *А подверженный воздействиям ум* — это имагинативная сила, как будет показано ниже⁶⁶.

[О вечности души как теоретического ума]

Из сказанного явствует⁶⁷, что бессмертна душа, т.е. теоретический ум.

Согласно Платону, универсалии не подвержены ни возникновению, ни уничтожению, и они находятся вне ума. Это утверждение верно в том смысле, что присущие теоретическому уму интеллигибелии бессмертны. Но сие ошибочно, если оно принято в буквальном смысле — и именно такое его понимание Аристотель берется разрушать в «Метафизике».

И вообще, именно к этому аспекту души относится то верное, что имеется в вероятностных мнениях (*propositiones probabilis*), которые приписывают ей двоякий тип бытия, смертное и бессмертное. Ибо невозможно, чтобы такие мнения были совершенно ложными. Древние [философы] отстаивали оно, и все религии согласны в нем.

⁶⁴ См. примеч. 26.

⁶⁵ Начало фрагмента: *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.* Ниже, комментируя этот фрагмент (К 3.20), Ибн Рушд пишет, что слова *ведь этот ум... и вечно* традиционно относились предшествующими толкователями на счет деятельного ума, в то время как, по его мнению, они характеризуют как раз ум материальный.

⁶⁶ К 3.20.

⁶⁷ В латинском тексте — *apparuit a remotis*; полагаем, что в арабском оригинале фигурировало выражение типа *захара мин ба'д*, («из того явствует»), но слово *ба'д* ошибочно было прочитано как *ба'ид* («далекий/отдаленный» = *remote*) или *бу'д* («даль»).

[*Решение апории касательно бестелесности материального ума*]

На третий вопрос — каким образом материальный ум оказывается чем-то сущим, тогда как он не есть ни одна из материальных форм, ни первома-терия, — мы отвечаем так.

[*Материальный ум как интеллигибельная материя*]

Мы должны принять мнение о наличии четырех родов бытия⁶⁸. Как чув-ственное сущее делимо на форму и материю, так и интеллигибельное су-щее должно делиться на сходные с этими начала — на такое, что аналогично форме, и на такое, что аналогично материи. Данное различие необходимо в отношении всякого бестелесного ума, который постигает что-либо дру-гое, ибо без такого различия не будет множественности в бестелесных формах. Ведь в «Первой философии»⁶⁹ было показано, что не существует формы, совершенно свободной от потенциальности, разве что первая фор-ма⁷⁰, которая ничего не умопостигает вне себя, и ее существование тожде-ственно ее сущности; другим же формам⁷¹ присуще определенное различие в плане сущности⁷² и существования⁷³. Без наличия этого рода сущих, ко-торые познаются в науке о душе, мы не можем думать о множественности в случае с бестелесными сущими, как мы не будем знать, что бестелесные движущие силы должны быть умами, если не постигнем природу ума⁷⁴.

И как раз это упустили многие поздние⁷⁵ философы, которые стали отри-цать сказанное Аристотелем в одиннадцатой книге «Первой филосо-фии»⁷⁶, а именно — что бестелесные формы, которые приводят в движение

⁶⁸ Традиционно философы/перипатетики признавали лишь три разряда сущего — материю физических предметов, форму физических предметов, бестелесную субстан-цию/ форму.

⁶⁹ В аристотелевской «Метафизике» (XII 7) или в Большом комментарии Ибн Рушда к ней.

⁷⁰ Перворазум/Бог, ум первой (крайней) небесной сферы. Для Ибн Рушда Бог есть «чистая актуальность» (*фи ль махд*), см.: *Averroes. Tafsir Ma Ba'd at-Tabi'at*. Ed. M. Bouyges // *Biblioteca Arabica Scholasticorum*. Т. 3. Beirut: 1948. P. 1599.

⁷¹ Умам остальных небесных сфер.

⁷² Лат. *quiditas*; араб. *махиййа, хақьйа*.

⁷³ Лат. *essential*; араб. *вуджуд, инниййа*.

⁷⁴ По Ибн Рушду, значит, имеющаяся у материального ума потенция — это потенция интеллигибельной квази-материи. Как пишет ниже комментатор (К 3.19), в нисходящей иерархии бестелесных умов этот ум занимает последнюю ступень, сразу за деятельным умом: «материальный ум <...> есть последний из бестелесных умов».

⁷⁵ Лат. *modernos*. Под «новыми» (*мухдасуи*), или «поздними» (*мута ххируйи*), фило-софами Ибн Рушд обычно подразумевает восточных перипатетиков, таких как аль-Фараби и Ибн Сина.

⁷⁶ Точнее, в восьмой главе этой книги, в греческом оригинале «Метафизики» знача-щейся как двенадцатая. Отметим, что арабская версия аристотелевской «Метафизики» включала в себя лишь 11 книг: одиннадцатая книга (К) до арабов не дошла (поэтому

небесные тела, должны исчисляться по числу небесных тел. Следовательно, знание о душе необходимо для знания о первой философии. Необходимо, чтобы принимающий ум постигал ум, который находится в действительности.

Если [этот принимающий ум] постигает материальные формы, то тем более ему приличествует постигать формы нематериальные. И та из бестелесных форм, каковую он постигает (например, деятельный ум), не мешает ему постигать материальные формы.

[Отношение деятельного ума к материальному аналогично отношению света к прозрачной среде]

Утверждение о том, что принимающее не должно обладать чем-то актуальным из того, что оно получает, — это утверждение не следует понимать в абсолютном смысле, но только с оговоркой: нет необходимости, чтобы принимающий ум не был ничем актуальным, но [только] чтобы он не был актуально чем-то в отношении того, что этот ум получает, как сие было сказано выше⁷⁷.

И надлежит знать, что отношение деятельного ума к принимающему уму есть отношение света к прозрачному⁷⁸, а отношение материальных форм к принимающему уму аналогично отношению цвета к прозрачному. Ведь подобно тому, как цвет является завершенностью для прозрачного, деятельный ум выступает завершенностью для материального ума. И подобно тому, как прозрачное приходит в движение только благодаря цвету, получая его только будучи освещенным, [материальный] ум принимает интеллигибелии, наличествующие в предметах физического мира, только тогда, когда этот ум завершается посредством деятельного ума, освещаясь оным. И равно тому, как свет делает цвет в потенции существующим в акте и способным приводить в движение прозрачное, деятельный ум делает интенции⁷⁹, которые потенциально интеллигидельные, актуальными и способными приниматься материальным умом. Именно таким образом следует понимать [соотношение] материального и деятельного умов⁸⁰.

двенадцатую книгу называли одиннадцатой), равно как и книги XIII и XIV (что сообразуется с распространенным среди исследователей мнением о последних двух книгах как о поздних вставках); более того, в этой версии первые две книги меняются местами, сначала идет книга *α*, а за ней — книга *Α*.

⁷⁷ К 3.4.

⁷⁸ «Прозрачное» (лат. *diaphanum*; араб. *мушифф*, *шаффāф*) — тело/среда, пропускающее через себя свет и простирающееся между видимым предметом и глазом, например воздух или вода.

⁷⁹ В Среднем комментарии сказано: «индивидуальные (*шахсийя*) интенции, которые в имажинативной силе» (*Талхйис-2*, с. 129–130).

⁸⁰ Заметим, что Ибн Рушд отказывается от традиционного сравнения материального ума с глазом, а деятельного — со светом/солнцем.

[Приобретенный ум]

Когда материальный ум, обретая свою завершенность, соединяется [с деятельным умом], мы оказываемся соединенными с этим деятельным умом. И такой модус называется «приобретением», «приобретенным умом»⁸¹, как мы это разъясним позже⁸².

[Итоговые рассуждения о единстве материального ума]

Тот способ, каким мы описали сущность материального ума, дает ответы на все вопросы, возникающие в отношении нашего утверждения об этом уме как о едином и многом. Так, если тот [разум], благодаря чему я познаю и ты познаешь, будет одним и тем же во всех аспектах, то отсюда следовало бы, что если какая-то вещь будет ведома мне, она должна быть ведома и тебе, а с этим и многие другие нелепости.

Если же полагать материальный ум множественным, отсюда следовало бы, что вещь, познаваемая мной и тобой, оказывается одной в отношении вида, но двумя — в отношении индивида, и 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 невозможным, чтобы ученик обучался у учителя, раз имеющееся у учителя знание не служит силой, порождающей и производящей знание, которое у ученика, подобно тому, как один огонь порождает другой огонь, сходный с ним по виду, что нелепо. И тот факт, что познанная учителем и учеником вещь одна и та же в этом отношении, — именно сей факт привел Платона к убеждению, что обучение есть припоминание.

Но как только ты посчитаешь, что познанная мной и тобой вещь является многой в аспекте того субстрата, благодаря коему эта вещь истинна, т.е. в аспекте имагинативных форм, и что она едина в аспекте того субстрата, благодаря коему эта вещь есть сущая интеллигибелья, а таким субстратом выступает материальный ум, — как только посчитаешь так, то все подобные вопросы разрешатся окончательно.

⁸¹ Лат. *intellectus adeptus*; араб. 'акль мустафād/ муктасаб.

⁸² Встречающееся ниже рассуждение Ибн Рушда о приобретенном уме (К 3.36), видимо, не то обещанное разъяснение, которое он намеревался дать.