

## Переводы и публикации

Павел Соколов

Абу Мухаммад Абдаллах Ибн Рушд.

*О том, соединяется ли активный интеллект с материальным, когда тот облачен в тело (перевод и комментарии)\**

PAVEL SOKOLOV

ABU MUHAMMAD ABDALLAH IBN RUSHD. *ON WHETHER THE ACTIVE INTELLECT UNITES WITH THE MATERIAL INTELLECT WHILST IT IS CLOTHED WITH THE BODY*  
(A TRANSLATION AND NOTES)

АБСТРАКТ. The publication presents a commented Russian translation of the only extant philosophical text by Abu Muhammad Abdallah Ibn Rushd, the son of the great Andalusian *Commentator*. This short treatise may be considered as a final synthesis of his father's noetic thought: it is dedicated to one of the crucial *aporia* of the medieval Arabic noetics, that of the conjunction (*ittiṣāl*) of the active and material intellects in the human individual. Starting from the most authoritative Hellenistic models of "conjunction", those by Alexander of Aphrodisias and Themistius, the treatise culminates in praising God for having placed the man between the prime matter and the separate intellects, and for having made him, thereby, the goal of the whole creation. The historical importance of this *post mortem* gloss on Averroes's noetics is confirmed by the translations into Hebrew (made by famous Samuel ibn Tibbon, the translator of the *Guide for the Perplexed*), and into Latin which appeared shortly after the Arabic original had been written.

KEYWORDS: Averroes Junior, noetics, active intellect, potential intellect.

© П.В. Соколов (Москва). alharizi12@gmail.com. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

Платоновские исследования / Platonic Investigations 17.2 (2022) DOI: 10.25985/PI.17.2.10

\* Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ).

Трактат (مقالة) Абу Мухаммада Абдаллаха ибн Рушда (Аверроэса-младшего), сына Абу аль-Валида Мухаммада ибн Ахмада ибн Рушда (Аверроэса-старшего), великого андалусийского перипатетика, слава которого на христианском Западе многократно превзошла известность его на исламском Востоке, представляет собой почти совершенную эпитому арабской средневековой поэтики классического периода. Мы почти ничего не знаем о его авторе<sup>1</sup>. Нам известно только, что по основному роду своей деятельности он был — как и многие арабские философы, — врачом, пользовавшим альмохадского халифа Мухаммада аль-Насира (1199–1214): об этом сообщает знаменитый средневековый историк медицины Ибн Аби Усайбия. Он же упоминает о нескольких медицинских текстах (كتب) Аверроэса-младшего, из которых, однако, только один называет по имени — «Трактат об искусстве врачевания» (مقالة في حيلة البرء); исследователи отождествляют этот текст с эпитомой XIV книги галеновского «Метода исцеления», сохранившейся в составе кодекса 884 Библиотеки Эскориала<sup>2</sup>. Рассказ Ибн Аби Усайбии о младшем Аверроэсе уместается в две строчки: он характеризует нашего героя как уважаемого врача, знатока своего искусства (فاضل في صناعة الطب عالم بها مشكور في أفعالها)<sup>3</sup>. Весь философский гений Аверроэса-младшего уместился в переведенный нами небольшой текст, оказавшийся, по средневековым меркам, весьма популярным: достаточно сказать, что его переложил на иврит сам Шмуэль бен Иегуда ибн Тиббон, переводчик «Путеводителя растерянных» Моисея Маймонида. На христианском Западе этот трактат также удостоился перевода на латынь, хоть и анонимного, но важного потому, что его появление предшествовало рецепции на христианском Западе «больших комментариев» Аверроэса-старшего. В исследовательской литературе, посвященной данной традиции, он известен под условным назва-

---

<sup>1</sup> Все известные на сегодняшний день весьма скудные сведения о детях Аверроэса-старшего см. Burnett 1999.

<sup>2</sup> Burnett, Zonta 2000: 297.

<sup>3</sup> Müller 1882–1884: 2.78.

нием *Epistola de intellectu*<sup>4</sup>. Таким образом, переведенный текст отражает язык средневекового латинского перипатетизма «Великой эпохи переводов» *in fieri*, на стадии формирования.

Жанр, избранный нашим автором для своего текста, в историографии обыкновенно именуется *Aporienliteratur* (арабск. مقالة) — так называются малые трактаты, посвященные той или иной проблеме, упомянутой Аристотелем, но оставленной им без разрешения. Апория, которую автор берется разрешить на пространстве нескольких страниц рукописи, принадлежит к числу наиболее известных в истории средневекового перипатетизма. Именно она окажется в центре так называемого «аверроистского кризиса» середины XIII в., именно предложенная Аверроэсом-старшим версия ее решения побудила Данте поместить этого мусульманина — строгого ревнителя *таухида* — в Лимб, а его последователя, осужденного еретика Сигера Брабантского, в Рай<sup>5</sup>. Возможность соединения (арабск. اتصال) потенциального интеллекта с активным неслучайно определяется Аверроэсом-младшим как вопрос весьма значительный и сулящий высшее блаженство. Различение активного и пассивного интеллектов, *voûς παθητικός* и *voûς ποιητικός*, восходит к четвертой и пятой главам III книги Аристотеля «О душе»<sup>6</sup>. Смысл этого различения таков. Во всей природе, говорит Стагирит, у каждого сущего мы можем различить материю и причину или деятельный принцип (*αἴτιον καὶ ποιητικόν*); следовательно, в уме, который есть часть природы, это различение также должно существовать. Здесь оно принимает форму различия того ума, которому свойственно становиться всем чем угодно (*voûς τῷ πάντι γίνεσθαι*), и того, которому подобает действовать и творить (*τῷ πάντι ποιεῖν*). Последний ум характеризуется как отделенный от материи, бесстрастный, несмешанный и пребывающий в акте по самой своей сущности (*χωριστὸς καὶ ἀπλαθής καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὄν ἐνέργεια*), а также, в отличие от ума

<sup>4</sup> Далее для краткости мы тоже будем им пользоваться.

<sup>5</sup> Из недавних исследований о влиянии поэтики Аверроэса на Данте см. Brenet 2006.

<sup>6</sup> Arist. *de An.* 3.4–5, 429a10–430a25.

страдательного, вечный и бессмертный (ἀθάνατον καὶ αἰδίων). Ноэтическая теория III книги «О душе» породила бесчисленное множество апорий, которые в нашем очерке невозможно было бы даже перечислить: особенно число их умножилось после попыток неоплатоников произвести синтез аристотелевской и платоновской психологии и широко распространившегося в перипатетической традиции отождествления активного интеллекта с умом подлунного мира<sup>7</sup>.

Апорию, которой посвящена *Epistola de intellectu*, можно сформулировать следующим образом: возможна ли полная актуализация конечного тварного интеллекта, которая сделала бы его подобным отделенным умам? Для ответа на этот вопрос нужно было решить еще одну проблему: как актуальный, вечный и имеющий дело с общими понятиями интеллект может направляться на подлежащие возникновению и уничтожению воображаемые формы, отвлекаемые, в свою очередь, от единичных чувственных вещей? Именно этот *hiatus*, этот качественный разрыв между двумя познавательными уровнями, веками силились заполнить комментаторы Аристотеля от Феофраста до Франца Brentano<sup>8</sup>. Соединение активного и потенциального интеллекта в перипатетической ноэтике означало высший этап в познавательном процессе, *actus secundus* или полную актуализацию конечного тварного интеллекта, т.е. интеллекта человеческого. Коль скоро видовое отличие человека, его собственное свойство, выделяющее его из прочих сущих, — разумность, причем не просто наделенность разумом, а специфическая способность переводить из возможности в действительность умопостигаемые формы-универсалии, заключенные в единичных чувственных вещах, то понимание того, как именно происходит актуализация интеллекта, есть одновременно раскрытие человеческого предназначения, смысла его

---

<sup>7</sup> По мнению Стивена Менна (Menn 2012: 55, п. 16.), лучшим обзором названных апорий даже в наши дни остается труд падуанского перипатетика XVI в. Якопо Дзабареллы (см. Zabarella 1617: cols. 1007–1042).

<sup>8</sup> Краткий очерк истории этих попыток см. Hendrix 2012: 1–22.

существования. А так как для всякой вещи существовать в соответствии со своим предназначением означает высшее возможное для нее блаженство, то вопрос о том, соединяется ли активный интеллект с потенциальным, когда тот облечен в тело, оказывается вопросом о возможности и условиях достижения человеком счастья. Кроме того, именно в соединении с интеллектом высшего порядка заключенный в теле потенциальный интеллект осуществляет восхождение, *ἀνοδος*, на более высокий уровень в иерархии сущих, приобщается к чину отделенных умов. Таким образом, оказывается, что вопрос о возможности соединения активного и потенциального интеллектов занимает ключевое место не только в теории познания, но и в космологии — решение его становится условием связности мира, отсутствия разрывов между различными уровнями бытия, — а также в космогонии, точнее — теории эманации (арабск. *فيض*, *تصدير*), объясняющей происхождение более низких уровней от более высоких. Наконец, этот «благородный предмет изысканий» занимал важное место в политической теории — достаточно вспомнить о том, сколько внимания уделяет ему Данте в «Монархии» или Абу Наср аль-Фараби в «Мнениях жителей счастливого города». И это не случайно: если предназначение человека как вида или, выражаясь более привычно, человеческого рода заключается в том, чтобы актуализировать потенциальный интеллект, то наилучшей формой правления будет та, которая оптимальным образом обеспечит выполнение человеком этой операции.

Аверроэс-старший посвятил проблеме «соединения» интеллектов немало места в важнейших своих метафизических и психологических трудах, прежде всего в малом и большом комментариях на «Метафизику» и комментариях на «О душе»; специально этому сюжету посвящен отдельный очерк, сохранившийся лишь в переводе на иврит под названием «Послание о возможности соединения»<sup>9</sup>. Ко времени Аверроэса двоица умов, о которой говорит Аристотель в третьей книге «О душе», была уже дополнена

---

<sup>9</sup> На русский язык с латыни недавно был переведен фрагмент из «Большого

новыми познавательными инстанциями. Александр Афродисийский ввел в оборот категорию «интеллекта в обладании» (νοῦς ἐν ἔξει, арабск. عقل بالملكة, лат. *intellectus in habitu*), под которой он подразумевал ум, получивший опыт мышления и приобретший определенную привычку к нему (он сравнивал интеллект в обладании с техническими навыками ремесленника)<sup>10</sup>. В позднейшей латинской схоластической терминологии мы могли бы назвать его интеллектом в первом акте (*in actu primo*). С именем Александра связана и еще одна терминологическая новация: именно он стал называть страдательный интеллект «материальным» (ὕλικὸς νοῦς). В арабском перипатетизме, начиная с Абу Насра аль-Фараби, на место двухчастной аристотелевской схемы и трехчастной конструкции эллинистических комментаторов пришла четверица умов, предполагающая четыре ступени актуализации интеллекта.

Рассмотрим эту тетраду в самой, пожалуй, известной ее версии — так, как представляет ее Авиценна в «Книге исцеления»<sup>11</sup>. Отношение теоретической способности (القوى النظرية) к абстрактным формам (الصور المجردة) может быть, по Авиценне, четырех типов. Первый из них — отношение чистой потенциальности (القوى المطلقة) — имеет место тогда, когда эта способность еще не обрела вовсе никакого подобающего ей совершенства (كمال); в этом состоянии она именуется «материальным интеллектом» из-за сходства с первоматерией, полностью лишенной форм. Этот интеллект присущ любому представителю человеческого вида, даже такому, который никогда и не пытался мыслить. Следующий тип отношений он называет плеонастическим термином «возможная потенциальность» (القوى الممكنة). На этом этапе в теоретической способности образуются уже «первые постижения» (الاولى المعقولات), т.е. такие посыпки (مقدمات), утверждение истинности

---

комментария на „О душе“, посвященный пятой главе III книги, т.е. как раз различению интеллектов (см. Ефремова 2020).

<sup>10</sup> О влиянии поэтики Александра Афродисийского на учение об интеллектах Аверроэса-старшего см. Brenet 2020–2021.

<sup>11</sup> Rahman 1959: 48–51.

которых происходит без выведения из предыдущих положений и которое невозможно поставить под сомнение. Пример таких аксиоматических положений: «целое больше своих частей», «две величины, равные третьей, равны между собой». Как раз благодаря наличию в интеллекте на этой стадии определенных актуальных знаний он именуется «интеллектом в обладании» (بالملكة بالعقل); в сравнении с материальным, но только в этом отношении, этот интеллект уже может быть назван актуальным (بالفعل). Далее в иерархии интеллектов располагается «совершенная потенция» (القوى الكمالية): на этой стадии в интеллекте уже содержатся некоторые выводные положения (مكتسبات), однако они «лежат там как на складе» (مخزونة), так как актуально интеллект на них не направляется. Наконец, четвертый и самый совершенный из этих видов отношений — «чистая актуальность» (الفعل المطلق), когда ум не только содержит в себе выводные положения (заключения силлогизмов), но и актуально их мыслит, а также мыслит собственное мышление. Такой интеллект называется «приобретенным» (العقل المستفاد), потому что только на этом этапе нам становится ясно, что появление форм в потенциальном интеллекте есть следствие его контакта (اتصال) с активным интеллектом (сам активный интеллект при этом остается за пределами этой классификации, будучи отдельной от конечного интеллекта субстанцией)<sup>12</sup>.

Ноэтика Аверроэса-старшего зрелого периода, нашедшая отражение в «Среднем» и «Большом» комментариях на «Метафизику», а также в «Опровержении опровержения», отличается от концепций его предшественников (и от его собственной в более ранней версии) в нескольких отношениях. Прежде всего, он подвергает ревизии эманативную схему происхождения бестелесных умов друг из друга в духе аль-Фараби и Ибн Сины<sup>13</sup>. По Аверроэсу, каждый из бестелесных умов, включая последний из них, активный интеллект, эманурует непосредственно от Перво-

<sup>12</sup> Об Авиценновой теории четырех интеллектов и связи ее с теорией интуиции и силлогистикой см. Hasse 1999: 28–40.

<sup>13</sup> Об этом см. Davidson 1992: 220–257.

причины, т.е. интеллигенции высшей сферы. Отличие этих умов друг от друга и различие их в степени совершенства связаны с тем, что каждый из них особым образом мыслит Первопричину, представляет собой особое и единственное в своем роде ее отображение. Аверроэс выделяет не четыре, а три вида интеллекта, однако эта триада отличается от той, которую мы находим у эллинистических комментаторов: он различает страдательный (بالقوى العقل, *intellectus passibilis*), материальный (العقل هيولاني, *intellectus materialis*) и действующий (العقل الفعال, *intellectus agens*) интеллекты<sup>14</sup>. Функция пассивного интеллекта — синтезировать индивидуальные чувственные представления и готовить их к тому, чтобы быть воспринятыми («актуализированными» активным интеллектом): он координирует действия низших познавательных способностей (осуществляет *cognitio inferior*), а именно воображения, когнитивной способности и памяти. Этот интеллект разрушается с разрушением тела.

Труднее всего корректно определить природу и функции материального интеллекта у Аверроэса: недаром ведь даже *doctor subtilis*, один из глубочайших умов схоластики Иоанн Дунс Скот назвал эту теорию фантастической и столь же непонятной самому ее автору, как его читателям<sup>15</sup>. Прежде всего, необходимо принять во внимание, что теория эта на протяжении жизни Аверроэса эволюционировала<sup>16</sup>. В «Кратком комментарии на „О душе“» (ок. 1158–1160) он определяет материальный интеллект как предрасположенность порожденных воображением форм (صور) или интенций (معاني) к тому, чтобы быть актуально постигнутыми активным интеллектом; особая роль воображения объясняется тем, что оно, в отличие от чувств, не нуждается в особом органе для осуществления своих операций. В среднем комментарии на «О ду-

---

<sup>14</sup> Краткий общий очерк теории «соединения» у Аверроэса-старшего см. Ivry 1966.

<sup>15</sup> Wadding 1639: 22.

<sup>16</sup> Лучше всего, на наш взгляд, эта эволюция была прослежена в Taylor 2004 и Davidson 1992: 258–314.



ше» (ок. 1181) Аверроэс счел необходимым теснее связать потенциальный интеллект с активным: теперь он полагал, что предрасположенности к интеллектуальному постижению не могут находиться в теле как в субъекте, они вкладываются в индивида при рождении активным интеллектом, а затем, всякий раз, как человек на протяжении жизни получает новые знания, активный интеллект вновь вступает в дело, чтобы сообщить ближайшую расположенность к принятию этих знаний и актуализировать их. Таким образом, материальный интеллект понимается здесь как чистые расположенности, не находящиеся в теле как в своем субъекте. Вместе с тем материальный интеллект реально отличен от активного, потому что он способен воспринимать отсутствие в себе форм. Однако в «Среднем комментарии» Аверроэс еще не считал материальный интеллект отдельной субстанцией, потому что тогда ему пришлось бы одновременно видеть в нем потенцию к восприятию форм и нечто актуально существующее. Финальную свою позицию относительно материального интеллекта Аверроэс формулирует в «Большом комментарии на „О душе“» (ок. 1190): именно здесь появляется его знаменитая доктрина о над-индивидуальном единстве материального интеллекта. Аргументация Аверроэса в этом сочинении строится следующим образом. Материальный интеллект, очевидным образом, не может обладать знанием единичного, «вот этого» (греч. τόδε τι, арабск. مشار اليه, лат. *aliquid hoc*), потому что единичное постижимо для ума лишь в возможности. Однако из этого же принципа вытекает, что и сам материальный интеллект не может быть «вот этой» индивидуальной вещью, потому что в противном случае он индивидуировал бы попадающие в него формы — в этом случае они находились бы в нем таким же образом, как умопостигаемые формы пребывают в единичных вещах как в своих субъектах. Это, в свою очередь, означает, что материальный интеллект, подобно отделенным интеллигенциям, является единственным экземпляром своего вида; также из этого следует, что этот интеллект соединяется не с индивидуальными людьми, а с человеческим

видом в целом. Применительно к умопостигаемым видам материальный интеллект исполняет роль субъекта, благодаря которому они суть нечто существующее; роль же активного интеллекта заключается в том, чтобы перевести оные виды из потенции в акт. Он не удостоверяет их истинность — это функция «интенций» (معاني) воображения — и не наделяет их существованием (это функция интеллекта потенциального). Роль человеческого индивида в этом процессе — как можно чаще пользоваться чувствами и воображением для того, чтобы поставлять материал («воображаемые формы») для актуального и потенциального интеллектов. Высвечивание в этих формах интеллигибельного содержания, т.е. собственно возникновение актуального знания, именуется «приобретенным разумом» (العقل المستفاد). Индивид обладает, кроме того, способностью возвращаться к уже осуществленным актам «соединения», своего рода интеллектуальной памятью (в отличие от памяти чувственной, в которой хранятся воображаемые формы): она называется «спекулятивным разумом» (العقل النظري). Однако высшая цель человека как разумного существа — не в осуществлении единичных познавательных актов: она заключается в том, чтобы активный интеллект стал формой человека, т.е. чтобы человек сделался, насколько это возможно, подобен отделенному, нематериальному уму (ср. Arist. EN 10.7).

Именно этой главной цели человеческой жизни посвящен маленький текст, который Аверроэс-старший, как мы узнаем из кратенького проэмия, поручил составить своему сыну. В нем можно видеть своего рода духовное завещание, «последнее слово» великого андалусийца в сфере ноэтики, и, должно быть, неслучайно оно посвящено бессмертию ума и стяжанию спекулятивного блаженства.

Абу Мухаммад Абдаллах Ибн Рушд. О том, соединяется ли активный интеллект с материальным, когда тот облачен в тело<sup>17</sup>

Во имя Аллаха милостивого и милосердного!  
Да благословит Аллах Мухаммада и да приветствует!

Сказал факих Абу Мухаммад Абдаллах, сын шейха, факиха, ученого, кади и имама, неподражаемого Абу аль-Валида Мухаммада (ибн Ахмада)<sup>18</sup> ибн Мухаммада ибн Рушда, да будет доволен им Аллах.

О том, соединяется ли активный интеллект с материальным, когда<sup>19</sup> тот облачен в тело.

(1) Цель этого рассуждения — привести все ясные способы и надежные доказательства<sup>20</sup>, дарующие познание вопроса значительного и сулящего великое счастье, а именно, соединяется ли с материальным интеллектом активный, когда тот облачен в тело, таким образом, что в этом состоянии видовое отличие<sup>21</sup> человека становится его субстанцией<sup>22</sup> во всех отношениях, подобно тому,

---

<sup>17</sup> Перевод выполнен по изданию Burnett, Zonta 2000: 298–306.

<sup>18</sup> Здесь и далее конъектуры издателей.

<sup>19</sup> Арабск. وهو: эта конструкция объединяет в себе темпоральную («когда»), усугубительную («хотя») и определительную («который») функции.

<sup>20</sup> Арабск. البراهين — аподиктические доказательства.

<sup>21</sup> В еврейском и латинском переводе читается «и его действие» (ивр. פעולה, лат. *operatio*) становится его субстанцией». Эта путаница легко объяснима графическим сходством двух арабских слов, فصل и فعل, первое из которых обозначает видовое отличие, а второе — действие или акт. Впрочем, удовлетворительный смысл дают оба прочтения: в первом случае речь идет о том, что разумность — видовое отличие человека — перестает быть его признаком и становится самой его субстанцией; во втором случае субстанцией человека становится его собственное действие, т.е. разумное постижение.

<sup>22</sup> Субстанция (арабск. جوهر) в арабском перипатетизме классического периода — одно из центральных онтологических понятий, круг значений которого, *mutatis mutandis*, наследует семантике аристотелевского термина οὐσία. В отличие от древнегреческого οὐσία (существительного, образованного от глагола «быть» εἶναι), термин جوهر — арабское слово персидского происхождения — ни по этимологии своей, ни по внутренней форме не имеет никакой связи с онтологическими терминами, производными в арабском языке от глаголов وجد

как дело обстоит с отделенными субстанциями. (2) Философ пообещал рассмотреть этот вопрос в своей книге «О душе», однако рассуждение его до нас не дошло. (3) То, что я утверждаю в настоящем сочинении, я почерпнул у господина моего и покровителя — да продлит Аллах им<sup>23</sup> жизнь! — и пусть то, что есть в нем согласного с истиной, будет отнесено на их счет, а все ошибки — на мой. (4) Я знаю, что уровень этого вопроса превосходит мои силы<sup>24</sup>, однако побудило меня взяться за него послушание их велению, ибо именно такой наказ они дали мне однажды, беседуя об оном предмете; кроме того, я надеюсь получить за старания свои награду. (5) Так как они — да продлит Аллах им жизнь! — писали уже об этом предмете в разных местах своих сочинений, я решил в настоящем рассуждении собрать воедино всё, что было о нем сказано, однако есть в нем и вещи, о которых прежде не писал никто. (6) Мы включили в наш трактат все, что следует, из книги «О душе», ибо исследуемый вопрос — самое важное из всего, что в ней говорится. (7) И следует сказать, что вопрос этот рассматривается тремя путями.

(8) Первый путь изложил Александр в своем трактате об интеллекте<sup>25</sup>: он напоминает, что именно этому пути следовал Философ, рассуждая об оном предмете. Способ этот, говорит Александр, был разъяснен там, т.е. в книге «О душе», в которой гово-

---

и كان. Исходно, сообразно первой импозиции, оно означает «драгоценность». Аверроэс-старший дает одно из наиболее полных, на наш взгляд, определений первой субстанции в арабском перипатетизме: субстанция, т.е. «сущее» *par excellence* — это то, что отвечает на вопрос «что есть вот эта единичная самосушая вещь» — *ما هو هذا الشخص المشار اليه القائم بذاته* (Bohuges 1942–1948: 52); в этом определении разные ее существенные признаки (*τὸ καθ' ἑκάστων* — *τόδε τι* — *καθ' αὐτό*) оказываются очень удачно собраны воедино. См. Druart 1988: 88–97.

<sup>23</sup> В арабском тексте необъяснимо чередуются единственное и множественное число, так что остается до конца не ясным, идет ли речь об одном лице или о двух.

<sup>24</sup> Арабск. *المقام هذا ليس مقامي*. Слово *مقام* чрезвычайно многозначно: среди прочего оно может означать «благородство», «достоинство»; *макамы* в суфизме — это ступени духовного самосовершенствования.

<sup>25</sup> Alex. Aphr. *de An.* 110.4 sqq.

рится, что устройство интеллекта подобно устройству чувства<sup>26</sup>. Подобно тому, как в чувстве есть три вещи: воспринимающая способность, т.е. чувственная потенция, вещь, пребывающая актуально вне души, т.е. чувственно воспринимаемое, схватываемое чувствами и, третье, интенция, которая образуется в чувственной потенции под действием постигнутой чувствами вещи<sup>27</sup>, — в интеллекте также должно быть три вещи: воспринимающая способность, т.е. материальный интеллект, соответствующий чувственной потенции в чувстве, некая другая вещь, образующаяся в этой способности и соответствующая интенции<sup>28</sup>, образующейся в чувственной потенции под действием воспринятой чувствами вещи, и это созерцательный интеллект или интеллект в обладании<sup>29</sup>, а также третья вещь, актуально пребывающая вне души и соответствующая чувственно воспринимаемой вещи, постигаемой чувствами. Таким образом, постижение, осуществляемое материальным интеллектом, направлено на интеллигибельную вещь, соответствующую чувственно воспринимаемой вещи. (9) Однако за пределами души нет вещи, которая была бы актуально умопостигаемой: вне души есть лишь форма в материи, т.е. интеллект в возможности, а не актуальный интеллект: поэтому необходимо, чтобы то, на что поистине устремлен материальный интеллект, было умопостигаемым актуально, соответствующим той вещи, на которую устремлена способность чувственного восприятия в чувстве. (10) Если это так, то материальный интеллект

<sup>26</sup> Эта аналогия действительно восходит к самому Аристотелю (*de An.* 429a10): ἔστι τὸ νοεῖν ὡσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι; ὡσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά. По мнению Александра, именно аналогия с чувственными и подлежащими становлению вещами (ἢ τε ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἀναλογία καὶ ἢ ἐπὶ τῶν γινόμενων ἀπαντῶν) побудила Аристотеля допустить существование ума, приходящего извне (θύραθεν).

<sup>27</sup> Alex. *Arhr. de An.* 110.9–10: ἔστι γὰρ τὸ πάσχον τὸ αἰσθητήριον, ποιοῦν δὲ τὸ αἰσθητόν, γινόμενον δὲ ἢ ἀντίληψις ἢ διὰ τοῦ αἰσθητηρίου τοῦ αἰσθητοῦ.

<sup>28</sup> Арабск. معنى — слово, которым может переводиться, в зависимости от контекста, и νόημα, и ἀντίληψις, и σημαίνόμενον.

<sup>29</sup> Александр использовал для обозначения этого интеллекта «в первом акте» термины νοῦς ἐπικτήτος, ἐν ἔξει или κατ' ἐνέργειαν νοῦς (*de An.* 82.6, 85.8, 86.5, etc.).

устремлен на активный, актуальный интеллект, однако он познает его сначала несовершенным образом, и тогда он становится интеллектом в обладании, который есть не что иное, как формы материальных сущих, а затем познает его полностью и в совершенстве. Когда материальный интеллект устремлен на активный в этом аспекте, он именуется приобретенным. (11) Интеллект в обладании — это формы материальных сущих, он пребывает словно бы посередине между материальными сущими и активным интеллектом: его бытие<sup>30</sup> благороднее, чем бытие материальных сущих, однако менее благородно, чем бытие активного интеллекта, совершенное и не содержащее в себе никакой потенциальности. (12) Это путь, которым шел Александр, как мы уже сказали выше, и он полагал, что таков же был и путь Философа, и он — самый надежный из всех.

(13) Второй путь<sup>31</sup>. Следует сказать, что в книге «О душе» говорится о трех интеллектах: потенциальном, т.е. материальном,

---

<sup>30</sup> Арабск. وجود — термин, соответствующий τὸ εἶναι у Аристотеля; как и Ибн Сина, Аверроэс-старший считал основополагающей характеристикой существования полную конституированность в бытии (تحصّل). Аверроэс известен своей критикой теории акцидентальности существования, которую он приписывает Ибн Сине; эту теорию он считал следствием ошибочного неразличения реального сущего и сущего как акциденции ума. Эта путаница заставила Авиценну считать, что и существование, и единство суть лишь привходящие свойства сущностей (чтойностей). Ибн Рушд доказывает, что существование («бытие сущим») не может быть акцидентом категорий: это было бы уходом в бесконечность, так как про эту акциденцию можно было бы в свою очередь спросить, существует ли она, и мы оказались бы в конце концов перед лицом *mise en abîme* акциденций (см. García Marqués 1987). Идея параллельной иерархии сущих (موجودات) и уровней существования (وجود), из которой исходит здесь наш автор, могла иметь одним из источников своих «Книгу букв» аль-Фараби. В переводимом тексте различные смыслы понятия сущего (موجود) ставятся в параллель с различными понятиями понятия существования (وجود): при истечении (فيض) из субстанции (جوهر) Творца каждое сущее получает свою долю (قسمة) существования, соответствующую степени его совершенства. Эта параллельная иерархия сущих и уровней существования простирается вплоть до такого сущего, ниже которого лежит то, что никоим образом не может существовать: на этой ступени «сущее отделяется от существования» (Mahdi 1969: 59).

<sup>31</sup> Здесь Аверроэс-младший пересказывает концепцию Фемистия, изложенную им в комментарии на «О душе» (*in de An.* 100.20–21).

том, от которого онный материальный интеллект получает свое совершенство, т.е. интеллекте в обладании, и деятельном интеллекте, который преобразует умопостигаемое в возможности в умопостигаемое в действительности. (14) Активный интеллект совершает два действия: первое в качестве отделенного интеллекта, когда он познает самого себя таким же образом, как постигают собственную сущность отделенные умы, т.е. так, что постигающее и постигаемое становятся одним целым во всех отношениях; вторым действием он познает умопостигаемые сущие, пребывающие в материальном интеллекте, т.е. преобразует их из возможных в действительные. Этот деятельный интеллект соединяется с человеком и становится как бы его формой, так что человек приводит его в действие, когда пожелает, т.е. мыслит. (15) И Фемистий говорит: «им я пишу то, что пишу»<sup>32</sup>. (16) Очевидно, что, если человек познает все умопостигаемые формы, которые образуют интеллект в обладании, и не останется ни одной вещи, умопостигаемой потенциально, которую он мог преобразовать в актуально умопостигаемое, то в этом состоянии с интеллектом может случиться одно из двух: или у него не остается больше никакого действия, которое он мог бы совершить, и он остается при этом соединенным с нами, или же он сохраняет способность к своему второму действию. (17) Однако невозможно, чтобы он оставался соединен с нами, не совершая никакого действия, и приходится предположить, что он продолжает совершать свое второе действие, то, посредством которого он познает самого себя. Необходимо, чтобы первое из этих действий совершалось ради второго, и второе проистекало бы из первого как его цель, ведь мудрость Божия и справедливость Господня требуют, чтобы все виды су-

---

<sup>32</sup> Во фрагменте, на который ссылается здесь Аверроэс-младший, Фемистий говорит, что во всех составных сущих (συυκεϊμενα) различается то, что они суть (τὸ τὸδε, лат. *quod est*), и то, в силу чего они суть то, что они суть (τὸ τῷδε, лат. *quo est*), и проецирует это различие на человеческое «я» (ἐγὼ в отличие от ἐμοί). И далее он утверждает: «то, что я думаю, и то, что я пишу, пишет ум, состоящий из потенциального и актуального, однако пишет не в качестве потенциального, а в качестве актуального» (*in de An.* 100.17–22).

щего и все уровни бытия переходили из возможности в действительность, а ведь разум в обладании, который есть не что иное, как умопостигаемые вещи в возможности, принадлежит к числу благородных уровней бытия, и потому необходимо, чтобы он переходил из возможности в действительность. Однако, так как по роду своему он является интеллектом, необходимо, чтобы его актуализировало нечто, являющееся интеллектом в действительности и превосходящее его благородством и бытием, а это — активный интеллект. (18) Первое действие одного активного интеллекта, т.е. теоретическое познание, совершается ради последнего, т.е. постижения им собственной сущности<sup>33</sup>, в результате которого состояние этого интеллекта уподобляется состоянию прочих отделенных умов, имеющих целью свою же сущность. Если они совершают некое другое действие помимо этого, то оно есть путь к обретению ими сущности, в каком обретении и состоит свойственное им действие. (19) Если бы дело не обстояло таким образом, то целью интеллекта, проистекающего от активного, т.е. интеллекта в обладании, была бы его сущность, а не то, чтобы быть путем к чему-либо иному. Это, однако, невозможно, так как в этом случае более благородное, т.е. активный интеллект, существовал бы ради более низменного, т.е. интеллекта в обладании, ибо действие — цель действующего, а цель благороднее того, что цели предшествует. (20) Воззри же на эту божественную тайну и милость Господню, сколь дивны они и сколь прославлен «Тот, Кто придал обличие всякой вещи, а затем указал всему путь»<sup>34</sup>. (21) То, что я сказал только что об интеллекте, — самое благородное из того, что можно о нем сказать, ибо эти мои слова принад-

---

<sup>33</sup> Сущность (ذات) — в арабском перипатетизме классического периода одно из ключевых логических и метафизических понятий, в семантике которого сопрягаются значения аристотелевских терминов τὸ τί ἦν εἶναι, οὐσία и καθ' αὐτό. Таким образом, оно может означать сущность, чтойность некоторой субстанции или нечто, как оно есть само по себе: неслучайно это слово используется также в функции возвратного местоимения. Поэтому соответствующее место у Аверроэса-младшего можно перевести и таким образом, что отделенные умы познают собственную сущность, и таким, что они познают самих себя.

<sup>34</sup> Коран 20:50.



лежат к тому роду рассуждений, который именуется «анализом», а этот род предшествует тому, который именуется «синтезом».

(22) Третий путь. Этот путь берется от возможности и действительности и заключается в следующем. (23) Очевидно, что о возможности, поскольку она такова, говорится в отношении к действительности, и так как материальный интеллект — это интеллект в возможности, необходимо, чтобы он был таковым по отношению к активному интеллекту, в котором нет никакой потенциальности, и если интеллект в обладании — это интеллект в возможности, а не интеллект в действительности, то необходимо, чтобы материальный интеллект находился в возможности по отношению к активному интеллекту, в котором нет никакой потенциальности. (24) И даже если бы он на протяжении какого-то времени находился в возможности по отношению к интеллекту, который не был бы интеллектом в действительности, то он все равно обладал бы способностью и предрасположенностью воспринять такого рода интеллект, который чист от всякой потенциальности. (25) И если он обладает таковой возможностью, а всякая возможность не может не перейти в действительность в силу некоей необходимости, то из этого следует, что в конечном счете он познает отделенный интеллект, т.е. активный, и в этом аспекте именуется приобретенным. (26) Так как интеллект в обладании, т.е. теоретические знания, это потенциальный интеллект, то ясно, что дело с умопостигаемым, т.е. умопостигаемыми формами в возможности, обстоит иначе, чем с чувством, ибо чувство чувствует актуально, потому что чувственно воспринимаемое является таковым актуально, и в этом отношении чувство в каком-то смысле благороднее потенциального интеллекта, ведь чувство актуально, а интеллект потенциален. Однако, хотя этот интеллект и потенциален, в целом он благороднее чувства. (27) Причина этого в том, что интеллект направлен на общее, пусть и на общее в возможности, а чувство — на единичное, пусть и единичное в действительности. Если способность чувственного восприятия постигает нечто чувственно воспринимаемое, то в этой способности образуется интенция вот этой единичной актуальной

чувственно воспринимаемой вещи (مشار اليه)<sup>35</sup>, а также направленность интенции на нее. (28) Если же с потенциальным интеллектом соединяется какой-либо умопостигаемый предмет, т.е. общее понятие (معنى كلي), как, например, если взять форму треугольника, поскольку это треугольник, в каковом случае понятие потенциально заключает в себе бесконечное количество индивидуальных форм, то знание о таковом предмете лишь потенциально, так как сам предмет этого знания потенциален. Поэтому человек знает, например, что у всякого треугольника сумма углов равна двум прямым углам, и при этом его познание не направляется на индивидуальный треугольник, который может, например, быть кем-то нарисован втайне от него<sup>36</sup>. Он познает его потенциально, но не актуально, потому что он познает треугольник как таковой, а не определенный актуально существующий треугольник, как это происходит в случае с чувством. (29) Поэтому соединение наше с активным интеллектом есть не что иное, как актуальное постижение абстрактной универсалии, подобно тому как мы постигаем чувствами вещь.

(30) Если дело обстоит так, как мы описали, то материальному интеллекту как таковому, поскольку это интеллект, свойственно мыслить то, что является само по себе актуальным интеллектом, когда же ему впервые случается мыслить то, что само по себе актуальным интеллектом не является, т.е. интеллект в обладании, то это акциденция. (31) Из сказанного тебе уже должно было стать ясно, что доказательство Фемистием того, что материальный интеллект познает отделенные субстанции, истинно: он говорит, что если материальный интеллект познает то, что само по себе не является интеллектом, то тем более он познает то, что само по себе интеллектом является<sup>37</sup>. (32) Столь же очевидна истинность того, что говорит Александр, когда он сравнивает потен-

<sup>35</sup> Аналог аристотелевского термина τόδε τι, означающего «определенное нечто»; нередко это понятие используется как синоним «первой субстанции».

<sup>36</sup> Arist. *APo* 71a16–27.

<sup>37</sup> Them. *in de An.* 115,6–7: ὁς γάρ τὰ ἐνυλα εἶδη χωρίζων τῆς ὕλης νοεῖ, δηλονότι πέφυκε μᾶλλον τὰ κεχωρισμένα νοεῖν.

цию, присущую материальному интеллекту, со способностью ребенка к ходьбе: подобно тому как эта способность в ребенке в конце концов реализуется в ходьбе, так и способность, заключенная в интеллекте, в конечном счете реализуется в постижении отдельных субстанций<sup>38</sup>. (33) Тот же интеллект, который актуален и который человек постигает на последнем этапе, тот, который называется приобретенным, есть совершенство, полнота и актуальность того, способностью к чему была первая материя: всякий раз, как в ней возникает форма, в ней возникает совершенство, способность и сила для восприятия другой формы, так что она возрастает от совершенства к совершенству и переходит от одной формы к другой, более благородной и близкой к актуальности, пока не уподобится тому совершенству и той актуальности, к которой не примешивается совершенно никакой потенциальности. (34) И так как подобное совершенство представляет собой собственный признак человека, то он — благороднейшее из сущих этого мира (الذي هاهنا), ибо он есть связь и сопряжение между несовершенными чувственно воспринимаемым сущими, действия которых всегда содержат в себе примесь потенциальности, и благородными сущими, действия которых никакой примеси потенциальности в себе не содержат, т.е. отделенными интеллектами. (35) Потому необходимо, чтобы всё существующее в этом мире существовало бы ради человека и служило бы ему, ведь первое совершенство, потенциально содержащееся в первоматерии, проявляется в нем. (36) Поистине заблуждается тот, кто отвращает человека от познания, которое есть путь к стяжанию подобного совершенства, ведь нет сомнения, что делающий так перечит Творцу, да будет Он прославлен, и противоречит Ему, ибо Он пожелал, чтобы это совершенство существовало, и поистине счастлив тот, кто посвятил свою жизнь послушанию этой воле Его и стал столь близок к Богу, да будет Он прославлен.

(37) Вот о чем я хотел поведать в настоящем рассуждении, а если о рассмотренном в нем предмете будет высказано нечто новое, я, если будет угодно Аллаху, добавлю это в свой трактат. Аллах

---

<sup>38</sup> Alex. Aphr. de An. 110.31.

дарует Свое благоволение и помощь тому, кому пожелает, и нет Бога, кроме Аллаха.

(38) Завершается настоящее рассуждение, а с ним и вся книга, во славу Аллаха и его благой помощи (...) «Писано» рукой взыскующего милости Господа своего и уповающего на награду от Него, Али ибн Ибрагима ибн Ахмада ибн Сабита аль-Таджиби. Он переписал их своей искусной рукой для превосходного факиха и врача Ибн Исхака аль-Кариджи. Завершил он свой труд в четверг 19 числа месяца джумада ас-сани в год шестьсот тридцать седьмой<sup>39</sup> в городе Пурчена.

---

### Литература

- Ефремова, Н.В. (2020), «Ибн Рушд. Большой комментарий к сочинению Аристотеля «О душе» (кн. III, коммент. 20)», *Ислам в современном мире* 16.3: 207–225.
- Bouyges, M., éd. (1942–1948), *Ibn Rušd. Tafsīr mā ba’d al-Ṭabī‘at*. Beirut: Dar el-Machreq. (In Arabic.)
- Brenet, J.-B. (2006), “Théorie de l’intellect et organisation politique chez Dante et Averroès”, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 98.3: 467–487.
- Brenet, J.-B. (2020–2021), “L’intellect agent, la lumière, l’hexis. Averroès lecteur d’Aristote et d’Alexandre d’Aphrodise”, *Chôra. Revue d’études antiques et médiévales* 18/19: 431–451.
- Burnett, Ch. (1999), “The ‘Sons of Averroes with the Emperor Frederick’ and the Transmission of the Philosophical Works by Ibn Rushd”, in G. Endress and J.A. Aertsen (eds.), *Averroes and the Aristotelian Tradition: Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126–1198)*, 259–299. Leiden; Boston; Köln: Brill.
- Burnett, Ch.; Zonta, M., eds. (2000), “Abū Muḥammad ‘Abdallāh Ibn Rušd (Averroes Junior). *On Whether the Active Intellect Unites with the Material Intellect whilst it is Clothed with the Body*. A Critical Edition of the Three Extant Medieval Versions, together with an English Translation”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 67: 295–335.

---

<sup>39</sup> 637 год хиджры соответствует 1240 году по христианскому летоисчислению; 19 джумада ас-сани, шестого месяца исламского календаря, пришлось в этом году на 26 января.

- Davidson, H.A. (1992), *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*. Oxford University Press.
- Druart, Th.-A. (1988), "Substance in Arabic Philosophy: Al-Farabi's Discussion", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 61: 88–97.
- Efremova, N.V. (2020), "Ibn Rushd. The Great Commentary on Aristotle's *De Anima* (Book III, comm. 20)", *Islam in the Modern World* 16.3: 207–225. (In Russian.)
- García Marqués, A. (1987), "La polemica sobre el ser en el Avicena y Averroes latinos", *Anuario Filosófico* 20: 73–103.
- Hasse, D. (1999), "Das Lehrstück von den vier Intellekten in der Scholastik: von den arabischen Quellen bis zu Albertus Magnus", *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 66.1: 21–77.
- Hendrix, J.S. (2012), "Philosophy of Intellect in the *Long Commentary on De anima* of Averroes", *Architecture, Art, and Historic Preservation Faculty Publications*. URL: [https://docs.rwu.edu/saahp\\_fp/26](https://docs.rwu.edu/saahp_fp/26).
- Ivry, A.L. (1966), "Averroes on Intellection and Conjunction", *Journal of the American Oriental Society* 86.2: 76–85.
- Mahdi, M., ed. (1969), *Al-Fārābī. Kitāb al-Ḥurūf*. Beirut: Dar el-Machreq. (In Arabic.)
- Menn, S. (2012), "Self-Motion and Reflection: Hermias and Proclus on the Harmony of Plato and Aristotle on the Soul", in J. Wilberding and Ch. Horn (eds.), *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, 44–67. Oxford University Press.
- Müller, A., ed. (1882–1884), *Ibn Abī Uṣaybi'a. 'Uyūn al-anbā fī-ṭabaqāt al-aṭīb-bā'*. 2 Bde. Königsberg i. Pr.; Cairo: Selbstverlag. (In Arabic.)
- Rahman, F., ed. (1959), *Aṣ-Ṣifā, at-Ṭabī'iyāt, Kitāb an-nafs*. Oxford University Press. (In Arabic.)
- Taylor, R.C. (2004), "Separate Material Intellect in Averroes' Mature Philosophy", in R. Arnzen and J. Thielmann (eds.), *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea. Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science Dedicated to Gerhard Endress*, 289–309. Leuven; Paris; Dudley: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies.
- Wadding, L., ed. (1639), *Ioannis Duns Scoti, Doctoris subtilis, Ordinis Minorum Opera omnia*. Tomus 10. Lugduni: Sumptibus Laurentii Durand.
- Zabarella, J. (1617), *De rebus naturalibus libri xxx*. Francofurti: Sumptibus Haeredum Lazari Zetzneri.