

Хорьков М.Л.

кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии Российской академии наук, ул. Волхонка, 14/1, Москва, 119991 Россия. E-mail: mkhorkov@mail.ru

Дискуссии об активном интеллекте в начале XIV в. и «Базельский компендий»

Аннотация. В статье предпринимается детальный анализ дискурса, связанного с проблемой активного интеллекта и представленного в анонимном латинском компендии, озаглавленном «Заключается ли блаженство в активном интеллекте?» (Basel, UB, ms B III 22, ff. 182ra–183vb). Этот текст, написанный в форме *quaestio*, представляет собой обзор теорий активного интеллекта от Платона до Дитриха Фрайбергского. Он издавался дважды: впервые в 1936 г. Мартином Грабманом и во второй раз в 2004 г. Алессандрой Беккариси. Считается, что данный компендий был составлен в Базеле в начале XIV в. неизвестным доминиканцем. Критикуя в своем тексте онтологию исключающего всякую множественность единства интеллекта и рациональной души как основу блаженства (теория Дитриха Фрайбергского), анонимный автор компендия в конце концов соглашается с иной концепцией активного интеллекта, атрибутируемой Фоме Аквинскому, в то время еще не провозглашенному святым (в тексте он назван «братом Фомой», *frater Thomas*). В статье детально описываются теории активного интеллекта, известные из сочинений средневековых доминиканских схоластических мыслителей: Альберта Великого, Фомы Аквинского, Дитриха Фрайбергского, Майстера Экхарта. Эти теории рассматриваются в их связи с дебатами об отношении активного интеллекта к блаженному человеческому существованию, которое представляется глубоко укорененным в интеллектуальной природе человеческой души. Наибольшее внимание в статье уделено вопросам о том, почему главным объектом критики в томистски ориентированном Базельском компендии является теория Дитриха Фрайбергского и почему теории Альберта Великого и Майстера Экхарта в этом тексте практически не упоминаются. Статью сопровождает полный перевод Базельского компендия с латинского языка на русский, выполненный М.Л. Хорьковым.

Ключевые слова: Европейская философия эпохи Средневековья, средневековый аристотелизм, теория интеллекта, схоластика, немецкая доминиканская школа, Альберт Великий, Фома Аквинский, Дитрих Фрайбергский, Майстер Экхарт.

Когда Мартин Грабман готовил в первой половине 1930-х гг. к публикации обнаруженный им в библиотеке Базельского университета компендий об активном интеллекте (Basel, UB, ms B III 22, ff. 182a-183vb)¹, то содержание, общая направленность и контекст создания этого текста не вызывали у него больших вопросов. В самом деле, характер этого сочинения указывал на то, что его автором должен был быть монах-доминиканец, по-видимому, живший в Базельском конvente ордена братьев-проповедников в начале XIV в.² Содержание текста свидетельствует о его знакомстве с актуальными дебатами, в которые в то время были вовлечены ученые доминиканцы, а это означает, что составитель компендия должен был учиться в Парижском университете или, по крайней мере, в доминиканском *studium generale* в Кельне. Свое сочинение он, по-видимому, составил в период между 1308 и 1323 гг.³ для одного из этих учебных заведений, а, может быть, и для *studium* Базельского конвента, где молодые монахи должны были изучать основы философии перед тем, как отправиться для продолжения своего образования в Кельн.

Значительную часть кодекса, составной частью которого является компендиум об активном интеллекте, занимают философские и богословские сочинения доминиканца Гервея Наталия.⁴ Вопрос о том, является ли он также и автором компендия об активном интеллекте, остается не решенным. М. Грабман и А. Беккариси полагают, что

¹ Этот текст издавался дважды. Первый раз – в 1936 г. Мартином Грабманом (Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom Nous poiētikos nach einer Zusammenstellung im Cod. B III 22 der Universitätsbibliothek Basel, Untersuchung und Textausgabe von M. Grabmann. München, 1936. S. 85–102), который сопроводил его пространным исследованием содержания Базельского компендия. Более новое издание было подготовлено Алессандрой Беккариси и увидело свет в 2004 г. (*Anonymus. Quaestio utrum beatitudo consistat in intellectu agente // Texte aus der Zeit Meister Eckharts. Bd. 2 / Ed. A. Beccarisi. Hamburg: Meiner, 2004. P. 223–238*); в этом издании, в целом отличающимся более качественной редакцией текста и более проработанным критическим аппаратом, к сожалению, отсутствуют как подробное введение, так и сколько-нибудь пространные комментарии.

² *Grabmann M. Mittelalterliche Deutung und Umbildung. S. 5, 61; Beccarisi A. Texte aus der Zeit Meister Eckharts. P. 222.* На листе 183vb есть владельческая пометка о принадлежности рукописи Базельскому конвенту доминиканцев: «Iste liber est fratrum ordinis predicatorum conventus basilienensis» (*Grabmann. S. 4*).

³ *Grabmann M. Mittelalterliche Deutung und Umbildung. S. 5; Beccarisi A. Texte aus der Zeit Meister Eckharts. P. 222.*

⁴ *Grabmann M. Mittelalterliche Deutung und Umbildung. S. 3–4.*

авторство Гервея Наталия в данном случае маловероятно.⁵ В этом компендии М. Грабман видел, прежде всего, текст, составленный в форме маленькой, по форме и содержанию схоластической, суммы знаний по отдельному философскому вопросу с целью сообщить братьям-проповедникам некоторый набор ключевых сведений об активном интеллекте, причем, в краткой и ясной форме.⁶ Недвусмысленная томисткая ориентация компендия была для Грабмана, скорее, свидетельством непредвзятого стремления анонимного составителя этого текста к ясности и простоте, а, следовательно, и к рассудительной взвешенности, которая, по убеждению Грабмана, отличала труды и самого Фомы Аквинского.

Для того, чтобы усомниться в такой схеме интерпретации Базельского компендия как единственно возможной и исчерпывающей, достаточно задать лишь несколько очевидных вопросов и попытаться найти на них ответ. Прежде всего, почему анонимный автор, или составитель, Базельского компендия придает именно активному интеллекту настолько важное значение, что решается посветить ему отдельный текст? Этот вопрос тем более важен, что при жизни Фомы Аквинского, правоту и глубину позиции которого берется отстаивать этот неизвестный автор компендия, гораздо более важными в свете дискуссий с латинскими аверроистами представлялись вопросы о возможном (пассивном) интеллекте и о единстве интеллекта. Между тем, оба эти вопроса в компендии никак не затрагиваются, а аверроистская позиция совершенно не артикулируется как однозначный объект для критики. В этом тексте расставляются иные акценты, которые, насколько можно предположить, целиком и полностью обусловлены дискуссиями, актуальными для начала XIV в. Исходя из этого контекста, было бы, далее, крайне интересно попытаться объяснить симптоматическое отсутствие в компендии описаний теорий двух мыслителей из числа немецких доминиканцев, без которых дискуссии начала XIV в. о природе и роли активного интеллекта трудно себе представить: Альберта Великого и Майстера Экхарта. Первый упоминается в Базельском кодексе лишь вскользь, о втором же не говорится совершенно. Если составитель компендия, который, скорее всего, сам был доминиканцем, действительно стремился, прежде всего, к тому, чтобы продемонстрировать глубину и состоятель-

⁵ *Grabmann M. Mittelalterliche Deutung und Umbildung. S. 4; Beccarisi A. Texte aus der Zeit Meister Eckharts. P. 219.*

⁶ *Grabmann M. Mittelalterliche Deutung und Umbildung. S. 54.*

ность учения Фомы Аквинского по сравнению с оппонировавшими ему точками зрения, к числу которых, безусловно, относились теории Альберта и Экхарта, то неупоминание этих имен в его тексте, по меньшей мере, странно. Но замалчивание иногда бывает красноречивее любого эксплицитного высказывания. Поэтому, возможно, этот компендий не так прост, как это может показаться на первый взгляд, и его следует все же читать в другом, не столь однозначном ключе региональной конвентуальной пропедевтики?

Как таковая, тема активного интеллекта была для средневековой философии, конечно, отнюдь не новой. О ее глубоких истоках известно и автору компендия: он начинает ее с Платона. Хотя сама обсуждаемая в компендии проблема, равно как и используемая в этом тексте терминология, очевидно, связаны с философией Аристотеля. Как известно, в третьей книге «О душе» Аристотеля⁷ учение об активном интеллекте (*nous poiētikos*) изложено очень кратко и неоднозначно, что в результате вызвало множество вопросов и толкований, появившихся на протяжении многих столетий после смерти Стагирита. Для обсуждаемой в Базельском компендиуме проблематики ключевой, по-видимому, является интерпретация, предложенная Альбертом Великим, имя которого в этом тексте, впрочем, упоминается лишь вскользь. Отталкиваясь от текста Аристотеля, этот доминиканский наставник понимал активный интеллект в силу его максимальной несмешанности ни с чем телесным и его благородства как место присутствия божественного в душе. При этом он опирался не только на третью книгу «О душе», но также и на другой текст Аристотеля – «О происхождении животных», где говорится о том, что интеллект приходит «извне» и является божественным.⁸ При этом важно отметить, что для Альберта Великого, как и для всей рецепции Аристотеля

⁷ Аристотель. О душе // Аристотель. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. III, 4–5, 429 b 22–430 a 25.

⁸ Аристотель. О возникновении животных / Пер. с древнегреч., вступ. ст. и прим. В.П. Карпова. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940. II, 3, 736 b 27–29. Ср. латинский перевод Михаила Скота: *Aristotle. De animalibus*. Michael Scot's Arabic-Latin Translation III / Ed. A.M.I. van Oppenraaij. Leiden, N.Y., Köln: Brill, 1992. P. 72, 28: «et sequitur dicere quod intellectus tantum intrat ex extrinseco et quod ipse solus est divinus quoniam operatio eius non habet communicationem cum operatione corporali aliquo modo» («Вследствие этого следует сказать, что такой интеллект приходит извне и что он сам единственно божественный, поскольку его действие никоим образом не имеет никакого сообщения с чем-либо телесным»).

в первой половине XIII в., книги «De animalibus» представляли важность не только в плане натурфилософии, но и в плане метафизики и философской методологии в целом.⁹ Доминиканский учитель отождествляет этот «божественный интеллект» с активным интеллектом, потому что, по его мнению, активность этого интеллекта может приходиться только извне как следствие вечной активности Первопричины, лучи которой нисходят на все сущее подобно свету. Иначе, полагает он, трудно будет объяснить, почему активный интеллект способен мыслить общими понятиями, т. е. обобщать и абстрагировать реальность.¹⁰

В таком понимании активного интеллекта как своего рода космического принципа разумной активности Альберт Великий, очевидно, следует Авиценне и «Книги о причинах». Поскольку активный интеллект должен мыслить постоянно и непрерывно, то он не может быть просто частью разумной человеческой души, которая мыслит далеко не постоянно. Следовательно, активность активного интеллекта – это результат эманации из Первопричины, озаряющий душу человека разумным светом. Для объяснения того, почему же тогда человек мыслит не всегда, тогда как эта эманация происходит всегда, задействованся второй элемент перипатетического учения об интеллекте – возможностный интеллект: озарение души светом разума происходит тогда, когда в душе для этого есть возможность, реализующаяся благодаря озарению свыше. Когда же реализоваться ей мешают другие части души, более подверженные телесному воздействию, то активный процесс мышления прерывается. В соответствии с этой логикой никогда не мыслит неразумная душа животных или растений – из-за отсутствия в ней самой возможности мыслить, хотя разумное божественное начало непрерывно воздействует также и на неразумных существ, упорядочивая их не за счет их собственной разумной активности, а посредством их разумно сотворенной и организованной природы.

⁹ Köhler Th. W. Die wissenschaftstheoretische und inhaltliche Bedeutung der Rezeption von “De animalibus” für den philosophisch-anthropologischen Diskurs im 13. Jahrhundert // Aristotle’s Animals in the Middle Ages and Renaissance / Ed. by C. Steel, G. Guldentops, P. Beullens. Leuven: Leuven University Press, 1999. S. 249–274.

¹⁰ Albertus Magnus. De universalibus, tr. II, c. 6 // Albertus Magnus. Über die Logik und Universalienlehre (lat.-dt.) / auf der Grundlage der Editio Coloniensis übers. und neu hrsg. von U. Petersen und M. Santos-Voya. Hamburg: Meiner, 2012. S. 154.

При этом Альберт Великий подчеркивает, что активный интеллект активен не потому, что его активность проистекает из Первопричины, но что он и проистекает из Первопричины, и воздействует на все, потому что всегда активен, т. е. активно мыслит.¹¹ Принцип активности активного интеллекта не просто универсален – он есть в каждой разумной душе. Это означает, что активный интеллект, действующий в душе каждого человека – это образ Божий (*imago dei*), присутствие которого объясняет сформулированную Аристотелем «божественность» ума.¹² Благодаря этому образу, т. е., в конечном счете, благодаря активности активного интеллекта, человек и достигает вечного блаженства.

При этом Альберт Великий частично критикует позицию Авиценны, согласно которой отделенность активного интеллекта не позволяет считать его в полной мере частью индивидуальной человеческой души. Для Альберта весь интеллект, и активный, и возможностный – это часть единой индивидуальной человеческой души.¹³ Активность активного интеллекта в душе человека вызвана не влиянием извне, а собственной природой этого интеллекта, и больше ничем. Объясняет он это просто: истечение из Первопричины нельзя понимать как некую причинно-следственную связь. Поэтому активный интеллект активен как проистекающий из Первопричины, но это не означает, что он активен, *потому что* проистекает из нее. В противном случае, пришлось бы утверждать, что мы мыслим, потому что Бог разумен, а это абсурдное утверждение. Правильнее было бы сказать в соответствии с Книгой Бытия: Бог сотворил человека по Своему образу и подобию. Иначе говоря, мы разумны, потому что такими нас сотворил Бог. Связь здесь основана не на причинно-следственном воздействии одного бытия на другое. Она более глубокая и основана на том, что одно

¹¹ *Albertus Magnus. Liber de causis et processu universitatis a prima causa. I, 4, 8 // Albertus Magnus. Opera omnia. Editio Coloniensis. T. 17, pars 2 / Ed. W. Fauser. Münster: Aschendorff, 1993. P. 55, 80–82: «Supponimus etiam, quod intellectus universaliter agens non agit et constituit res nisi active intelligendo et intelligentias emittendo» («Мы также полагаем, что универсально активный интеллект не действует и не конституирует вещь иначе, как активно ее мысля и производя мыслимые умом содержания»).*

¹² *Albertus Magnus. De intellectu et intelligibili. I, 1, 6 // Albertus Magnus. Opera omnia. T. 9 / Ed. A. Borgnet. Paris: Apud Ludovicum Vivès, 1890. P. 486a.*

¹³ См. подробнее: *Hellmeier P.D. Anima et intellectus. Albertus Magnus und Thomas von Aquin über Seele und Intellekt des Menschen. Münster: Aschendorff, 2011. S. 50, 70.*

бытие, вечное и непреходящее, обосновывает другое бытие, временное и преходящее. Данная дифференциация важна еще и потому, что первая связь может пониматься только как случайная: любая причинно-следственная связь, при которой взаимодействуют разнородные сущности, может непротиворечивым образом объясняться лишь как случайная. Вторая же связь не может быть случайной, потому что она бытийственна. Именно поэтому активный интеллект активен не случайно, и также не случайно он связан с божественной и разумной Первопричиной.¹⁴ Именно в этой неслучайной и, значит, сущностно необходимой связи человеческого активного интеллекта с божественным Умом и заключается, согласно Альберту Великому, источник вечного блаженства для человека. Тем самым, в характерной для него манере синтетической рецепции перипатетических и неоплатонических источников Альберт Великий соединяет в этом пункте своей философии концепции, с одной стороны, Порфирия, Прокла, Александра Афродисийского, Аверроэса, Авиценны и, с другой стороны, Августина.¹⁵

Возможность достижения человеком вечного блаженства благодаря наивысшей для человеческой природы форме деятельности – интеллектуальной – не отрицается также и Фомой Аквинским. Более того, Фома даже специально это подчеркивает. При этом он использует чисто философские аргументы, заимствованные у Аристотеля. Так, в 12-м вопросе первой части «Суммы теологии», специально посвященному данной теме¹⁶, Фома Аквинский говорит, что «наивысшее блаженство для человека» (*ultima hominis beatitudo*) должно быть связано с тем, что является в человеческой природе наиболее активным и, следовательно, наиболее возвышенным. А таким является только высшая часть человеческой души – интеллект. Наилучшее же для интеллекта заключается в том, чтобы познавать самое высшее и достойное, т. е. Бога, который является наивысшей целью любых познава-

¹⁴ *Albertus Magnus. De anima* III, tr. 2, c. 18 // *Albertus Magnus. Opera omnia. Editio Coloniensis. T. 7, pars 1* / Ed. C. Stroick. Münster: Aschendorff, 1968. P. 204, 91–97.

¹⁵ См. подробнее: *Nardi B. Alberto Magno e San Tommaso* // *Giornale critico della filosofia italiana*. 1941. XXII. P. 33–47; *Hellmeier. Anima et intellectus*. S. 21–22.

¹⁶ *Thomas Aquinas. Summa theologiae. I, q. 12, a. 4* / Ed. Leonina. T. 4. Roma: Typographia Polygotta Vaticana, 1888: «Utrum aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit» («Способен ли какой-либо сотворенный интеллект благодаря своим естественным качествам узреть божественную сущность?»).

тельных актов человека, потому что Он сам – совершенная активность, «чистый акт» (*actus purus*), в котором отсутствует какая-либо потенциальность. Познавать же что-либо означает познавать его сущность. Следовательно, познание человеком божественной сущности не только возможно, но и необходимо. Более того, Фома Аквинский последовательно доказывает, что поскольку Бога в силу Его бестелесности нельзя познать ни чувством (*sensus*), ни воображением (*imaginatio*), то Его можно познать только интеллектом (*solo intellectu*).¹⁷

Конечно, человеческий ум, будучи сотворенным, несовершенен, и поэтому он не может познавать сущность Бога совершенным образом. Но если бы он не мог познавать ее в принципе, то тогда у интеллектуальной деятельности человека не было бы наивысшей цели, а, следовательно, человек лишился бы также и блаженства. Или эта цель состояла бы уже не в Боге, а в чем-то ином, т. к. акт мышления невозможен без цели. Но в этом случае эта цель не была бы наивысшей, что невозможно по самой природе интеллекта. О том же, что человек может в принципе познавать сущность Бога, свидетельствует опыт святых, узревших ее (*quod beati Dei essentiam vident*)¹⁸, пусть даже этот опыт и является исключительным и для большинства людей недоступным.

Кроме того, так как совершенное и бесконечное бытие Бога превосходит всякое другое бытие, сотворенное и ограниченное, то это означает, что познание сущности такого бытия будет означать непостижимость, невыразимость и неопределимость сущности Бога для всякого сотворенного интеллекта, даже могущего достичь блаженства через познание этой сущности. Исходя именно из этого важного уточнения, Фома Аквинский, по-видимому, и делает вывод о том, что познание сущности Бога, а, значит, и достижение высшего блаженства, никаким образом не могут быть связаны с активным интеллектом, потому что для сотворенного человеческого ума актуальное мышление – это всегда мышление в определенных понятиях, которые этот ум вполне исчерпывающе постигает и которые он способен выразить самыми разнообразными способами. Но если знание невыразимого не

¹⁷ *Thomas Aquinas. Summa theologiae. I, q. 12, a. 3, resp.:* «Deus autem incorporeus est, ut supra ostensum est. Unde nec sensu nec imaginatione videri potest, sed solo intellectu» («Бог бестелесен, как было упомянуто выше. И потому не может Его узреть никакое чувство и никакое воображение, но лишь один интеллект»).

¹⁸ *Thomas Aquinas. Summa theologiae. I, q. 12, a. 1, resp.*

может, как любое другое знание, заключаться в наличии в уме точного и адекватного образа предмета познания, сотворенного, поскольку он находится в сотворенном уме, то тогда не сотворенный образ, но несотворенный свет божественной Славы (*lumen gloriae*) и будет для человека источником, носителем и вместилищем такого невыразимого знания. В итоге акцент весьма характерным для Фомы Аквинского образом перемещается с активного человеческого ума, уподобляющегося в этой активности Уму божественному, на действие божественной благодати, через приобщение к свету которой человеческому уму открывается актуальное знание Бога.¹⁹ Такое озарение ума светом божественной благодати и будет означать блаженное состояние этого ума. Но в таком состоянии Бог будет присутствовать в уме как предмет мышления, т. е. Он будет мыслиться и познаваться только достигшими состояния совершенного блаженства святыми. Для всех же прочих людей, обремененных телесными заботами, Бог остается немислимым и непознаваемым, т. к. Он не может актуально присутствовать в их душах.²⁰ В умах таких людей Он может познаваться только опосредованно и всегда несовершенным образом как присутствующий в человеке образ Божий, и то лишь благодаря приобщению к свету божественной благодати, потому что познать Бога самостоятельно естественный разум человека в этой жизни не в состоянии.²¹ Непосредственно же узреть Бога большинство людей может лишь после отделения души от тела, но никогда – в этой жизни. При этом интеллект, и уж тем более активный интеллект, вовсе не является сущностью души или сущностью человека. Из этого следует, что образ Божий в человеке не может находиться в интеллекте; скорее, он находится в трех высших способностях души (разуме, памяти, воле), да и

¹⁹ *Thomas Aquinas*. *Summa theologiae*. I, q. 12, a. 4, contr.: «Ergo videre Dei essentiam convenit intellectui creato per gratiam, et non per naturam» («следовательно, сотворенному интеллекту подобает видеть сущность Бога по благодати, но не по природе»); a. 4, resp.: «Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato coniungit, ut intelligibile ab ipso» («Таким образом, сотворенный интеллект не может узреть Бога по сущности иначе, нежели если сам Бог соединится с сотворенным интеллектом Своею благодатью, становясь для него умопостижимым»).

²⁰ *Thomas Aquinas*. *Summa theologiae*. I, q. 12, a. 11, ad 4: «Sic autem Deus est in anima beatorum, non autem in anima nostra» («Таков Бог в душе блаженных, но не в нашей душе»).

²¹ *Thomas Aquinas*. *Summa theologiae*. I, q. 12, a. 12.

то несовершенным образом.²² Именно на этом основании Фома Аквинский и делает свой вывод о том, что блаженство не может заключаться в активном интеллекте. И в пользу этого вывода склоняется также и составитель Базельского компендия.

Учение Дитриха Фрайбергского об активном интеллекте является в Базельском компендии главным объектом критики.²³ Видимо, по этой причине оно описано в этом тексте более подробно и с большим количеством деталей, чем всякое другое, затрагиваемое автором компендия. Более того, составитель компендия цитирует многие пассажи из сочинений Дитриха Фрайбергского почти дословно, в результате чего создается впечатление, что в момент написания своей работы он должен был иметь тексты Дитриха перед глазами и хорошо их знать.²⁴ В трактате «Об уме и умопостигаемом» Дитрих Фрайбергский последовательно доказывает, что активный интеллект – это ум по своей сущности, он первичнее и фундаментальнее, нежели интеллект возможностный. И поскольку этот интеллект по своей природе всегда активен, то в нем есть нечто божественное, а, значит, именно он является для человека источником блаженства. Обращение к Первопричине происходит не вследствие естественного порядка эманации из нее всего сущего, как у Альберта Великого. Напротив, сам этот порядок как нечто внешнее обусловлен природой ума, которая целиком внутренняя; вследствие этого достижение блаженства радикально интериоризуется, а акцент перемещается с божественного в универсуме (как физическом, так и умопостигаемом) на божественное в самой человеческой душе. Первый абзац этого трактата, в котором Дитрих ссылается на сочинение Аристотеля «О небе», составитель Базельского компендиума приводит в заключительной части своего труда почти дословно («согласно Философу, вторая книга “О небе и мире”, всякая вещь существует в соответствии со своим действием»)²⁵, вкратце

²² *Thomas Aquinas. Summa theologiae. I, q. 93, a. 1, resp.: «Et ideo in homine dicitur esse imago Dei, non tamen perfecta, sed imperfecta» («Итак, говорят, что в человеке есть образ Божий, но не совершенный, а несовершенный»).*

²³ *Grabmann M. Mittelalterliche Deutung und Umbildung. S. 5, 45.*

²⁴ Мартин Грабман считает, что, прежде всего, это относится к сочинению «О блаженном видении»: *Grabmann M. Mittelalterliche Deutung und Umbildung. S. 45.* Однако в компендии есть дословные цитаты и из сочинения Дитриха Фрайбергского «Об уме и умопостигаемом».

²⁵ *Grabmann M. Mittelalterliche Deutung und Umbildung. S. 100: «...secundum Philosophum II. De celo et mundo unaqueque res est propter suam operationem...».* Ср.: *Dietrich von Freiberg. De intellectu et intelligibili. I. 1. 1 / Ed. B. Mojsisch //*

реферируя затем основное содержание трактата Дитриха «Об уме и умопостигаемом». В трактате «О блаженном видении» Дитрих Фрайбергский обосновывает свое понимание активного интеллекта отождествлением его с образом Божиим в душе человека, который, в свою очередь, понимается как «сокровенное ума» (*abditum mentis*) Августина. Более того, интерпретируя далее Августина в нужном ему ключе, Дитрих Фрайбергский говорит о том, что *abditum mentis* и есть активный интеллект, тогда как познание внешних вещей, которое Августин считает познанием низшего порядка, он связывает с возможным интеллектом: «Активный интеллект у философов – это то же самое, что сокровенное ума у Августина, а возможностный интеллект у философов – то же, что у Августина познание внешних вещей».²⁶ Радикальность такой позиции не могла не привлечь внимания и не вызвать критики у современников, тем более что она была связана с некоторой насильственностью в интерпретации Августина, в трудах которого, как показало исследование Андреаса Шпеера, выражение *abditum mentis* встречается всего лишь в одном единственном месте, и не как концептуально значимое понятие, а, скорее, как метафора.²⁷ По-видимому, Базельский компендиум представляет эту негативную позицию в суммированном виде, демонстрируя, что для значительной части доминиканцев, в том числе и в немецкоязычных землях, она была неприемлема как с философской, так и с богословской точек зрения.

Майстер Экхарт, в целом много заимствовавший у Дитриха Фрайбергского, на активный интеллект, тем не менее, смотрел совершенно иначе, чем его старший собрат по доминиканскому ордену.²⁸ На осно-

Dietrich von Freiberg. Opera omnia. T. 1: Schriften zur Intellekttheorie. Hamburg: Meiner, 1977. S. 137: «...unaquaeque res est propter suam propriam operationem» («...всякая вещь существует в соответствии со своим собственным действием»).

²⁶ Dietrich von Freiberg. De visione beatifica. Prooem. / Ed. B. Mojsisch // Dietrich von Freiberg. Opera omnia. T. 1: Schriften zur Intellekttheorie. Hamburg: Meiner, 1977. S. 13: «...idem sit intellectus agens apud philosophos, quod abditum mentis apud Augustinum, et intellectus possibilis apud philosophos idem, quod exterius cogitativum secundum Augustinum».

²⁷ Speer A. Abditum mentis // Per perscrutationem philosophicam. Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung. Loris Sturlese zum 60. Geburtstag gewidmet / Hrsg. von A. Beccarisi, R. Imbach und P. Porro. Hamburg: Meiner, 2008. S. 447–474.

²⁸ Weiß K. Die Seelenmetaphysik des Meister Eckhart // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1933. № 52. S. 500–504.

вании того, что он подчеркивает не столько активную, сколько пассивную сторону мышления и много говорит об отрешенности, Ален де Либера даже утверждает, что концепция активного интеллекта не играет у Майстера Экхарта никакой роли.²⁹ Именно этим экхартовское понимание интеллекта радикально отличается от учения об активном интеллекте Дитриха Фрайбергского. С этой позицией А. де Либера не согласен Воутер Горис.³⁰ Он обращает внимание на то, что если на вопрос об активном интеллекте посмотреть с точки зрения общей темы соотношения активного и пассивного в мире вообще и в человеке в частности, особенно в аспектах движения к совершенству того и другого как возможной, так и (при определенных условиях) реально достижимой цели, то тогда роль и место активного интеллекта среди учений Майстера Экхарта предстанут совсем в ином свете. В. Горис приходит к выводу, что самостоятельное учение об активном интеллекте у Майстера Экхарта все же наличествует. Универсальное назначение и одна из главных функций активного интеллекта – приводить все творения к Богу за счет того, что он освобождает конкретную материальную чуждость вещей, заключенную в фантазмах (*phantasmata*), от ее материальности и благодаря абстрагированию сообщает возможностному интеллекту мыслимые формы (*species*). Но при этом для Майстера Экхарта также характерно представление о том, что человеческий дух может достичь совершенства только тогда, когда вместо активного интеллекта в человеке будет действовать сам Бог, а активный интеллект погрузится в полнейшее молчание.³¹

²⁹ *Libera A. de*. Introduction à la mystique rhénane. Paris: OEIL, 1984. P. 303, n. 87: «В действительности, Экхарт почти нигде не ссылается на концепцию активного интеллекта, а в тех немногочисленных случаях, когда он все же это делает, его подход остается, скорее, доксографическим». С этой позиций в целом согласен Б. Мойзиш: *Mojsisch B. Meister Eckhart*. Analogy, Univocity and Unity / Transl. with a preface and an appendix by O.F. Summerell. Amsterdam, Philadelphia: B.R. Grüner, 2001. P. 41: «Активный интеллект всегда вне сферы интересов Экхарта».

³⁰ *Goris W.* The Unpleasantness with the Agent Intellect in Meister Eckhart // *Philosophical debates at Paris in the early fourteenth century* / Ed. by Stephen F. Brown, Thomas Dewenter and Theo Kobusch. Leiden: Brill, 2009. P. 151–159.

³¹ См., напр.: *Meister Eckhart*. Die deutschen und lateinischen Werke. Abteilung I: Die deutschen Werke (далее: DW с указанием номера тома латинскими цифрами, страницы и строки арабскими цифрами). Bd. IV / Hrsg. und übers. von G. Steer. Stuttgart: Kohlhammer, 2003. S. 587–589.

Абстрагирующая функция активного интеллекта как единственного носителя отвлеченного мышления превращает его также в инстанцию, благодаря которой все сотворенные вещи могут подняться к Богу и, таким образом, возвратиться к своему Первоисточнику. Так, в немецкой проповеди № 109 (Quint) Экхарт в характерной для него манере обращения к конгрегации в первом лице говорит следующее: «Заметьте, все творения устремляют свое движение к наивысшему совершенству... И все творения созерцаются в моем уме, существуя во мне умным образом. Я один привожу все творения обратно к Богу. Поэтому будьте внимательны к тому, что все вы делаете».³² Похожим образом Майстер Экхарт говорит об активном интеллекте также в немецкой проповеди № 37; в данном случае, активный интеллект – это то, что благодаря своей активности (*mit der wirkenden kraft*) приводит все вещи назад к Богу.³³ Эту же мысль Майстер Экхарт неоднократно повторяет также и в других своих текстах.³⁴

Столь подчеркнуто частое упоминание о такой функции интеллекта связано, очевидно, с влиянием на Экхарта теории интеллекта Альберта Великого. Об этом влиянии Альберта Майстер Экхарт прямо признается в одной из своих немецких проповедей (№ 80 Quint): «Исходя из этого, епископ Альбрехт говорит, что [Первопричина] изливается во все вещи всеобщим образом трояко: бытием, жизнью и светом, а особым образом — в разумную душу с ее способностью познавать все вещи и тем самым приводить все творения к их Первоисточнику, который есть Свет Светов».³⁵ По-видимому, Майстер Экхарт имеет в данном случае в виду комментарий Альберта Великого на «Книгу о причинах».³⁶ Сам же Альберт Великий в соответствующем месте ссылается на Авиценну (на что недвусмысленно указывает и

³² *Meister Eckhart*. DW IV, S. 767–769: «Nû merket! Alle crêatûren hânt im louf ûf ir hoehste volkommenheit... Alle crêatûren tragent sich in min vernunft, daz sie mir vernünftic sin. Ich aleine bereite alle crêatûren wider ze gote. Wartet, waz ir alle tuot!»

³³ *Meister Eckhart*. DW II, S. 223.

³⁴ См., напр.: *Meister Eckhart*. DW III, S. 385 Anm. 3; S. 112, 6; *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts / Hrsg. von Franz Pfeiffer*. Bd. II: Meister Eckhart. Leipzig: G.J. Göschen'sche Verlagshandlung, 1857. S. 180, 23; 181, 14; 183, 9.

³⁵ *Meister Eckhart*. DW III, S. 385, 1–5: «Hie von spricht bischof Albreht: driferhande wîs vliuzet er ûz in alliu dinc gemeinliche: mit wesene und mit lebene und mit liehte und sunderliche in die vernünftigen sêle an mûgentheit aller dinge und an einem widdrucke der crêatûren in im êrsten ursprunc: diz ist lieht der liehte».

³⁶ *Albertus Magnus*. Liber de causis et processu universitatis a prima causa. II, 1, 1. P. 61, 16–22.

его термин «Свет Светов»), автора, имевшего также и для Майстера Экхарта огромное значение.³⁷ Со своей стороны, в другом своем сочинении, «Об уме и умопостигаемом», Альберт Великий прямо указывал на роль человеческого интеллекта в возвращении всех сотворенных вещей к Богу: «Таким образом, следовательно, возвращение необходимо происходит благодаря человеческому интеллекту».³⁸

Сама же доктрина Альберта, от которой отталкивается Майстер Экхарт и влияние на которую разнообразных неоплатонических теорий не раз отмечалось исследователями³⁹, в данном случае в общих чертах сводится к следующему: возвращение отдельных единичных вещей к Богу как к Первоначалу не может происходить посредством Мирового Ума, потому что в этом случае он предстает для отдельных вещей совершенно от всего отделенным, действующим исключительно божественным действием и имеющим свое бытие непосредственно в Боге. И только человеческий интеллект, который мыслит отдельные вещи в их единичности, благодаря наличию такой связи имеет силы и способности возводить отдельные творения до божественного уровня.⁴⁰ Эту функцию человеческого ума Альберт Великий и отождествляет с активным интеллектом. То же самое вслед за ним делает и Майстер Экхарт, который в немецкой проповеди № 104 (Quint) говорит, что активный интеллект (*eine wirkende vernunft*) в человеке – это интеллект, действующий в творениях, чтобы их «упорядочивать и приводить обратно к своему источнику» (*...in einer ordnung und widertragenne der créature wider in irn ursprung*).⁴¹ При этом важно, что и Альберт Великий, и Майстер Экхарт называют этот ин-

³⁷ Palazzo A. “Ez spricht gar ein hôher meister”: Eckhart e Avicenna // Studi sulle fonti di Meister Eckhart / A cura di Loris Sturlese. Vol. 1. Fribourg: Academic Press, 2008. P. 71–111.

³⁸ *Albertus Magnus*. De intellectu et intelligibili. II, 12. P. 520a: «Hujusmodi autem reductio... fiet ergo necessario per intellectum hominis».

³⁹ См., напр.: Steel C. Abraham und Odysseus. Christliche und neuplatonische Eschatologie // Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter / Ed. J.A. Aertsen, M. Pickavé. Berlin, N.Y.: De Gruyter, 2002. P. 115–137.

⁴⁰ *Albertus Magnus*. De intellectu et intelligibili. II, 12: «Oportet igitur quod per separantem a materia intellectum ad esse divinum reducuntur. Hujusmodi autem reductio non fit per intellectum mundi, quia illarum intellectus habet eas separatas in esse et operatione divina; fiet ergo necessario per intellectum hominis qui ad hoc habet vires et organa, ut a materia accipiat formas divinas».

⁴¹ *Meister Eckhart*. DW IV, S. 568.

теллект активным, потому что он действует сам по себе, а не вследствие какого-либо внешнего воздействия.

Вместе с тем, для Майстера Экхарта очевидно, что единственно подлинно активным началом в человеческом духе может быть один только Бог. Тем самым он устанавливает тесную смысловую связь между божественным Духом и духом человека, между присутствием божественного в человеке и активным интеллектом, между активным и пассивными началами в духе человека. Действие духа коррелируется для Майстера Экхарта с деятельностью ума. Когда дух человека активен, то активен и активный интеллект, когда же он пассивен и в состоянии отрешенности воспринимает божественный Дух, то это означает, что человеческий дух опирается при этом на пассивное состояние интеллекта.

В немецкой проповеди № 104 Майстер Экхарт обращает внимание на еще одну сторону человеческого духа, которую он связывает с интеллектом возможностным. Но прежде всего, он совершенно нетипичным для всей многовековой традиции комментирования перипатетического учения об уме, изложенного в третьей книге Аристотеля «О душе», разделяет интеллект не на две, а на три части: активный интеллект (*eine wirkende vernunft*), пассивный интеллект (*eine lidende vernunft*) и возможностный интеллект (*eine mögliche vernunft*): «Человек имеет активный интеллект, пассивный интеллект и возможностный интеллект». ⁴² Это любопытное трехчастное деление интеллекта является уникальным не только для всей Высокой схоластики ⁴³, но также и для самого Майстера Экхарта; по крайней мере, в других дошедших до нас текстах этого автора оно больше нигде не встречается. По мысли Экхарта, понятие возможностного интеллекта в данном случае призвано объяснить то, почему активный человеческий дух для того, чтобы воспринять божественный Дух, должен обладать способностью (возможностью) становиться пассивным, не утрачивая при этом своей активности, которая, собственно, и делает дух духом: «Благодаря одному (активному интеллекту – *M.X.*) дух (*geist*) активен,

⁴² *Meister Eckhart*. DW IV, S. 568: «Der mensche hât eine wirkende vernunft und eine lidende vernunft und eine mögliche vernunft».

⁴³ О трех частях интеллекта вслед за Аверроэсом иногда говорит и Альберт Великий. Но, в отличие от Экхарта, он вполне традиционно выделяет «активный интеллект» (*intellectus agens*), «возможностный интеллект» (*intellectus possibilis*) и «созерцательный/ спекулятивный интеллект» (*intellectus speculativus*); см. подробнее: *Hellmeier P.D.* Anima et intellectus. S. 55, 69.

т. е. он сам совершает действия. Благодаря второму (пассивному интеллекту – *М.Х.*) он пассивен, ведь если Бог – единственный, кто действительно активен, то тогда духу (*geist*) следует замолчать и дать возможность Богу действовать. Но прежде, чем дух совершит действие, которое завершит Бог, дух взирает на него и понимает, что это возможно – и тогда оно становится возможным и совершается. Это называют возможностным интеллектом, но часто он расстраивается и не приносит никаких плодов». ⁴⁴

Именно в этом аспекте необычного трехчастного деления интеллекта становится понятно то духовное значение интеллекта, которое в данном случае является, по-видимому, центральным для Экхарта. Оно важно не только для экхартовской теории интеллекта, но и для его понимания бытия в целом. Проистекая из единой Первопричины, бытие образует единство в различии. Как единство оно упорядочено и гармонично, а как целое не может сводиться к совокупности своих частей. ⁴⁵ Несмотря на большую степень дифференциации сущего, это глубинное внутреннее единство дает о себе знать независимо от уровня организации сущего и степени его родовых, видовых и индивидуальных отличий: во всем, что существует, оно одинаково и неизменно. Поэтому это единство может быть только единством в Божестве, которое выше всякого разделения, ни с чем не смешано и именно поэтому причастно ко всему. Всякая активность Лиц Св. Троицы и всякое отношение между ними в силу единства божественной сущности полностью относится к этому единству Божества, которое, таким образом, является основанием всех особенностей, характерных для разнообразных природ, отличающих сотворенное сущее. Поэтому это единство может быть объяснено как единство актов и отношений трех Лиц Св. Троицы в соответствии со знаменитой формулой Августина, о которой епископ Гиппонский пишет в книге «О Троице»: точно так же, как три главные способности человеческой души (память, разум, воля) образуют единую по своей сущности душу, три

⁴⁴ *Meister Eckhart*. DW IV, S. 571–572: «Einez hât er in einem wûrkende, daz ist, sô der geist selber des werkes pfliget. Daz ander hât er in einem lîdenne, daz ist, sô sich got des werkes underwindet, sô sol und muoz sich der geist stille halten und got lâzen wûrken. Und ê diz anegevangen werde von dem geiste und von gote volbrâht, sô hât der geist ein anesehen dar zuo und ein mûgêlich erkennen, daz ez allez wol geschehen mac und môhte, und daz heizet diu mûgêliche vernunft, aleine daz si doch vil versûmet werde und niemer ze vruht enkome».

⁴⁵ *Аристотель*. Метафизика. VIII, 6, 1045 а 10.

Лица Св. Троицы образуют единое по своей сущности божественное бытие.⁴⁶

Образ этого единства, или образ Бога, в душе человека – это также и образ каждого из Лиц Св. Троицы. Их различие означает не три образа, но единый образ, который содержится не в каждой из способностей души в отдельности, но в их единстве, потому что они, как следует из Августина, образуют именно единство, являющееся образом божественного единства. В результате, не отрицая связь сил души и образа Бога в душе человека, о которой говорил Фома Аквинский, Экхарт переносит акцент с сил души вообще на их единство, руководствуясь при этом, как нетрудно заметить, авторитетом Августина. Согласно Экхарту, наличие этого единства в душе определяется не активностью интеллекта, воли или памяти по отдельности, но самим порядком истечения сущего из Первопричины: «...в истечении возникает душа как проистекшая; и образ Божества отпечатывается в душе, и в истечении трех Лиц и в их течении обратно и душа течет обратно и принимает на себя Первообраз, не имеющий образа».⁴⁷ Процесс исхождения подобен озарению светом: «И как солнце озаряет воздух, а воздух – землю, так же и дух... воспринимает лучезарный свет от Бога, а душа – от духа, плоть же – от души».⁴⁸ Процесс возвращения к Первопричине происходит благодаря образу вечного света в душе, который Экхарт затрудняется однозначно определить, но чаще всего называет его «искоркой» (*vünkelin*), о которой он в одном месте говорит следующее: «Я говорил иной раз, что она – макушка духа; иной

⁴⁶ *Augustinus Hipponensis*. De Trinitate. X, 11, 18 / Ed. W.J. Mountain, auxiliante Fr. Glorie // CCSL 50. Turnhout: Brepols, 1968. P. 330, 29–32: «Haec igitur tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae sed una vita, nec tres mentes sed una mens, consequenter utique nec tres substantiae sunt sed una substantia»; ср. использование этой формулы у Дитриха Фрайбергского: *Dietrich von Freiberg*. De intellectu et intelligibili. I, 8, 2. S. 141, 57–62: «quos respectus Augustinus quoad nostrum intellectum agentem vocat memoriam, intelligentiam, voluntatem et dicit ibi, quod ista tria non sunt tres vitae, sed una vita, nec tres mentes, sed una mens, et consequenter nec tres substantiae, sed una substantia, solum in hoc differentia, quod ad invicem referuntur, in X 1. De Trinitate c. 27».

⁴⁷ *Meister Eckhart*. DW II, S. 456, 10–13: «...vnd in dem vs flvsse entspringet dv sele vs gevlossen; vnd das bilde der gotheit ist gedruket in die sele, vnd in dem vs vliessende vnd in dem wider vliessende der drier personen wirt dv sele wider in gevlossen vnd wirt wider in gebildet in ir erste bilde svnder bilde».

⁴⁸ *Meister Eckhart*. DW I, 405, 6–9: «Und als diu sunne erliuhtet den luft und der luft die erde, alsô enpfienç sîn geist lüter lieht von gote und diu sêle von dem geiste und der lîp von der sêle».

раз, что она – свет духа; иной раз, что она – искорка».⁴⁹ Но именно о таком процессе эманации сущего из Первопричины и его возвращении обратно говорил в свое время также и Альберт Великий. Однако, любопытно отметить, что, с одной стороны, «искорка» как нечто от всего отделенное, ни с чем не смешанное, чисто духовное, божественное и несотворенное в душе выполняет ту же самую функцию, что и активный интеллект в теориях Альберта Великого и Дитриха Фрайбергского; с другой стороны, Майстер Экхарт неоднократно называет ее «силой» или «способностью» души⁵⁰, очевидно, руководствуясь в этом подходом Фомы Аквинского. Тем самым, Экхарт примиряет позиции Альберта Великого и Фомы Аквинского. При этом, как можно заметить, он не отвергает прямо и позицию Дитриха Фрайбергского, но нейтрализует в ней то, что может воспрепятствовать его стратегии согласования учений двух главных для него доминиканских учителей.

Вкратце изложенные выше взгляды Альберта Великого, Фомы Аквинского, Дитриха Фрайбергского и Майстера Экхарта на природу активного интеллекта можно суммировать в следующей таблице:

	активный интеллект	возможностный интеллект
Альберт Великий	первичнее; образ Божий в душе; источник блаженства для человека; возводит к Первопричине все произошедшие от нее вещи	вторичнее

⁴⁹ *Meister Eckhart*. DW I, 39, 2–6: «Underwîlen hân ich gesprochen, ez sî ein huote des geistes; underwîlen hân ich gesprochen, ez sî ein licht des geistes; underwîlen hân ich gesprochen, ez sî ein vûnkeln». Ср.: *Meister Eckhart*. DW I, 345, 1–6.

⁵⁰ *Meister Eckhart*. DW I, 32, 1–4: «...ein kraft in der sêle ist, diu berüeret niht zît noch vleisch; si vliuzet ûz dem geiste und blîbet in dem geiste und ist zemâle geistlich» («...есть сила в душе, которую не касается ни время, ни плоть; она протекает из духа, и пребывает в духе и есть преимущественно дух»); DW I, 35, 4–5: «Noch ein kraft ist, diu ist ouch unlîplich; si vliuzet ûz dem geiste und blîbet in dem geiste und ist zemâle geistlich» («Есть еще сила в душе, которая также неплотская; она протекает из духа, и пребывает в духе и есть преимущественно дух»); DW I, 39, 1–2: «Ich hân underwîlen gesprochen, ez sî ein kraft in dem geiste, diu sî aleine vrî» («Я говорил как-то, что есть сила в духе, единственно свободная»). Ср.: *Meister Eckhart*. DW II, 220, 2–3.

Фома Аквинский	вторичнее; отделен от всего в смысле выполнения функции абстрагирования и образования отвлеченных понятий в отношении чувственно воспринятых единичных вещей	первичнее; образ Божий в душе не интеллектуален; он заключается в трех основных силах души и проявляется в результате сверхъестественного благодатного воздействия Слова Божия на всю природу человека
Дитрих Фрайбергский	первичнее; интеллект по своей сущности; образ Божий в душе, благодаря которому человек может достичь блаженства; возводит к Первопричине все произошедшие от нее вещи	вторичнее
Майстер Экхарт	вторичнее; отделен от всего в смысле выполнения функции абстрагирования и образования отвлеченных понятий в отношении чувственно воспринятых единичных вещей; возводит к Первопричине все произошедшие от нее вещи	первичнее; человек достигает блаженства благодаря имеющейся у него интеллектуальной возможности воспринять в состоянии «отрешенности» (или «молчания») Слово Божие; это восприятие происходит в том месте интеллекта, которое есть образ Божий в душе человека (также «искорка», «основание», «макушка», «вершина»).

Таким образом, позиция Майстера Экхарта, в данном случае в значительной степени основанная на учении об интеллекте Альберта Великого, выступает не просто в качестве примиряющей обе крайние позиции, Дитриха Фрайбергского и Фомы Аквинского, которые, как пытается убедить своих читателей автор Базельского компендия, являются принципиально непримиримыми и взаимоисключающими. То, что предлагает Экхарт, вообще не оставляет никакой почвы для разногласия. Однако для составившего компендий анонимного доминиканца, похоже, именно непримиримость описываемого им разногласия и оказывается принципиально важной. И все же, кажется, что

он стремится ее продемонстрировать не только и не столько для утверждения «школьного томизма», который он, очевидно, разделял, сколько, по-видимому, для несколько иных целей. Хотя Фома Аквинский и был к тому времени уже рекомендован руководством доминиканского ордена в качестве обязательного авторитета при обучении молодых доминиканцев⁵¹, до официальной канонизации «брата Фомы» изображение его учения в качестве единственно правильного все же выглядело бы излишне навязчивым. Поэтому представляется очень вероятным, что составитель компендия также преследовал цель избавиться даже от малейшего намека на учение Экхарта, с проблемной, а равным образом и с исторической точки зрения из данной темы совершенно неустраняемого. Очевидно, что именно поэтому Экхарт в компендии даже не упоминается. Но этого мало: почти совсем не упоминается в этом тексте также и Альберт Великий, без учения которого все последующие дискуссии об активном интеллекте в немецкой доминиканской школе, которые пытается систематизировать компендий, оказываются просто непонятными. Вместо этого автор компендия концентрирует свое внимание на критике позиции Дитриха Фрайбергского, уникальной до степени экзотичности даже среди немецких доминиканцев, и именно поэтому крайне уязвимой, особенно если критиковать ее с полностью отличных от нее позиций томизма, к тому же еще и разделяемых и удачно представляемых составителем текста компендия.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Аврелий Августин. О Троице / Пер. с латинского, вступ. ст. и прим. А.А. Тащиана. Краснодар: Глагол, 2004.

Аристотель. О душе // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976.

Аристотель. О возникновении животных / Пер. с древнегреч., вступ. ст. и прим. В.П. Карпова. М.; Л.: АН СССР, 1940.

Albertus Magnus. Opera omnia. 38 tt. / Ed. A. et E. Borgnet. Paris: Apud Ludovicum Vivès, 1890–1899.

Albertus Magnus. Opera omnia. Editio Coloniensis / Eds. B. Geyer et al. Münster: Aschendorff, 1951–.

Albertus Magnus. Über die Logik und Universalienlehre (lat.-dt.) / Auf der Grundlage der Editio Coloniensis übers. und neu hrsg. von U. Petersen und M. Santos-Voya. Hamburg: Meiner, 2012.

⁵¹ *Flasch K.* Meister Eckhart. Die Geburt der “Deutschen Mystik” aus dem Geist der arabischen Philosophie. München: Verlag C.H. Beck, 2006. S. 38–40.

Aristotle's De animalibus. Michael Scot's Arabic-Latin Translation / Ed. A.M.I. van Oppenraaij. Leiden; N.Y.; Köln: Brill, 1992.

Augustinus Hipponensis. De Trinitate / Ed. W.J. Mountain, auxiliante Fr. Glorie. Turnhout: Brepols, 1968.

Beccarisi A. (ed.) *Texte aus der Zeit Meister Eckharts*. Bd. 2. Hamburg: Meiner, 2004.

Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts / Hrsg. von Franz Pfeiffer. Bd. II: Meister Eckhart. Leipzig: G.J. Göschen'sche Verlagshandlung, 1857.

Dietrich von Freiberg. Opera omnia. T. 1: Schriften zur Intellekttheorie / Ed. B. Mojsisch. Hamburg: Meiner, 1977.

Flasch K. Meister Eckhart. Die Geburt der "Deutschen Mystik" aus dem Geist der arabischen Philosophie. München: Verlag C.H. Beck, 2006.

Goris W. The Unpleasantness with the Agent Intellect in Meister Eckhart // Philosophical debates at Paris in the early fourteenth century / Ed. by Stephen F. Brown, Thomas Dewenter and Theo Kobusch. Leiden: Brill, 2009. P. 151–159.

Grabmann M. (hrsg.) Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom Nous poiētikos nach einer Zusammenstellung im Cod. B III 22 der Universitätsbibliothek Basel, Untersuchung und Textausgabe von M. Grabmann, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung. Jahrgang 1936, Heft 4. München, 1936.

Hellmeier P.D. Anima et intellectus. Albertus Magnus und Thomas von Aquin über Seele und Intellekt des Menschen. Münster: Aschendorff, 2011.

Köhler Th. W. Die wissenschaftstheoretische und inhaltliche Bedeutung der Rezeption von "De animalibus" für den philosophisch-anthropologischen Diskurs im 13. Jahrhundert // Aristotle's Animals in the Middle Ages and Renaissance / Ed. by C. Steel, G. Guldentops, P. Beullens. Leuven: Leuven University Press, 1999. S. 249–274.

Libera A. de. Introduction à la mystique rhénane. Paris: OEIL, 1984.

Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke. Abteilung I: Die deutschen Werke (DW). Bd. I–V / Hrsg. und übers. von J. Quint, G. Steer u.a. Stuttgart: Kohlhammer, 1936–2003.

Mojsisch B. Meister Eckhart. Analogy, Univocity and Unity / Transl. with a preface and an appendix by O.F. Summerell. Amsterdam, Philadelphia: B.R. Grüner, 2001.

Nardi B. Alberto Magno e San Tommaso // Giornale critico della filosofia italiana. 1941. XXII. P. 33–47.

Palazzo A. "Ez sprichet gar ein hôher meister": Eckhart e Avicenna // Studi sulle fonti di Meister Eckhart / A cura di Loris Sturlese. Vol. 1. Fribourg: Academic Press, 2008. P. 71–111.

Speer A. Abditum mentis // Per perscrutationem philosophicam. Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung. Loris Sturlese zum 60. Geburtstag gewidmet / Hrsg. von A. Beccarisi, R. Imbach und P. Porro. Hamburg: Meiner, 2008. S. 447–474.

Steel C. Abraham und Odysseus. Christliche und neuplatonische Eschatologie // Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter / Ed. J.A. Aertsen, M. Pickavé. Berlin, N.Y.: De Gruyter, 2002. P. 115–137.

Thomas Aquinas. Summa theologiae // Thomas Aquinas. Opera omnia / Ed. Leonina. T. 4–12. Romae: Typographia Polygotta Vaticana, 1882sqq.

Weiβ K. Die Seelenmetaphysik des Meister Eckhart // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1933. № 52. S. 467–524.

Khorkov Mikhail L'vovich

PhD in philosophy, senior research fellow at the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, Volkhonka, 14, bld. 5, Moscow, 119991, Russia. E-mail: mkhorkov@mail.ru.

Discussions on the active intellect in the early 14th century and the «Basle Compendium»

The article provides a detailed analysis of the discourse on the active intellect presented in the anonymous Latin scholastic compendium entitled «*Utrum beatitudo consistat in intellectu agente?*» (Basel, UB, ms B III 22, ff. 182ra–183vb). This text was written in a form of a *quaestio* and contains an overview of the theories of the active intellect from Plato to Dietrich of Freiberg. This text was edited twice: first in 1936 by Martin Grabmann, and at the second time in 2004 by Alessandra Beccarisi. It is assumed that this compendium was composed in Basel in the early 14th century by unknown Dominican master. Criticizing the Dietrich's of Freiberg ontology of the unity of intellect and of rational soul as the basis for beatitude that excludes any multiplicity, the author of the compendium agrees at the end of his reflections with the opposite concept of the active intellect attributed to Thomas Aquinas, who was at that time not yet declared a saint (he is called in the text «brother Thomas», *frater Thomas*). The article describes in detail the theories of the active intellect which are known from the writings by medieval Dominican scholastic thinkers (Albert the Great, Thomas Aquinas, Dietrich of Freiberg, Meister Eckhart). These theories are considered from the perspective of their relation to the debates about a connection of the active intellect to the beatitude of the human existence that seems to be deeply rooted in the intellectual nature of the human soul. Most attention is paid to the question of why the main object of criticism in the Thomistic oriented Basle compendium is the theory of Dietrich of Freiberg, and why the theories of Albert the Great and Meister Eckhart are hardly mentioned in this text. The article is accompanied by a complete translation of the Basle compendium from Latin into Russian made by Mikhail Khorkov.

Keywords: European philosophy of the Middle Ages, medieval Aristotelianism, theory of intellect, scholastics, German Dominican School, Albert the Great, Thomas Aquinas, Dietrich of Freiberg, Meister Eckhart.

REFERENCES

Aurelius Augustinus. *O Troitse* [On Trinity], transl. by A.A. Tashchiana. Krasnodar: Glagol Publ., 2004. (In Russian)

Aristotle. "O dushe" [On the soul], in: Aristotle. *Sochineniya: V 4 t.* [Works. In 4 vols.]. T. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1976. (In Russian)

Aristotle. *O voznikovenii zivotnykh* [On origin of animals], transl. by V.P. Karpova. Moscow; Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1940. (In Russian)

Albertus Magnus. *Opera omnia*. 38 tt., eds. A. et E. Borgnet. Paris: Apud Ludovicum Vivès, 1890–1899.

Albertus Magnus. *Opera omnia. Editio Coloniensis*, eds. B. Geyer et al. Münster: Aschendorff, 1951–.

Albertus Magnus. *Über die Logik und Universalienlehre*, lat.-dt., auf der Grundlage der Editio Coloniensis übers. und neu hrsg. von U. Petersen und M. Santos-Voya Hamburg: Meiner, 2012.

Aristotle. *De animalibus*, Michael Scot's Arabic-Latin Translation, eds. A.M.I. van Oppenraaij. Leiden; N.Y.; Köln: Brill, 1992.

Augustinus Hipponensis. *De Trinitate*, ed. W.J. Mountain, auxiliante Fr. Glorie (CCSL 50). Turnhout: Brepols, 1968.

Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, hrsg. von F. Pfeiffer. Bd. II: Meister Eckhart. Leipzig: G.J. Göschen'sche Verlagshandlung, 1857.

Freiberg, Dietrich von. *Opera omnia. T. I: Schriften zur Intellekttheorie*, ed. B. Mojsisch. Hamburg: Meiner, 1977.

Flasch, K. *Meister Eckhart. Die Geburt der „Deutschen Mystik“ aus dem Geist der arabischen Philosophie*. München: Verlag C.H. Beck, 2006.

Goris, W. “The Unpleasantness with the Agent Intellect in Meister Eckhart”, *Philosophical debates at Paris in the early fourteenth century*, eds. S.F. Brown, T. Dewenter, T. Kobusch. Leiden: Brill, 2009, pp. 151–159.

Hellmeier, P.D. *Anima et intellectus. Albertus Magnus und Thomas von Aquin über Seele und Intellekt des Menschen*. Münster: Aschendorff, 2011.

Köhler, Th.W. “Die wissenschaftstheoretische und inhaltliche Bedeutung der Rezeption von „De animalibus“ für den philosophisch-anthropologischen Diskurs im 13. Jahrhundert”, *Aristotle's Animals in the Middle Ages and Renaissans*, eds. C. Steel, G. Guldentops, P. Beullens. Leuven: Leuven University Press, 1999, S. 249–274.

Libera, A. de. *Introduction à la mystique rhénane*. Paris: OEIL, 1984.

Meister Eckhart. *Die deutschen und lateinischen Werke. Abteilung I: Die deutschen Werke (DW)*, hrsg. von J. Quint, G. Steer. Bd. I–V. Stuttgart: Kohlhammer, 1936–2003.

Grabmann, M. *Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom Nous poiētikos nach einer Zusammenstellung im Cod. B III 22 der Universitätsbibliothek Basel*, untersuchung und textausgabe von M. Grabmann. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1936.

Mojsisch, B. *Meister Eckhart. Analogy, Univocity and Unity*, transl. with a preface and an appendix by O.F. Summerell. Amsterdam, Philadelphia: B.R. Grüner, 2001.

Nardi, B. “Alberto Magno e San Tommaso”, *Giornale critico della filosofia italiana*, 1941, XXII, pp. 33–47.

Palazzo, A. “«Ez spricht gar ein höher meister»: Eckhart e Avicenna”, *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, a cura di L. Sturlese. Vol. I. Fribourg: Academic Press, 2008, pp. 71–111.

Texte aus der Zeit Meister Eckharts., ed. A. Beccarisi. Bd. 2. Hamburg: Meiner, 2004.

Speer, A. “Abditum mentis”, *Per perscrutationem philosophicam. Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung. Loris Sturlese zum 60. Geburtstag gewidmet*, hrsg. A. Beccarisi, R. Imbach, P. Porro. Hamburg: Meiner, 2008, S. 447–474.

Steel, C. “Abraham und Odysseus. Christliche und neuplatonische Eschatologie”, eds. J.A. Aertsen, M. Pickavé, *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*. Berlin, N.Y.: De Gruyter (Miscellanea Mediaevalia, 29), 2002, pp. 115–137.

Thomas Aquinas. “Summa theologiae”, ed. Leonina, *Opera omnia*. T. 4–12. Romae: Typographia Polygotta Vaticana, 1882sqq.

Weiß, K. “Die Seelenmetaphysik des Meister Eckhart”, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1933, no 52, S. 467–524.