

## «Заключается ли блаженство в активном интеллекте?»

### Компендий учений об активном интеллекте начала XIV в.

(ms. UB Basel, cod. B III 22, ff. 182ra-183vb)\*

**Аннотация.** Публикация представляет собой первое издание полного перевода на русский язык анонимного латинского схоластического компендия, озаглавленного «Заключается ли блаженство в активном интеллекте?» («Utrum beatitudo consistat in intellectu agente?»; Basel, UB, ms B III 22, ff. 182ra-183vb). Этот компендий был составлен в Базеле в начале XIV в. неизвестным доминиканцем в форме схоластического «вопроса» (quaestio). В этом тексте содержится обзор теорий активного интеллекта от Платона до Дитриха Фрайбергского. Перевод компендия с латинского языка выполнен М.Л. Хорьковым.

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

Заключается ли блаженство в активном интеллекте, лежащем в основании нашего ума и находящемся в нашем уме? [f. 182ra]<sup>1</sup>

Ответ. Во-первых, следует рассмотреть, каким образом в нас находится активный интеллект. При этом следует особо сказать о том, что именно приносит активным интеллектом в наш ум в дополнение к тому, что там уже есть. Во-вторых, надлежит ответить на сам

---

\* Перевод с латинского М.Л. Хорькова выполнен по изданию: *Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom Nous poiētikos nach einer Zusammenstellung im Cod. B III 22 der Universitätsbibliothek Basel / Untersuchungen und Textausgabe von Martin Grabmann. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1936 (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung, Jahrgang 1936, Heft 4). S. 85–102.*

<sup>1</sup> В верхней части того же листа на полях имеется следующая пометка, сделанная той же самой рукой, что и основной заголовком вопроса: «Мыслит ли интеллект? Об этом существует множество мнений».

поставленный нами выше вопрос. Относительно первого существует шестнадцать мнений.

### 1. Мнение Платона.

Первое мнение – Платона, отвечавшего на поставленный вопрос отрицательно. Причина этого в том, что он считал идеи умопостигаемыми самими по себе. А если это так, то для их абстрагирования нет никакой необходимости в активном интеллекте, превращающем умопостигаемое потенциально в умопостигаемое актуально. Кроме того, так же, как первая материя соотносится с чувственно воспринимаемыми формами, точно так же соотносится возможностный интеллект с умопостигаемыми формами. Но первая материя воспринимает чувственно воспринимаемые формы не посредством активности какой-либо отделенной от нее субстанции, но благодаря активности формы соответствующего ей рода, т. е. формы, находящейся в материи. Подобное ведь возникает лишь от подобного. Так, тело человека возникает благодаря форме, которая есть в самой плоти и костях, как сказано в VII-й книге «Метафизики»<sup>2</sup>. Ведь согласно Александру [Афродисийскому], возможностный интеллект – это не отделенная субстанция и не активный интеллект, а потому активный интеллект представляется излишним. О корнях этой точки зрения пишет Аристотель в VII-й книге «Метафизики» и в других местах, где он говорит об идеях<sup>3</sup>.

### 2. Мнение богословствующих.

Второе мнение принадлежит ряду богословствующих, которые говорят, что активный интеллект – это интеллект универсальный, лежащий в основании всего, т. е. это сам Бог. При этом они опираются на авторитет Философа, который говорит, что активный интеллект – это то, что создает все<sup>4</sup>. Это потому, что в нем заключается акт Первопричины. Следовательно, активный интеллект не может быть чем-то иным, чем сама Первопричина. Кроме того, в свете активного интеллекта можно мыслить все. Однако все можно мыслить именно благодаря действию Первопричины. Следовательно, и т. п. И все же этих аргументов недостаточно, потому что деятельность Первопричины

---

<sup>2</sup> Аристотель. Метафизика. VII, 8, 1034 а 5–6.

<sup>3</sup> Аристотель. Метафизика. VII, 14, 1039 а 24–1039 б 19.

<sup>4</sup> Аристотель. О душе. III, 430 а 14–15.

не исключает действий вторичных агентов. Но Бог – это Первопричина, а активный интеллект – это вторичная причина. Следовательно, и т. п. Кроме того, Бог никогда не сообщает Своим творениям о намерениях Своей воли, как это, кажется, говорят те, кто живет в законе мавров, и как о том пишет Комментатор в XI-й книге «Метафизики»<sup>5</sup>. Но при этом существуют предсказуемые действия. Следовательно, и т. п. Существование предсказуемых действий, кажется, также согласуется со словами Авицеброна, который в книге «Источник жизни» говорит о том, что не бывает активного тела, которое также не обладало бы способностью вбирать в себя духовную субстанцию, которая, пронизывая его, вызывает в нем различные действия, благодаря которым тела, собственно, и существуют<sup>6</sup>. Ведь Бог – это то, что дано каждой вещи в соответствии с ее сущностью, присутствием и возможностью, и поэтому предсказуемые действия вполне можно атрибутировать Богу. Однако этот тезис во многом противоречит истине, потому что чем Бог обладает по Своей сущности, тем же Он обладает и в действии и в мышлении. Т. е., то, что является сущим самим по себе, также является самим по себе мыслящим, а то, что является причиной сущего, также является и предметом мышления. Обо всем, что действует само по себе, рассказывает первая глава Евангелия от Иоанна (1, 3). Однако первое действующее не исключает действий вторичных агентов, которые вовсе не обязательно действуют частным образом. Т. е. они действуют отнюдь не вторичным образом. Следовательно, необходимо, чтобы помимо универсального интеллекта, который есть свет, освещающий всех людей, существовал бы также и активный интеллект. Но эти аргументы не убедительны. Во-первых, Бог, который творит все, воистину прост, о чем повествует первая глава Евангелия от Иоанна (1, 3): «Все чрез Него начало быть». Поэтому активный интеллект не будет простым, ведь потенциально умопостигаемое создается умопостигаемым актуально. Во-вторых, все, что мыслится силою активного интеллекта, мыслится набли-

<sup>5</sup> В указанном комментарии Аверроэса, равно как и в других его сочинениях, такого места не обнаруживается; см.: *Grabmann*. S. 86, Anm. 1; *Beccarisi*. P. 224, 31.

<sup>6</sup> *Avencebrol (Ibn Gebirol)*. Fons vitae. II, 9 / Ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino. Ex codd. Parisinis edidit primum Clemens Baeumker. Monasterii: Aschendorff, 1892–1895 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters; 1, 2–4). P. 41, 177.

жайшим и самым непосредственным способом, тогда как все, движимое Первопричиной, движется причиной всеобщей и удаленной.

### 3. Мнение Александра [Афродисийского].

Третье мнение – Александра [Афродисийского]<sup>7</sup>, который считает, что активный интеллект – это всегда активная отделенная субстанция, которая в соответствии с совершенством интеллекта габитуальным образом (*habituali*) становится в нас нашей интеллектуальной формой и благодаря последующему воздействию которой на возможностный интеллект человек бывает актуально мыслящим. Возможностный же интеллект он (Александр – *М.Х.*) обнаруживает в человеческой природе в соответствии с его готовностью для восприятия воздействия активного интеллекта. Однако, согласно этой позиции, получается, что и интеллекту активному, и интеллекту возможностному самим по себе многого недостает. Возможностному интеллекту недостает того, что, мысля, он как бы не может быть в органическом теле, потому что и Аристотель говорит, что возможностный интеллект ни с чем не смешивается и не является принципом соединения с телом<sup>8</sup>. Следовательно, интеллектуальный акт независим от тела. Но [естественное] приуготовление смешения элементов [к мышлению] зависит от тела. Это означает, что приуготовление смешения элементов не может быть принципом мышления. Однако возможностный интеллект – это именно то, благодаря чему мы все мыслим, как о том сказано в III-й книге «О душе»<sup>9</sup>. Следовательно, возможностный интеллект – это не то приуготовление, о котором говорилось выше. Но и сказанное об активном интеллекте тоже неверно. Ведь в любой существующей природе принцип ее активности должен быть достаточным для совершения действия в рамках этой природы. И то же самое должно быть и в душе, действия которой заключаются в различных актах, таких как питание. А это означает, что она обладает принципом активности своих актов [питания] соответственно питающей потенции. Подобным же образом, те ее действия, которые заключаются в страдании и связаны с чувственной потенцией, должны иметь свой принцип [активности] в душе соответственно чувственной потенции. Но из всех, кто обладает активностью в низшем мире, человек

---

<sup>7</sup> Ср.: *Thomas Aquinas. De unitate intellectus. II / Ed. Leonina. T. 43. Romae: Commissio Leonina, 1976. P. 302, 99–103.*

<sup>8</sup> *Аристотель. О душе. III, 4, 430 а 8; III, 5, 430 а 17–18.*

<sup>9</sup> *Аристотель. О душе. III, 5, 430 а 15.*

является наиболее совершенным деятелем, потому что самая подобающая и наиболее естественная для него деятельность – это мышление. А это означает, что человек имеет в самом себе все соответствующие принципы своих действий. Но никакое действие не является полным без страдательной пассивности и без активности. Интеллект же испытывает страдательное воздействие со стороны умопостигаемого, восприятие которого означает для интеллекта страдание. Таким образом, интеллект имеет дело одновременно с умопостигаемым потенциально и с интеллигибельным актуально. Человек же имеет принципы их обоих в себе самом. Но интеллект, который страдает, есть возможностный интеллект, а тот, который имеет дело с умопостигаемым в акте, есть активный интеллект. А это означает, что ни активный интеллект, ни возможностный интеллект не являются отделенными субстанциями.

#### 4. Мнение Авиценны.

Четвертым является мнение Авиценны<sup>10</sup>, который считает, что активный интеллект – это отделенная субстанция, которая позволяет нам мыслить благодаря истечению из нее умопостигаемых форм. Для более ясного понимания этой концепции следует знать, что Авиценна полагает, что формы чувственно воспринимаемых вещей нематериальным образом пред-существуют в сфере умных сущностей. Это отличает его от Платона, потому что Платон считает, что формы чувственно воспринимаемых вещей существуют сами по себе, вне Божественного Ума и без материи; они называются у Платона «идеями», как о том сообщает Аристотель. Далее, Авиценна<sup>11</sup> считает, что формы чувственно воспринимаемых вещей последовательно исходят из первой умной сущности, непосредственно примыкающей к наивысшей умной сущности, которую он называет активным интеллектом и из которой в соответствии с его природой в наши души проистекают умопостигаемые виды (*species*) чувственно воспринимаемых вещей. Но вследствие забвения, которое испытывает душа под влиянием тела, она уже не может беспрепятственно обратиться к активному интеллекту и воспринять то истечение умопостигаемых видов, о котором говорилось выше. Препятствие же это душа убирает прочь посредством обучения и испытания себя. Отсюда, согласно Авиценне,

---

<sup>10</sup> Ср.: *Thomas Aquinas. Summa theologiae. I, q. 84, a 4.*

<sup>11</sup> Ср.: *Thomas Aquinas. Summa theologiae. I, q. 84, a 4.*

следует, что наша деятельность по приобретению научного знания является не чем иным, как приуготовлением к восприятию формы или же к науке по восприятию и движением, обратным тому, которое препятствует умопостигаемым видам отпечатываться в нашей душе. И совершается все это благодаря активному интеллекту, который является отделенной субстанцией и в соответствии с деятельностью которого умопостигаемые виды нисходят своим истечением в наш интеллект. Эта позиция позволяет скорректировать те затруднения и неубедительные положения, которые присутствуют в позиции Александра [Афродисийского]. И, тем не менее, единство души и тела в ней также не выглядит естественным [f. 182vb]. Оно не может вызываться ни душой, т. к. из-за него душа загрязняется и испытывает забвение, ни телом, т. к. форма существует не ради материи, потому что не может более достойное существовать ради менее достойного, как сказано в I-й книге «Физики»<sup>12</sup>.

## 5. Мнение Аверроэса.

Пятое мнение принадлежит Аверроэсу, который говорил, что активный интеллект – это отделенная субстанция, что полностью согласуется с предыдущим мнением. Но, говорит Аверроэс, когда активный интеллект соединяется с нами, то тогда он соотносится с созерцаемыми нашим умом умопостигаемыми сущностями так же, как форма соотносится с материей. Он утверждает, что с созерцаемыми нашим умом умопостигаемыми сущностями мы устанавливаем связь посредством фантазм (*phantasmata*), благодаря которым мы также связаны с активным интеллектом, откуда следует, что активный интеллект – это как бы форма созерцающих умные сущности интеллектов. Однако созерцаемые умом интеллектуальные предметы имеют три степени: одни из них существуют только в нас самих потенциально, другие – отчасти актуально, а отчасти потенциально, третьи – целиком актуально. В первом случае активный интеллект соединяется с нами исключительно потенциально. Во втором случае – отчасти актуально, отчасти потенциально. В третьем случае, т. е. когда все умозерцаемые сущности наличествуют в нас актуально, активный интеллект соединяется с нами совершенным образом как форма, и мы мыслим также совершенным образом посредством него самого. Однако эта позиция сама по себе несостоятельна и не выдерживает критики,

---

<sup>12</sup> Аристотель. Физика. II, 8, 199 а 31.

как и мнение Александра [Афродисийского], с которым она совпадает в утверждении, что активный интеллект – это отделенная субстанция. Подобно этому неверно также и представление Аверроэса о том, каким образом активный интеллект соединяется с нами. Ведь согласно его позиции, активный интеллект соединяется с нами посредством видов, которые он активно мыслит (*per species factas intellectus in actu*). Но активно мыслимые виды соединяются с нами посредством фантазм, а это означает, что они соотносятся с активным интеллектом подобно тому, как цвета соотносятся со светом, а с возможностным интеллектом – как цвета со зрением. Однако существование какого-либо цветного предмета, например дерева, обладающего тем или иным цветом, не может быть целиком атрибутировано ни акту зрения, благодаря которому этот предмет видим, ни активности солнца, освещающего эту вещь светом. Таким же точно образом, если следовать Аверроэсу, человеку не может быть атрибутирована деятельность возможностного интеллекта, который мыслит не как интеллект активный, который, собственно, и активизирует потенциальные умные сущности.

## 6. Мнение Фемистия первое.

Шестое мнение – то, которое атрибутируют Фемистию. Он считает, что и активный интеллект, и возможностный интеллект одинаково множатся во множестве людей, и в этом данная точка зрения отличается от предыдущих. При этом он добавляет, что активный интеллект мыслит всегда, и в этом данная точка зрения согласуется с предыдущими. Однако нам эта позиция представляется совершенно недоказанной. Если активный интеллект, соединяющийся с нами, мыслит всегда, то тогда возможностный интеллект становится излишним. Однако, согласно I-й книге сочинения «О небе и мире», в природе нет ничего излишнего<sup>13</sup>. Далее, возможностный интеллект для того помещается в душе, чтобы она обретала в теле свое совершенство. Эта позиция неприемлема, потому что она является несостоятельной, помещая в душе как бы дополнительный объект и делая ее словно бы дважды интеллектуальной, хотя и не является чрезмерным совмещать в одном предмете естественное и сверхъестественное, как, например,

---

<sup>13</sup> *Аристотель*. О небе. I, 4, 271 а 32–33: «Однако бог и природа ничего не делают всеу» (цит. по: *Аристотель*. Сочинения в 4-х т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 273).

в ангеле в его отношении к Богу. Это следует в соответствии с изложенной выше позицией. Ведь посредством интеллекта активного и интеллекта возможностного мы интеллектуально мыслим одно и то же. Поэтому если активный интеллект мыслит, то это означает, что мы всегда мыслим посредством него, хотя и не испытываем этого на опыте. А это представляется невозможным, потому что согласно тому, что говорит Философ во II-й книге «Второй аналитики»<sup>14</sup>, невозможно предполагать наличие в нас наилучшей способности и одновременно утверждать, что она скрыта от нас. И уж тем более невозможным является утверждение, что какой-либо акт может быть скрытым. Наконец, также невозможным является утверждение, что от нас совершенно может быть скрыт акт [нашего] мышления.

## 7. Мнение Фемистия второе.

Седьмое мнение, как и предыдущее, также принадлежит Фемистию, который говорит, что активный интеллект – это глубоко укорененный внутри человека габитус [первых] принципов (*habitum principiorum*), как о том буквально сказано у Аристотеля в III-й книге «О душе»<sup>15</sup>, а именно, что активный интеллект – это как бы габитус, и, далее, что он есть как бы искусство. Таким образом, искусство – это наш интеллектуальный габитус. Это и есть активный интеллект. Но эта точка зрения – неверная. Ведь силой активного интеллекта мы мыслим все умопостигаемое, потому что благодаря ему умопостигаемое в возможности становится умопостигаемым актуально. Однако, руководствуясь первыми принципами, мы мыслим не все, но лишь следствия. Следовательно, активный интеллект – это не габитус. Кроме того, активный интеллект не предполагает существование чего-либо, существующего прежде интеллектуального познания. Между тем, габитус [первых] принципов предполагает предварительное познание терминов, принципы которых мы познаем в той мере, в которой познаем сами эти термины<sup>16</sup>. Таким образом, активный интеллект не является габитусом [первых] принципов. Поэтому неправильно считать, что Философ утверждает, что активный интеллект – это габитус, потому что он вовсе не стремится к тому, чтобы рассматривать интеллект как габитус согласно качеству первого вида, как это при-

---

<sup>14</sup> Аристотель. Вторая аналитика. II, 19, 99 b 25–26.

<sup>15</sup> Аристотель. О душе. III, 5, 430 a 15: «как некое свойство, подобное свету» (цит. по: Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 435).

<sup>16</sup> Ср.: Аристотель. Вторая аналитика. I, 3, 72 b 23–25.

знают те, кто говорит, что интеллект – это габитус [первых] принципов. Ведь габитус [первых] принципов воспринимается благодаря чувственно воспринимаемым вещам, как это утверждается во II-й книге «Второй аналитики»<sup>17</sup>, а это означает, что габитус – это производное от деятельности активного интеллекта, и этим производным будут фантазмы, в которых активно схватываются умопостигаемые предметы (*intelligibilia*), существующие до этого лишь в возможности. Поэтому когда Аристотель говорит, что активный интеллект – это габитус, то он понимает этот габитус, исходя из разделения между принципом и возможностью. Так, например, всякую форму и всякий акт можно назвать габитусом, как о том говорит Философ в книге «О возникновении»<sup>18</sup>, а именно, что наличные габитусы – это воплощенные в материи формы, если рассматривать их без движения. Это становится ясно из самих слов Философа, который говорит, что активный интеллект – это габитус в том смысле, в каком габитусом является свет. В отношении же второго, а именно, что активный интеллект – это как бы искусство, следует, суммируя, сказать, что искусство можно сравнить с сознанием художника, и, таким образом, [активный интеллект] – это не то, что подобно искусству. Во-вторых, если сравнить сами предметы искусства, которые различаются в соответствии с потребностями каждого из искусств, то тогда активный интеллект будет напоминать искусство, потому что искусство заключается в придании материи формы; благодаря же активному интеллекту возникают фантазмы, которые могут привести в движение интеллект возможностный.

## 8. Мнение Иоанна Грамматика [Филопона].

Восьмое мнение принадлежит Иоанну Грамматику, который говорит, что интеллект активный и интеллект возможностный – это нечто в душе (*aliquid in anima*). Но они никогда не находятся вместе в одной и той же душе, но пребывают в душах различных: так, интеллект учащий можно назвать активным в сравнении с интеллектом ученическим, который будет возможностным в сопоставлении с интеллектом того, кто учит. Однако, во II-й книге «О душе»<sup>19</sup> говорится, что обладающий способностью познавать что-либо приобретает и полу-

<sup>17</sup> Аристотель. Вторая аналитика. II, 19, 99 b 32–39, 100 a 4.

<sup>18</sup> Аристотель. О возникновении и уничтожении. I, 7, 324 b 16–18.

<sup>19</sup> Аристотель. О душе. II, 5, 417 b 9–12.

чает знание благодаря акту познания, ибо никто не обучается извне тому, как превращать возможность [познания] в акт [познания]. Знание ведь возникает не только из обучения, но также и благодаря самостоятельным открытиям. И если, далее, кто-либо благодаря собственным действиям совершает открытие, то тогда его возможность познания превращается в акт познания. Ты ответишь, что возможностный интеллект всегда воспринимает всеобщие принципы от других, и именно таким образом познающий активно может привести себя к акту познания, согласно тому, что говорит Альберт [Великий]<sup>20</sup>. Однако это неверно, потому что движение и его модус – не одно и то же, равно как не одно и то же возникающее по природе и возникающее благодаря искусству. Так, например, огонь производит огонь благодаря своему схождению в материю за счет имеющейся у него возможности в акте, характеризующем его форму. А учитель воистину является причиной знания своего ученика благодаря модусу того искусства, которым он обладает и действует. Ведь если кто-нибудь обладает каким-либо из искусств, то производимый этим искусством эффект имеет место не иначе, как за счет движения извне, как, например, в том случае, когда благодаря строительному искусству воздвигается дом: ведь в древесине и камнях заключается здесь не активный, но пассивный принцип движения. Сюда же относится также и то, что производит эффект, в принципе никак самостоятельно не действуя, но являясь инструментом, как, например, какое-либо лекарство. Ведь человек излечивается не благодаря лекарству, а по природе. Таким образом, искусство преподавания похоже на искусство второго, а не первого рода: ведь в том, кто учится, надлежит быть некоему действующему изнутри принципу, но действующему не в соответствии с умопостигаемым в нем, а в соответствии с всеобщими принципами, для которых какое-либо конкретное учение не является естественной причиной, как замечает Комментатор в II-й книге «Метафизики»<sup>21</sup>; ведь оказывающим ученику помощь и выступающим в качестве инструмента является интеллект учителя. Поэтому точно так же, как говорится, что человек излечивается не благодаря лекарству, а по природе

---

<sup>20</sup> В сохранившихся сочинениях Альберта Великого такого места не обнаруживается; см.: *Grabmann*. S. 91; *Beccarisi*. P. 228, 96, n. 28.

<sup>21</sup> *Averroes*. Comment. in Metaph. II, 2 // *Averroes*. Aristotelis Stagiritae libri omnes cum Averrois Cordubensis variis in eisdem commentariis. Vol. 8. Venetiis, 1552. P. 17v.

де, можно говорить о том, что человек обучается какой-либо науке и благодаря самостоятельным открытиям, и из обучения<sup>22</sup>.

### 9. Мнение Генриха Гентского.

Девятое мнение, согласно которому активный интеллект реально не отличен от души, принадлежит Генриху Гентскому<sup>23</sup>. Он говорит [f. 183ra], что душа – это принцип выявления своих действий, исходящих от нее активно без какой-либо потенциальности, которая реально отличается от активности Абсолюта, но находится с ней в некотором отношении. Это мнение неверно, потому что, согласно Комментарию, к III-й книге «О душе»<sup>24</sup>, интеллект соотносится с умопостигаемыми формами так же, как материя соотносится с формами чувственно воспринимаемыми. Но материя не воспринимает реальные формы иначе, как благодаря реальному деятелю, отличному от нее, который и вводит эти формы в материю. Сходным образом и активный интеллект, благодаря деятельности которого воспринимаются формы в интеллекте возможностном, реально отличается как от возможностного интеллекта, так и от души. Кроме того, если потенции различаются в соответствии с их отношением, то из этого следует, что ни интеллект активный, ни интеллект возможностный не являются единой потенцией. Ведь активный интеллект одним отношением связан с фантазмами, другим – с интеллектом возможностным. Значит, активный интеллект – это не единая потенция. Также и возможностный интеллект одним отношением связан с принципами, другим – со следствиями. Значит, похожим образом, и возможностный интеллект также не является единой потенцией.

<sup>22</sup> Ср.: *Thomas Aquinas. De veritate*, q. 11; *Summa theologiae*. I, q. 117, a. 1; *Summa contra Gentiles*. II, 75. См. также: *Grabmann M. Die Psychologie des Lehrens und Lernens nach dem hl. Thomas von Aquin // Die pädagogische Hochschule*. 1931. 3. S. 60–68.

<sup>23</sup> Базельский Аноним не уточняет, какой именно текст Генриха Гентского он имеет в виду. Скорее всего, речь идет о некоем синтетическом «мнении». Генрих Гентский обращается к данной теме в целом ряде своих «кводлибет» (схоластических вопросов на любые темы): *Henricus de Gandavo. Quodlibet*. VIII, 12 // *Henricus de Gandavo. Quodlibeta*. Parisiis, 1518. P. 324vB; *Henricus de Gandavo. Quodlibet*. XIII, 8 // *Henricus de Gandavo. Opera omnia*. T. 18 / Ed. J. Decorte. Leuven: Leuven University Press, 1985. P. 56, 76–81.

<sup>24</sup> *Averroes. Comment. in De anima*. III, 1 // *Averroes. Aristotelis Stagiritae libri omnes cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*. T. 6. P. 160v.

## 10. Мнение Годфрида [де Фонтен].

Десятое мнение принадлежит Годфриду де Фонтен<sup>25</sup>. В соответствии с ним, активный интеллект, как он говорит, реален вместе с памятью, но отличен от интеллекта возможностного. Он доказывает, что активный интеллект и память идентичны, потому что то, что атрибутируется активному интеллекту, атрибутируется и памяти; ведь свойство памяти – сохранять [умопостигаемые] виды, и то же самое относится и к активному интеллекту, из которого надлежит являться всему. Но это неверно. Память как часть воображения не предполагает никакого реального отличия от возможностного интеллекта; сам же возможностный интеллект, напротив, всегда реален в том смысле, что он воспринимает и сохраняет умопостигаемые виды, потому что, согласно III-й книге «О душе»<sup>26</sup>, [умопостигаемые] виды пребывают не во всей душе целиком, но лишь в интеллекте. Память в нем воспринимается соответственно подобию памяти в чувстве, в котором должно сохраняться чувственно воспринимаемым видам. Поэтому как возможностный интеллект реально отличается от интеллекта активного, точно так же активный интеллект отличается от памяти. Именно в этом смысле активный интеллект и память по-разному содержат в себе виды, потому что активный интеллект содержит их виртуально и эффективно. Ведь благодаря ему надлежит являться всему. Но, между тем, он действует в согласии с подлежащей ему памятью, благодаря чему и представляет собой местонахождение видов.

## 11. Мнение Якова из Витербо.

Одиннадцатое мнение принадлежит Якову из Витербо<sup>27</sup>, который говорит, что активный интеллект – это та же самая потенция, которая реально существует вместе с интеллектом возможностным. Доказывает он это так: поскольку воля, пребывая одной и той же, движет и движима, действует и страдает сама по себе, то и интеллект, будучи единым и тождественным самому себе, и действует, и страдает. Но

---

<sup>25</sup> Ср.: *Godefridus de Fontibus*. Quodlibet. V, 8 // *Godefridus de Fontibus*. Les Quodlibet Cinq, Six et Sept / éd. M. De Wulf, J. Hoffmans. Louvain: Institut supérieur de philosophie de l'Université de Louvain, 1914 (Les Philosophes Belges, 3). P. 30–31. См. также: *Grabmann*. S. 29, Anm. 2.

<sup>26</sup> *Аристотель*. О душе. III, 4, 429 a 27–28.

<sup>27</sup> Ср.: *Iacobus de Viterbo*. Disputationes de quodlibet. I, 12 / Ed. E. Ypma. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1968 (Cassiciacum. Supplementband, 1–3,5; Corpus scriptorum Augustinianorum, 1, 1–4). P. 165, 269–278.

интеллект возможностный – это интеллект страдающий. Следовательно, интеллект возможностный и интеллект активный – это одно и то же. Но это неверно, потому что в III-й книге «О душе»<sup>28</sup> Философ доказывает, что активный интеллект от всего отделим, не испытывает никакого воздействия извне и ни с чем не смешан; это следует из того, что действующее – выше страдающего, и оно является принципом материи. И если условия данного доказательства верны в отношении интеллекта возможностного, то, значит, из этого следует, что в еще большей степени они верны в отношении интеллекта активного. Но данное доказательство ничего не значит в том отношении, в котором демонстрируется, что потенции идентичны с теми вещами, относительно которых доказывается, что они идентичны благодаря этим потенциям в отношении одного и того же. Следовательно, и т. д. Точно так же утверждаемое неверно и в отношении воли. Ведь воля движется к реализации в акте при наличии объекта приложения этой воли, а совершаемое в акте движется как к цели к тому, что и является целью этого движения, а не так, что воля является активной соответственно своему объекту, к которому она движется, всегда активно представляя его себе в качестве блага благодаря интеллекту. И как воля, двигая саму себя, вовсе не приводит свой объект от возможности к действительности, точно так же и активный интеллект не превращает возможность умопостижения в акт постижения умом чего-либо.

## 12. Мнение Дуранда [из Сен-Пурсена].

Двенадцатое мнение принадлежит Дуранду [из Сен-Пурсена]<sup>29</sup>, который говорит, что вообще не следует говорить об активном интеллекте. Ведь потенции становятся заметны благодаря акту. Следовательно, если полагать существование активного интеллекта, то делать это можно в соответствии с теми актами, которые он совершает относительно фантазм. А это, говорит он, могут быть либо акты запечатления, либо акты абстрагирования. Но они не могут быть ни теми, ни другими, как это он повсюду доказывает, потому что сила, действующая на орган восприятия, может быть только телесной, т. к. сила, запечатляющая что-либо в теле, телесна. К интеллектуальным же актам это не имеет никакого отношения. Что же касается силы абстра-

<sup>28</sup> *Аристотель*. О душе. III, 5, 430 a 17–18.

<sup>29</sup> Ср.: *Durandus de S. Porciano*. Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi. II, 3, 5, n. 58 / Ed. J. Koch. Münster: Aschendorff, 1929 (AHDLM 4). P. 84.

гирования, то благодаря ей либо мыслится нечто абстрактное, либо нет. Если нет, то тогда сила мышления действует случайно и от случая к случаю. Если же она мыслит нечто абстрактное, то для того, чтобы интеллект это мыслил, с избытком хватает возможностного интеллекта. Но это неверно. Из главного тезиса в данном случае со всей очевидностью следует, что активный интеллект существует, т. к. любое действие выявляет соответствующую форму. Позиция Дуранда [из Сен-Пурсена] ошибочна и противоречит мысли Философа, который, напротив, говорит о том, что для мышления с избытком хватает именно активного интеллекта. Для опровержения его аргумента этого достаточно. В отношении же его второстепенного тезиса, в соответствии с которым он говорит о невозможности воздействия восприятия на мышление, ибо сила этого воздействия телесна, следует сказать, что телесную силу можно воспринимать тройко: либо это происходит одновременно вместе с субъектом и эффектом, как, например, заключенную в огне силу, а именно жар; либо это имеет место в эффекте, но без участия субъекта, как, например, сила действует в формах; либо наличествует лишь действие в субъекте, но без эффекта, какой является сила, истекающая в сторону фантазм от активного интеллекта. В отношении второй части его второстепенного тезиса, где он говорит, что либо мыслится нечто абстрактное, либо нет, я однозначно утверждаю, что нет. Ведь в каждом случае, когда происходит абстрагирование, оно происходит естественным образом<sup>30</sup>. Следовательно, и т. д.

### 13. Анонимное мнение.

Тринадцатое мнение заключается в том, что возможностный интеллект всегда наличествует в душе, тогда как активный интеллект приходит извне; он усовершенствует возможностный интеллект, который, в свою очередь, является более естественным, нежели интеллект активный. По-видимому, к этой позиции восходит также и другое мнение, согласно которому возможностный интеллект представляет собой некую дающую о себе знать в душе потенцию, тогда как активный интеллект – это некий свет, проистекающий от внешнего принципа. Это подобно тому, как, например, исходящий от луны свет

---

<sup>30</sup> Ср.: *Hervaeus Natalis*. *Determinatio*. III, 8 / Ed. J. Koch. Münster: Aschendorff, 1929 (AHDLM A 4). P. 57, 1–17.

в действительности исходит не от нее, но от солнца<sup>31</sup>. Против этого мнения следует использовать такие аргументы: что-либо понастоящему пассивное в природе всегда соответствует чему-либо понастоящему активному в той же природе. Согласно же позиции тех, кто разделяет это мнение, интеллект активный и интеллект возможностный соотносятся друг с другом как активное и пассивное. Следовательно, в природе души они образуют нечто единое и естественное, причем, без остатка. Далее, представляется, что активный интеллект душе более естественен, нежели интеллект возможностный, потому что действие выявляет форму. Действование же активного интеллекта всегда естественно: ведь, хотим мы того или нет, он всегда действует соответственно природе. Но не таково действие интеллекта возможностного, потому что благодаря ему мы мыслим, когда захотим. Следовательно, возможностный интеллект, как представляется, не более естественен душе, чем интеллект активный, но, скорее, наоборот. Далее, активный интеллект – это либо естественная, либо сверхъестественная потенция. Если выбрать первое, то она исходит из души вместе с другими ее потенциями и неотделима от природы души, как, например, жар присутствует в огне и вместе с огнем, а не приходит от чего-то со стороны. Если же выбрать второе, а именно, что активный интеллект – это некий сверхъестественный свет, то из этого следует, что что бы мы ни помыслили, мы мыслим это благодаря сверхъестественному свету.

#### 14. Первое мнение магистра Дитриха [Фрайбергского].

Четырнадцатое мнение принадлежит магистру Дитриху [Фрайбергскому]<sup>32</sup>. Согласно ему, активный интеллект идентичен мышлению сокровенного (*intelligere abditum*). Он говорит, что, согласно Августину, в нашем мышлении различаются актуальное мышление сокровенного и мышление открытое. Наличие первого обосновывает бл. Августин в 7-й главе XIV-й книги «О Троице», где он говорит: это является в нас напоминанием о том, что в сокровенном ума есть некоторое знание об определенных вещах, и что когда мы вытаскиваем их наружу, они некоторым образом выступают вперед, и помещаясь во

<sup>31</sup> Ср.: *Iacobus de Viterbo*. Disputationes de quodlibet. I, 12. P. 159, 90–101.

<sup>32</sup> Ср.: *Dietrich von Freiberg*. De visione beatifica. Prooem. 4 / Ed. B. Mojsisch // *Dietrich von Freiberg*. Opera omnia. T. 1: Schriften zur Intellekttheorie. Hamburg: Meiner, 1977. S. 14, 37–42.

взор ума, становятся открытыми<sup>33</sup>. Также Августин, «О Троице», кн. XV, гл. 21 крупного разделения или 63 мелкого разделения<sup>34</sup>, говорит о том, что это та самая бездна нашей памяти, где мы, познавая самих себя, обнаруживаем и рождаем внутреннее слово, которое не в состоянии выразить ни один язык, которое не может стать наукой ни для какой науки, которое не способно узреть никакое зрение, которое не в состоянии уразуметь никакое разумение [f. 183rb], но которое обитает в нашей памяти, хотя и скрытым образом. Исходя из этого, и говорят, что в нас есть мышление сокровенного<sup>35</sup>. Но в такой формулировке этот тезис неверен. Ведь эта сокровенность имеет место либо со стороны объекта, потому что само мышление предполагает, что нечто сокровенное есть во всем, либо она имеет место со стороны того, кто мыслит, потому что он мыслит себя как такого рода сокровенный объект. Первое невозможно, потому что всякий объект дан нам лишь в той мере, в какой он познан. Но сокровенное умопостигаемое должно уже быть всеми познано актуально, потому что познается только то, что мыслится. Следовательно, со стороны объекта нет никакой сокровенности. Но и второе также неверно. [Во-первых,] когда говорится, что человек познает нечто актуально не в том случае, когда это нечто заявляет о себе, и не в том, когда человек может обратить внимание на это заявляющее о себе нечто, то это имеет смысл. Кроме того, точно так же, как действие относительно пустого всегда пусто, оно должно быть сокровенно относительно сокровенного и неведомо относительно неведомого. Во-вторых, насколько нечто познается более

---

<sup>33</sup> Ср.: *Augustinus. De Trinitate. XIV, 7, 9, 2 / Ed. W.J. Mountain, auxiliante Fr. Glorie // CCSL 50. Turnhout: Brepols, 1968. P. 433, 19–22: «Hinc admonemur esse nobis in abdito mentis quarundam rerum quasdam notitias, et tunc quodam modo procedere in medium atque in conspectu mentis velut apertius constitui quando cogitantur».* Русский перевод см.: *Аврелий Августин. О Троице / Пер. с лат. А.А. Тащиана. Краснодар: Глагол, 2004. С. 322: «Это является напоминанием нам о том, что в тайниках нашего ума есть некоторое знание об определенных предметах, и что когда мы думаем о них, они некоторым образом выступают вперед и, как бы открывшись, помещаются во взор ума».* Имеющиеся в данном случае разночтения между приведенным латинским текстом Августина и текстом Базельской рукописи, по-видимому, могут быть объяснены тем, что составитель Базельского компендиума пользовался соответствующим рукописным вариантом текста «О Троице»: «Hinc monemur esse in nobis in abdito mentis quarundam rerum quasdam notitias et tunc procedere quodam modo in medium atque in conspectu mentis velut apertius constitui, quando cogitantur».

<sup>34</sup> См.: *Augustinus. De Trinitate. XV, 21, 41. P. 518, 14–19.*

<sup>35</sup> Ср.: *Dietrich von Freiberg. De visione beatifica. I, 1, 2, 4. S. 25, 86–96.*

актуально и совершенно, [нежели что-либо иное], настолько же оно должно заявлять о себе и как более познанное. Но согласно высказывавшимся на эту тему авторам, наиболее совершенным является то познание, которое происходит по сущности и ничем не прерывается. Следовательно, и т. д. В-третьих, согласно Философу, невозможно, чтобы мы обладали способностью, которая делает нас самыми благородными из существ, и чтобы эта способность была бы при этом от нас сокрыта<sup>36</sup>. Следовательно, никоим образом невозможно, чтобы самый благородный акт оставался бы в нас и самым сокрытым. Но самый благородный акт – это мышление. Таким образом, невозможно, чтобы мы обладали актуальным мышлением сокровенного. Неверно также и то, что относительно этого говорят некоторые, а именно, что этот акт является сокровенным в соответствии с подобием, каким обладает в отношении мышления как такового воспринимающий ум: мол, таким же подобием в отношении акта благодатной любви обладает акт любви естественной. Но это неверно, потому что эти акты во многом отличаются друг от друга: один происходит согласно сущности, другой – согласно виду, один длится непрерывно, другой прерывается, один осуществляется благодаря фантазмам, другой – нет.

Во-вторых, следует показать, что эта позиция не согласуется с тем, что думает Августин. Ведь он не называет мышление сокровенного «актуальным мышлением сокровенного», но говорит лишь о габитуальном мышлении сокровенного. Именно об этом он и высказывается в первой из приведенных выше цитат из авторитетов: «это является в нас напоминанием о том...», и т. д. Эта мысль Августина в приведенной цитате подтверждается также и примером, который он дает немного выше: знаток музыки и геометрии знает музыку; и он продолжает любить и помнить ее, даже когда он не думает о ней, а думает о геометрии<sup>37</sup>. Такое знание исключительно габитуально, а не актуально, как говорят сторонники этого мнения. И все же если такое мышление сокровенного, о котором говорит Августин, и существует, то оно совершенно не идентично активному интеллекту, как о нем пишет Философ. Ведь согласно тому, что говорит Комментаратор к III-й

<sup>36</sup> Ср.: *Аристотель*. Вторая аналитика. II, 19, 99 б 25–100 б 5.

<sup>37</sup> См.: *Augustinus*. De Trinitate. XIV, 7, 9. P. 493, 15–18; русский пер. см.: *Аврелий Августин*. О Троице. С. 322.

книге «О душе»<sup>38</sup>, если считать универсалии отделенными, как умные сущности Платона, то тогда у Аристотеля нет никаких оснований предполагать существование активного интеллекта. Так, Августин, пропитанный учением Платона, ничего не говорит о существовании активного интеллекта, как и Платон. В связи с этим следует продемонстрировать, что активный интеллект – это то, существование чего полагают с целью сохранить смысл существования образов [в уме], так как иначе сделать это не представляется возможным. Доказательство этому следующее: к образу (*ad ymaginem*) восходит возникновение слова (*verbi*). Но для возникновения слова необходимы активное познание и его выражение, потому что, согласно Августину, «слово – это знание вместе с любовью»<sup>39</sup>. Значит, если активный интеллект был бы тем же самым, что мышление сокровенного, то он тогда не смог бы производить слово и был бы бесполезен для познания образов.

## 15. Второе мнение магистра Дитриха [Фрайбергского].

Видя, что ошибочно предполагать существование актуального мышления сокровенного, тот же [Дитрих Фрайбергский] высказывает и другое мнение, а именно, что активный интеллект в нас — это субстанция и интеллект по своей сущности<sup>40</sup>. Первая часть этого утверждения доказывается так. Во-первых, воистину является субстанцией то, в чем истинным и собственным образом обнаруживается образ Троицы. А это есть активный интеллект. Следовательно, и т. д. Главная часть доказательства в данном случае заключается в том, что образ – это соответствие согласно консубстанциальности природы<sup>41</sup>. Таким образом, соответствие в акциденциях не является образом, но в качестве оно – равенство, а в количестве – подобие. Во-вторых, образ – это некоторое соответствие души Богу как единству в сущности и как троичности в Лицах. Но ни в чем акцидентальном невозможно обнаружить единство в сущности, а также содержащееся в нем различие в соответствии со смыслом возникновения активного и пассивно-

---

<sup>38</sup> *Averroes*. Comment. in De anima. III, 3 // *Averroes*. Aristotelis Stagiritae libri omnes cum Averrois Cordubensis variis in eisdem commentariis. T. 6. P. 170r.

<sup>39</sup> Ср.: *Augustinus*. De Trinitate. IX, 10, 15. P. 300, 21–301, 24: «...verbum est igitur... cum amore notitia»; русский пер. см.: *Августин*. О Троице. IX, 10, 15. С. 217.

<sup>40</sup> Ср.: *Dietrich von Freiberg*. De visione beatifica. I, 1, 1, 3. S. 15, 22–26; 16, 27–28.

<sup>41</sup> Ср.: *Dietrich von Freiberg*. De visione beatifica. I, 1, 1, 1, 2–3. S. 17, 72–76.

го. Следовательно, получается то же самое, что и в первом пункте. В третьих, Августин в 6-й главе IX-й книги «О Троице» говорит, что ничто акцидентальное не выходит за пределы своего субъекта. Но любовью, которой человек любит себя, он любит также и других, и познанием, которым он познает себя, он познает также и других<sup>42</sup>. Следовательно, то же самое.

Вторая часть доказывается следующим образом<sup>43</sup>. Активный интеллект – это интеллект по своей сущности, во-первых, потому, что он мыслит самого себя по своей сущности, во-вторых, что он мыслит все другое. Первое и основное доказывается так: всякий интеллект по своей сущности мыслит себя по своей сущности; но таков активный интеллект. Следовательно, и т. д. Во вторую очередь доказывается, что то, что является таковым по своей сущности и притом конкретным, является таковым в соответствии с сущностью формальной и абстрактной, как, например, человек по своей сущности является человеком. Это означает, что человек по своей сущности является человеком в соответствии со своей человечностью. Так и активный интеллект является интеллектом по своей сущности, а именно, в соответствии со своей интеллектуальностью (*intellectualitate*). Как человечность в человеке, так же и интеллектуальность (*intellectualitas*) соответствующим ей образом имеет смысл формального принципа в отношении сущности. А это есть не что иное, как то, что в самом себе интеллект определяется исключительно интеллектуально и является мышлением самого себя в соответствии со своей сущностью. Во-вторых, активный интеллект от всего отделен, ни с чем не смешивает-

<sup>42</sup> Ср.: *Augustinus*. De Trinitate. IX, 4, 5. P. 297–298; PL 42. Col. 963: «quidquid enim tale est non excedit subiectum in quo est. Non enim color iste aut figura huius corporis potest esse et alterius corporis. Mens autem amore quo se amat potest amare et aliud praeter se». Русский пер.: *Августин*. О Троице. IX, 4, 5. С. 208: «Ибо все, что ни есть подобного [телесного] рода, не выходит за пределы предмета, в котором оно есть, так как ни цвет, ни фигура данного тела не могут относиться к другому телу. А вот ум посредством любви, которой он любит себя, может любить что-нибудь и кроме себя». О популярности этого аргумента свидетельствует его частое использование другими авторами. См., например: *Thomas Aquinas*. Quaestiones disputatae De anima, q. 12, 5 preterea // *Thomas Aquinas*. Opera omnia. T. 24, 1 / Ed. B.-C. Bazán. Romae: Commissio Leonina; Paris: CERF, 1996. P. 106, 29–35; *Franciscus de Marchia*. Reportatio A in II Sententiarum, n. 76 (ms N, f. 164rb) / Ed. Tiziana Suarez-Nani, William Duba. Leuven: Leuven University Press, 2010. P. 162, 625.

<sup>43</sup> Ср.: *Dietrich von Freiberg*. De visione beatifica. I, 1, 1, 3, 2-3. S. 26, 4–20.

ся ни в какой из [своих] частей и имеет до некоторой степени внешнюю природу. Следовательно, находиться в постоянном действовании – это его сущность, а его действие осуществляется в соответствии с его сущностью.

Но первая часть неверна. Если активный интеллект – это субстанция, то тогда это или субстанция отделенная, или субстанция, которая есть сама душа, или же самая благородная часть субстанции души. Первое неверно, потому что повторяет опровергнутые выше древние мнения. И второе тоже неверно, потому что если субстанция души была бы по своей сущности интеллектом, то тогда соединение души с телом было бы напрасным. Неверно и третье, потому что сущность души во всем совершенно простая. Это следует из того, что говорит Философ в III-й книге «О душе», а именно, что активный интеллект – это габитус и свет<sup>44</sup>. Габитус же обозначает не что иное, как только то, что субсистирует самим собой (*per se subsistens*). Свет же – это свет, ко всему причастный. Следовательно, он не является интеллектом по своей сущности. В-третьих, согласно Философу, интеллект активный и интеллект возможностный находятся в душе не как части в целом, и никакая другая субстанция, кроме Бога, не проникает в сущность души. Следовательно, оба они находятся в душе так же, как собственные акциденции находятся в субъекте.

В отношении первого следует также, напротив, сказать, что по сравнению с образом нетварным нашему образу многого недостает; от первого он, скорее, сильно отличается, нежели на него похож. Поэтому следует принимать во внимание различие между единством сущности вместе со всем тем, что ему подлежит, имеющее место в Боге, и потенциями к этому, наличествующими в творениях – различие и в происхождении, и в равенстве. Между тем, там, где способна действовать одна потенция, способны действовать и другие: там, где память помнит, воля также способна волишь [f. 183va], а интеллект мыслить, и т. п., в отношении того, в чем они соответствуют друг другу. И все же эти потенции различаются между собой, потому что там, где им подлежат субстанции, потенции являются акциденциями; там же, где подлежащее субсистентно, потенции присущи предмету. Это означает, что там, где все, что подлежит, действует как первоначало, там одна потенция действует за все остальные и во многом с ними схожа. Поэтому следует сказать, что в чем образ наличествует

---

<sup>44</sup> Ср.: Аристотель. О душе. III, 5, 430 а 15.

как субъект потенции, то и является субстанцией, и это в полной мере относится к сущности единства и к сущности души. Но в чем образ наличествует как ближайший ему субъект, далекий от Лиц Троицы, то не является субстанцией, а представляет собой потенции или их акт. Относительно второго следует сказать, что если в образе имеет место единое бытие сущности и при этом в той же самой сущности имеется бытие различия различных множеств в соответствии с их происхождением, то это вполне соответствует смыслу нетварного образа. Но для образа сотворенного вполне достаточно единство сущности вместе с различием многих тяготеющих к этой сущности потенций и качеств, среди которых обнаруживаются взаимосвязанные друг с другом порядок и происхождение. Заметь, что именно поэтому говорят, что активный интеллект никак не связан с образом. В этих высказываниях есть смысл, потому что активный интеллект не имеет никаких действий относительно вечного, но действует только в отношении материального, т. е. в отношении фантазм. Другие говорят, что активный интеллект все же связан с образом, но не благодаря какой-либо особой потенции, отличной от всех других потенций, но благодаря тому, что является как бы общим для всех потенций и чем, собственно, и управляет активный интеллект, за счет чего и память помнит, и воля волит, и возможностный интеллект мыслит. В отношении же третьего следует сказать следующее: ничто акцидентальное не превосходит свой субъект по бытию, но оно вполне может превосходить его в акте, как жар превосходит все, что этот жар вызывает. Также и воля с интеллектом не превосходят свой субъект, т. е. сущность души, по бытию, но они вполне могут превосходить ее, когда мыслят или желают нечто иное, чем эта сущность души<sup>45</sup>.

Во-вторых, говорят, что активный интеллект – это интеллект по сущности, и он мыслит все сущностно и всегда. Это неверно. Аргумент состоит в том, что весь смысл того, что душа соединяется с телом, заключается в достижении совершенства души и этого соединения, но не тела. Но если душа способна мыслить и себя, и все другое по сущности и без посредства фантазм, то тогда нет никакого смысла в ее соединении с телом, потому что в этом случае единство души с телом перестает быть необходимым для познания. Но это неверно. Следовательно, и в этом случае неверно то, что активный интеллект всегда мыслит сам себя, и притом без посредства фантазм. Кроме то-

---

<sup>45</sup> Ср.: *Dietrich von Freiberg. De visione beatifica. I, 1, 1, 3, 2–3. S. 26, 4–20.*

го, согласно VIII-й книге «Метафизики»<sup>46</sup>, существует множество форм вещей. Но чем в большей степени нечто численно акцидентально, тем оно проще в смысле своего единства. Сходным образом, форма, обладающая наибольшим числом связанных с Богом акциденций, является и наиболее простой, а чем она проще, тем совершеннее. Но ближе всего к первому принципу ангелы; следовательно, они – самые простые, самые благородные и самые совершенные. Однако, они не мыслят ни себя, ни все остальное сущностным образом, как это известно из «Книги о причинах», а именно, из того утверждения, что сфера умных сущностей полна форм<sup>47</sup>. Следовательно, и т. п. Также и в I-й книге «Физики» сказано, что все наше познание основано на чувствах<sup>48</sup>. Кроме того, в I-й книге «Второй аналитики» говорится о том, что если недостает какого-либо чувства, то тогда необходимым образом отсутствует и знание, возникающее благодаря этому чувству<sup>49</sup>. А этого бы не было, если интеллект мыслил бы себя и все остальное сущностным образом.

В отношении первого следует сказать, что бытие интеллекта в соответствии с его сущностью можно мыслить четверояким образом. Во-первых, активный интеллект по своей сущности существует таким образом, что его сущность имеет смысл своего существования в самой себе и никогда в другом в соответствии с тем, что она есть, как учат, опираясь на смежное знание. Но это ошибочно, потому что один только Бог – по своей сущности, все же другое – по причастности, потому что, как говорится во II-й книге «О душе», все причастно боже-

---

<sup>46</sup> См.: *Аристотель*. Метафизика. VIII, 3, 1043 b 34 – 1044 a 1.

<sup>47</sup> *Bardenhewer O.* Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen: „Liber de causis“. Freiburg i. Br.: Herdersche Verlagshandlung, 1882. S. 173. Перевод на русский язык см.: Книга о причинах. IX (X), 92 / Пер. М. Скворцова // Историко-философский ежегодник 1990. М.: Наука, 1991. С. 196: «Всякий ум полон форм; но одни из умов содержат более всеобщие формы, другие содержат формы менее всеобщие».

<sup>48</sup> Скорее всего, имеется в виду не «Физика», а известный пассаж из «Метафизики» Аристотеля (I, 1, 980 a 21–27). Ср. также: *Аристотель*. Вторая аналитика. II, 19, 99 b 35–100 a 5.

<sup>49</sup> Ср.: *Аристотель*. Вторая аналитика. I, 18, 81 a 38–81 b 1: «Очевидно также, что если нет чувственного восприятия, то необходимо отсутствует и какое-нибудь знание, которое невозможно приобрести, если мы не научаемся либо через наведение, либо через доказательство». См. также: *Thomas Aquinas*. Compendium theologiae. I, 82 // *Thomas Aquinas*. Opera omnia. T. 42 / Ed. H.F. Dondaine. Romae: Editori di San Tommaso, 1979. P. 107, 17–22.

ственному бытию<sup>50</sup>. Во-вторых, то, чем является интеллект по своей сущности, можно мыслить как интеллект по своей сущности, причем двойственно: или что он мыслит сущностно, а это ошибочно, или [в-третьих] что он, сам по себе не представляя собой отдельные интеллектуальные акты, создает эти интеллектуальные акты в соответствии со своей сущностью и потому является интеллектом по своей сущности, но не формально, а виртуально, и в этом смысле верно то, что он является интеллектом по своей сущности. В-четвертых, его можно мыслить так, что интеллект по своей сущности есть такой интеллект, который в соответствии со своей сущностью мыслит сущностным образом все или хотя бы некоторые вещи. Это также ошибочно: и то, что он существует по своей сущности, и то, что он мыслит сущностным образом. Заметь, как в данном случае строятся утверждения: в первом случае ничто названо самим бытием, во втором и третьем – самим действованием, в четвертом – бытием и действованием вместе.

В отношении же второго следует сказать, что активный интеллект отделен, но не таким образом, что он совершенно оторван от всякой иной природы, в которой его нет ни потенциально, ни актуально. Также он не является интеллектом в соответствии с сущностью формального и сущностного обозначения, а является им, как верно говорят, в соответствии с эффектом своего действия, потому что умопостигаемая возможность проявляется благодаря умопостигаемому акту. Поэтому лучше говорить, что активный интеллект является по своей сущности активным, а не что он является по своей сущности интеллектом, так как то, что существует лишь по причастию, и не мыслит, и не существует соответственно сущности.

## 16. Мнение брата Фомы [Аквинского].

Другого мнения, шестнадцатого, придерживался брат Фома [Аквинский]<sup>51</sup>. Он считал, что активный интеллект – это нечто, что в самой душе реально отличается от интеллекта возможностного. Ведь

<sup>50</sup> Ср.: *Аристотель*. О душе. II, 4, 414 b 29 // *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 1. С. 401: «...дабы по возможности быть причастным вечному и божественному. Ведь все существа стремятся к нему, и оно – цель их естественных действий». Ср.: *Аристотель*. О душе. II, 4, 415 a 29–415 b 1.

<sup>51</sup> Ср.: *Thomas Aquinas*. Sentencia libri De Anima. III, 4 // *Thomas Aquinas*. Opera omnia / Ed. Leonina. T. 44, 1. Roma: Commissio Leonina; Paris: Vrin, 1984. P. 220, 89–121.

согласно тому, что говорит Философ в III-й книге «О душе»<sup>52</sup>, во всякой природе есть нечто, что является причиной и эффектом, которые соотносятся в действительности так, как соотносятся друг с другом искусство и материя, к которой это искусство прилагается. И это верно. Ведь во всякой природе, а значит, и в душе, следует полагать наличие этого различения надвое. В душе же существуют интеллект активный и интеллект возможностный. Следовательно, и т. д. Далее, искусство реально отличается от материи. Следовательно, и активный интеллект, если его сравнить с искусством и действующим принципом, [реально] отличается от интеллекта возможностного, если сравнить его с материей. Кроме того, ничто не действует иначе, кроме как в соответствии с силой, формально в нем наличествующей. Также во II-й книге «О душе» говорится, что то, чем мы живем и чувствуем – это форма и акт<sup>53</sup>. Но ведь они оба, т. е. интеллект активный и интеллект возможностный, наличествуют в одной и той же душе, что подобает человеку. Следовательно, и т. д.

### 17. Решение [вопроса].

Решение. Теперь следует дать ответ на поставленный выше вопрос о том, заключается ли блаженство в активном интеллекте. Относительно этого существует два мнения. Некоторые вслед за магистром Дитрихом [Фрайбергским] говорят, что да, [блаженство заключается в активном интеллекте]. Доказывают они это, во-первых, так: блаженство непосредственно связано с тем, что является в нас наивысшим. А это активный интеллект, потому что он является интеллектом по своей сущности – и потому, что он активный, и потому, что он активен всегда [f. 183vb]. Во-вторых, человек существует в соответствии со своими действиями, а обладающее наибольшими возможностями – соответственно своему совершенству, ведь согласно Философу, II-я книга «О небе и мире»<sup>54</sup>, всякая вещь существует в соответствии со своим действием<sup>55</sup>, обладающим наибольшими возможностями. Но действие, обладающее наибольшими воз-

---

<sup>52</sup> Ср.: *Аристотель*. О душе. III, 5, 430 а 10.

<sup>53</sup> Ср.: *Аристотель*. О душе. II, 2, 414 а 12–14.

<sup>54</sup> Ср.: *Аристотель*. О небе. II, 12, 292 в 3–4.

<sup>55</sup> Ср.: *Dietrich von Freiberg*. De intellectu et intelligibili. I. 1. 1 // Dietrich von Freiberg. Opera omnia. T. 1: Schriften zur Intellekttheorie. S. 137, 3–4: «...всякая вещь существует в соответствии со своим собственным действием» (...unaquaeque res est propter suam propriam operationem).

можностями – это в нас интеллектуальное действие активного интеллекта, ибо он – интеллект по самой своей сущности. А интеллект возможностный – это нечто, причастное интеллектуальности. Кроме того, действующее первичнее страдающего. Далее, так как совершенство заключено в более простом, то необходимо, чтобы это простое было в причине не только виртуально, но также и формально, как, например, свет в солнце наличествует формально, а жар и прочее – виртуально. Но мышление совершенно, так как оно – наиболее простое. А это значит, что оно наличествует в интеллекте формально и, вследствие этого, наиболее благородным образом. Следовательно, в нем и заключается блаженство. Далее, активное совершает свой акт виртуально. Но виртуальное наличествует в вещи соответственно способу ее бытия. Следовательно, [в интеллекте оно] интеллектуально. Это значит, что интеллект мыслит. В отношении первого утверждения следует сказать следующее: оно истинно в том, что называет интеллект активным, но ошибается, говоря, что он – наиболее простой. Ведь есть активное, которое не мыслит, но лишь делает умопостижимое в потенции умопостижимым в акте. Ну а что такое интеллект по своей сущности, видно на основании предшествующей статьи. В ней говорится, что всегда активное пребывает, воистину, не в акте мышления, но в создании умопостижимого. В отношении же второго следует сказать, что активный интеллект в самом себе всегда виртуален соответственно способу своего существования, в той мере, в какой он делает и будет делать умопостижимое в потенции умопостижимым в акте. Оно в нем – не как виртуально пребывающее в интеллекте, но как создаваемое в качестве умопостижимого. В отношении третьего следует сказать, что истинно то, что причина является более простой как в отношении бытия, так и в отношении движения. Но неверно называть ее интеллектом, потому что формообразующая сила заключена в [целой] душе, поскольку она называется философиями душою и по праву содержит в себе виртуально все различия между членами и всю их силу.

Другое мнение принадлежит брату Фоме [Аквинскому]. Оно сводится к тому, что блаженство не заключается в активном интеллекте. Доказывается это следующим образом. Блаженство не заключается в том, что не является в нас самым благородным; напротив, оно заключается именно в том, что в нас благороднее всего. Но возможностный интеллект намного благороднее интеллекта активного. Это доказывается на основании их акта и объекта. Во-первых, на основании

акта, потому что активный интеллект – это то, что делает умопостигаемое в потенции умопостигаемым в акте, при этом абстрагируясь, развеивая фантазмы либо отделяясь от всего каким-либо иным способом. Но отвлеченно и абстрактно мыслимое содержит в себе возможностный интеллект. Кроме того, активный интеллект существует благодаря интеллекту возможностному. Ведь если возможностный интеллект содержит в себе активно умопостигаемые объекты, как это утверждает Платон, то тогда в активном интеллекте нет никакой необходимости. Таким образом, активный интеллект существует благодаря интеллекту возможностному. Далее, более благородное – отвлеченно и абстрактно, и познается оно тоже исключительно отвлеченно и абстрактно. Далее, объект. Объектом для активного интеллекта являются фантазмы телесные, воспринимаемые при определенных материальных условиях; объект же интеллекта возможностного – это чуждость, очищенная и полностью отделенная от такого рода материальных условий. Следовательно, и т. д. Кроме того, ремесленник, владеющий более высоким искусством, действует, полагаясь на ремесленника, владеющего более низким искусством. Так, например, кормчий, или корабельщик, принимает корабль полностью подготовленным для навигации, чтобы использовать его для своих целей; и именно таким этот корабль создается кораблестроителем, чтобы он соответствовал задачам своего использования для целей более высокого искусства. Таким же является и активный интеллект в отношении интеллекта возможностного. Следовательно, блаженство не заключается в активном интеллекте. Конец.

*Перевод с латинского М.Л. Хорькова*

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

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

*Аристотель*. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1976–1984.

Книга о причинах / Пер. М. Скворцова // Историко-философский ежегодник 1990. М.: Наука, 1991.

*Augustinus Hipponensis*. De Trinitate. XIV, 7, 9, 2 / Ed. W.J. Mountain, auxiliante Fr. Glorie (CCSL 50). Turnhout: Brepols, 1968.

*Avenebrol (Ibn Gebirol)*. Fons vitae. II, 9 / Ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino. Ex codd. Parisinis edidit primum Clemens Baeumker. Monasterii: Aschendorff, 1892–1895.

*Averroes*. Comment. in De anima. III, 1 // Averroes. Aristotelis Stagiritae libri omnes cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis. Vol. 6. Venetiis, 1552.

*Averroes*. Comment. in Metaph. II, 2 // Averroes. Aristotelis Stagiritae libri omnes cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis. Vol. 8. Venetiis, 1552.

*Bardenhewer O.* Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen: "Liber de causis". Freiburg i. Br.: Herdersche Verlagshandlung, 1882.

*Dietrich von Freiberg*. De visione beatifica. Prooem. 4 / Ed. B. Mojsisch // Dietrich von Freiberg. Opera omnia. T. 1: Schriften zur Intellekttheorie. Hamburg: Meiner, 1977.

*Dietrich von Freiberg*. De intellectu et intelligibili. I. 1. 1 // Dietrich von Freiberg. Opera omnia. T. 1: Schriften zur Intellekttheorie. Hamburg: Meiner, 1977.

*Godefridus de Fontibus*. Quodlibet. V, 8 // Godefridus de Fontibus. Les Quodlibet Cinq, Six et Sept / Ed. M. De Wulf, J. Hoffmans. Louvain: Institut supérieur de philosophie de l'Université de Louvain, 1914.

*Grabmann M.* Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom Nous poiētikos nach einer Zusammenstellung im Cod. B III 22 der Universitätsbibliothek Basel / Untersuchungen und Textausgabe von Martin. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1936 (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung, Jahrgang 1936, Heft 4). S. 85–102.

*Grabmann M.* Die Psychologie des Lehrens und Lernens nach dem hl. Thomas von Aquin // Die pädagogische Hochschule. 1931. № 3. S. 60–68.

*Henricus de Gandavo*. Quodlibet. VIII, 12 // Henricus de Gandavo. Quodlibeta. Parisiis, 1518.

*Henricus de Gandavo*. Quodlibet. XIII, 8 // Henricus de Gandavo. Opera omnia. T. 18 / Ed. J. Decorte. Leuven: Leuven University Press, 1985.

*Hervaeus Natalis*. Determinatio. III, 8 / Ed. J. Koch. Münster: Aschendorff, 1929.

*Iacobus de Viterbo*. Disputationes de quodlibet. I, 12.

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

*Thomas Aquinas*. Sentencia libri De Anima. III, 4 // Thomas Aquinas. Opera omnia / Ed. Leonina. T. 44, 1. Roma: Commissio Leonina; Paris: Vrin, 1984.

*Thomas Aquinas*. Compendium theologiae. I, 82 // Thomas Aquinas. Opera omnia. T. 42 / Ed. H.F. Dondaine. Romae: Editori di San Tommaso, 1979.

*Thomas Aquinas*. Quaestiones disputatae De anima, q. 12, 5 preterea // Thomas Aquinas. Opera omnia. T. 24, 1 / Ed. B.-C. Bazán. Romae: Commissio Leonina; Paris: CERF, 1996; *Franciscus de Marchia*. Reportatio A in II Sententiarum, n. 76 (ms N, f. 164rb) / Ed. Tiziana Suarez-Nani, William Duba. Leuven: Leuven University Press, 2010.

*Thomas Aquinas*. De unitate intellectus. II / Ed. Leonina. T. 43. Romae: Commissio Leonina, 1976.

*Thomas Aquinas*. De veritate, q. 11; Summa theologiae. I, q. 117, a. 1; Summa contra Gentiles. II, 75.

«Whether beatitude consists in the active intellect?»

A compendium of the teachings on the active intellect from the beginning of the 14th century (ms. UB Basel, cod. B III 22, ff. 182ra-183vb).

Translated from Latin by Mikhail Khorkov

This publication is the first edition of the complete Russian translation of the anonymous Latin scholastic compendium entitled «Whether beatitude consists in the active intellect?» («Utrum beatitudo consistat in intellectu agente?»); Basel, UB, ms B III 22, ff. 182ra-183vb). The compendium was composed in Basel in the early 14th century by unknown Dominican master. This text was written in a form of scholastic quaestio and contains an overview of the theories of the active intellect from Plato to Dietrich of Freiberg. The translation from Latin into Russian was 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. *Sochineniya: V 4 t.* [Works. In 4 vols.]. Moscow: Mysl' Publ., 1976–1984. (In Russian)

“Kniga o prichinakh” [“Liber de causis”], transl. by M. Skvortsov, Istorikofilosofskij ezhegodnik 1990. Moscow: Nauka Publ., 1991. (In Russian)

Augustinus Hipponensis. *De Trinitate*. XIV, 7, 9, 2, ed. W.J. Mountain, auxiliante Fr. Glorie (CCSL 50). Turnhout: Brepols, 1968.

Avencebrol (Ibn Gebirol). *Fons vitae*. II, 9, ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino. Ex codd. Parisinis edidit primum Clemens Baeumker. Monasterii: Aschendorff, 1892–1895.

Averroes. “Comment. in De anima. III, 1”, in: Averroes. *Aristotelis Stagiritae libri omnes cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*. Vol. 6. Venetiis, 1552.

Averroes. “Comment. in Metaph. II, 2”, in: Averroes. *Aristotelis Stagiritae libri omnes cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*. Vol. 8. Venetiis, 1552.

Bardenhewer, O. *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen: „Liber de causis“*. Freiburg i. Br.: Herdersche Verlagshandlung, 1882.

Freiberg, D. von. “De visione beatifica. Prooem. 4”, ed. B. Mojsisch, in: Freiberg, D. von., *Opera omnia. T. 1: Schriften zur Intellekttheorie*. Hamburg: Meiner, 1977.

Freiberg, D. von. “De intellectu et intelligibili. I. 1. 1”, in: Freiberg, D. von. *Opera omnia. T. 1: Schriften zur Intellekttheorie*. Hamburg: Meiner, 1977.

Fontibus, G. de. “Quodlibet. V, 8”, in: Fontibus, G. de. *Les Quodlibet Cinq, Six et Sept*, eds. M. De Wulf, J. Hoffmans. Louvain: Institut supérieur de philosophie de l'Université de Louvain, 1914.

Grabmann, M. *Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom Nous poiētikos nach einer Zusammenstellung im Cod. B III 22 der Universitätsbibliothek Basel*, untersuchungen und textausgabe von M. Grabmann. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1936, S. 85–102.

Grabmann, M. “Die Psychologie des Lehrens und Lernens nach dem hl. Thomas von Aquin”, *Die pädagogische Hochschule*, 1931. no 3, S. 60–68.

Henricus de Gandavo. “Quodlibet. VIII, 12”, in: Henricus de Gandavo. *Quodlibeta*. Parisiis, 1518.

Henricus de Gandavo. “Quodlibet. XIII, 8”, in: Henricus de Gandavo. *Opera omnia*. T. 18, ed. J. Decorte. Leuven: Leuven University Press, 1985.

Hervaeus Natalis. *Determinatio*. III, 8, ed. J. Koch. Münster: Aschendorff, 1929.

Marchia, Fr. de. *Reportatio A in II Sententiarum*, n. 76 (*ms N, f. 164rb*), eds. T. Suarez-Nani, W. Duba. Leuven: Leuven University Press, 2010.

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

Thomas Aquinas. “Sentencia libri De Anima. III, 4”, in: Thomas Aquinas, *Opera omnia*, ed. Leonina. T. 44, 1. Roma: Commissio Leonina; Paris: Vrin, 1984.

Thomas Aquinas. “Compendium theologiae. I, 82”, in: Thomas Aquinas, *Opera omnia*. T. 42, ed. H.F. Dondaine. Romae: Editori di San Tommaso, 1979.

Thomas Aquinas. “Quaestiones disputatae De anima, q. 12, 5 preterea”, in: Thomas Aquinas, *Opera omnia*. T. 24, 1, ed. B.-C. Bazán. Romae: Commissio Leonina; Paris: CERF, 1996.

Thomas Aquinas. *De unitate intellectus. II*, ed. Leonina. T. 43. Romae: Commissio Leonina, 1976.