Санкт-Петербургский государственный университет

Институт Философии

Кафедра истории философии

**КОНЦЕПЦИЯ ПОТЕНЦИАЛЬНОГО ИНТЕЛЛЕКТА В УЧЕНИИ ФОМЫ АКВИНСКОГО**

Выпускная квалификационная

работа соискателя на степень

бакалавра

**Кейка Сергея Александровича**

Научный руководитель:

д. ф. н., проф. **Душин О. Э.**

Санкт-Петербург

2019

**Оглавление**

[**Введение** 3](#_Toc4975114)

[**I.** **Учение об интеллекте у Фомы Аквинского** 7](#_Toc4975115)

[*1.* *Чувственное познание и его связь с интеллектуальным* 7](#_Toc4975116)

[*2.* *Человеческий интеллект* 11](#_Toc4975117)

[**II. Потенциальный интеллект у Аристотеля, Аверроэса и латинских аверроистов** 15](#_Toc4975118)

[*1. Аристотель* 15](#_Toc4975119)

[*2. Аверроэс* 21](#_Toc4975120)

[*3. Латинские аверроисты (Боэций Дакийский и Сигер Брабантский)* 24](#_Toc4975121)

[**III. Рецепция Фомой Аквинским позиций Аристотеля, Аверроэса и латинских аверроистов относительно потенциального интеллекта** 30](#_Toc4975122)

[*1. Аристотель* 30](#_Toc4975123)

[*2. Опровержение Аверроэса и аверроистов с помощью текстов Аристотеля* 33](#_Toc4975124)

[*3. Опровержение Аверроэса и аверроистов через обращение к другим перипатетикам* 40](#_Toc4975125)

[*4. Рациональное опровержение аверроистских доводов в пользу единства потенциального интеллекта* 41](#_Toc4975126)

[**Заключение** 46](#_Toc4975127)

[**Список литературы** 47](#_Toc4975128)

**Введение**

Если речь заходит о средневековой философии, то, как правило, зачастую вспоминают о дискуссии вокруг статуса универсалий, разнообразные принципы индивидуации у различных мыслителей, доказательства бытия Бога и так далее, но эпистемология Средневековья нередко остаётся на периферии. Конечно, этим не утверждается, что ни один историк философии не уделяет данному вопросу внимания, но лишь подчёркивается меньший акцент на этом аспекте средневековой философии в сравнении с другими. Впрочем, таковая ситуация далеко не нова и была распространена и две сотни лет назад. В качестве примера такого рассмотрения можно взять Г. В. Ф. Гегеля, который в своих «Лекциях по истории философии» пишет следующее о гносеологии Фомы Аквинского: «что касается теории познания, то он говорил, что материальные вещи состоят из формы и материи; душа имеет в себе субстанциальную форму камня»[[1]](#footnote-1). Представляется, что подобный анализ не является в достаточной мере адекватным и полным.

Для автора данной работы проанализировать столь важный аспект теории познания одного из выдающихся мыслителей Средневековья Фомы Аквинского, как потенциальный интеллект, представлялось предметом особого интереса. Актуальность же выбранной темы заключается, во-первых, в не столь широкой освещённости данной темы в сравнении с другими относительно учения Фомы Аквинского, а, во-вторых, в том, что, как представляется автору, концепция Аквината не утратила философской значимости и по сей день, и может представлять не только историко-философский интерес, но также и быть источником для развития современных исследований в рамках эпистемологии.

Для раскрытия обозначенной темы был избран следующий способ изложения. Прежде всего, нужно отметить, что взгляд Фомы на потенциальный интеллект в данной работе будет рассматриваться через его полемику с Аверроэсом и аверроистами, то есть в контексте схоластических дискуссий, которые велись по данному вопросу в XIII веке.

Необходимо сказать и о структуре данного исследования. В первой главе даётся общий обзор теории познания Фомы Аквинского с целью введения в проблематику этого исследования, поскольку многие моменты в эпистемологии Аквината являются взаимосвязанными, то было бы целесообразно дать краткий обзор его теории познания. Во второй главе рассматриваются важные в контексте этой работы концепции потенциального интеллекта различных мыслителей, а именно Аристотеля, Аверроэса и парижских аверроистов (Сигер Брабантский и Боэций Дакийский). В третьей главе исследуются, во-первых, отношения между трудами Аристотеля и взглядами Аквината, а, во-вторых, полемика Фомы Аквинского с Аверроэсом и аверроистами, в которой даётся анализ основных аргументов, выдвигаемых Аквинатом против теории общности возможностного интеллекта у людей и его отделённости в качестве субстанции, отличной от человеческой души.

Определив структуру данной работы, следует перейти к рассмотрению разработанности выбранной темы в мировой и отечественной литературе за последнее время. Представляется невозможным охватить все существующие труды, которые касаются потенциального интеллекта в учении Фомы Аквинского, во-первых, по причине их достаточно большого количества (даже при том, что данная тема не является самой популярной для историко-философских исследований средневековой философии), а, во-вторых, из-за того, что некоторые работы написаны на языках, которыми, к сожалению, не владеет автор данного исследования, что делает невозможным ознакомление с ними. Поэтому в представленном анализе нет претензии на абсолютную полноту обзора всей научной литературы, в нём будут содержаться лишь основные работы, не сказать о которых по причине их значимости было бы упущением.

Относительно концепции интеллекта у Аквината хотелось бы отметить следующие работы. Среди отечественных авторов следует выделить исследование К.В. Бандуровского «Бессмертие души в философии Фомы Аквинского», в которой он затрагивает не только концепцию самого Аквината, но и других мыслителей, касаясь в том числе полемики Фомы с аверроистами. Далее, важными исследованиями являются: «Воображение, созерцание и познание в Средние века» Мишеля Карнеса, «Аквинат об уме» Энтони Кенни, «Фома Аквинский о фантазии: концепция, коренящаяся в аристотелевой „О душе“, но выходящая за её пределы» Энтони Лисска.

Касательно обзора взглядов Аристотеля, Аверроэса и аверроистов на потенциальный интеллект нужно упомянуть, прежде всего, работу А.В. Аполлонова «Латинский аверроизм XIII века», в которой он даёт весьма ясную и подробную картину взглядов аверроистов, затрагивая при этом и их критиков, в том числе Фому Аквинского. Также немаловажным будет упомянуть труды «Аверроэс о познании и соединении» Альфреда Иври, «Философия интеллекта в длинном комментарии Аверроэса на трактат “О душе”» Джона Хендрикса, «Два интеллекта Аристотеля: скромное предложение» Виктора Кэстона.

По вопросу дискуссии Фомы Аквинского с аверроистами довольно значимыми из относительно недавних являются: «Аверроэс, Фома Аквинский и Гильом Римский о том, как познаёт конкретный человек» Брайна Конолли и, как мы уже отмечали, вышеназванные труды Бандуровского и Аполлонова.

Помимо вышеназванных относительно недавних работ, существует множество уже ставших классическими (труды Жильсона, Коплстона и прочих), значение которых нисколько не преуменьшается, но они не были упомянуты лишь по той причине, что здесь представлен список некоторых основных работ за последние 20-30 лет. С более полным списком можно ознакомиться в разделе использованной литературы.

Закончив обзор основной литературы, нужно определить задачи данного исследования. В этой работе автор стремиться дать, во-первых, экспликацию основных моментов учения о потенциальном интеллекте в работах Аристотеля, Аверроэса, аверроистов и Фомы Аквинского. Во-вторых, детально рассмотреть аргументацию Аквината против Аверроэса и аверроистов с целью продемонстрировать попытку апологии аристотелизма и проследить развитие концепции возможностного интеллекта у Фомы в процессе дискуссии с парижскими коллегами. Для достижения поставленных задач автор воспользуется методом текстологического анализа источников и их сопоставления. Обозначив метод и задачи работы, следует перейти к рассмотрению теории познания Аквината.

1. **Учение об интеллекте у Фомы Аквинского**

Прежде чем будет рассмотрено учение Аристотеля, Аверроэса и его латинских последователей, а также рецепция и критика данных концепций Аквинатом, необходимо, как уже было обозначено во введении к данной работе, рассмотреть теорию потенциального интеллекта, которой придерживался сам Фома Аквинский. Для того, чтобы это изложение было более-менее полным (насколько это возможно в рамках этой небольшой работы), то есть включающим контекст всей гносеологии Аквината, потребуется кратко изложить исток познавательной деятельности человека и, начиная с этого, тем самым постепенно подвести к тому, как потенциальный интеллект производит свою деятельность.

1. *Чувственное познание и его связь с интеллектуальным*

Эпистемологию Фомы Аквинского в некотором смысле можно охарактеризовать как *эмпирическую*, поскольку, согласно его теории, интеллектуальное познание человека находится в зависимости от чувственного опыта, без данных чувств человек ничего не способен познать. Это связано с тем, что человеческий интеллект находится на самой низшей ступени в иерархии интеллектов, как бы между познавательными способностями животных (ещё не обладающих интеллектом) и ангелов (которым как раз не требуется ничего чувственного для познания, так как у них оно является чисто интеллектуальным). Об этом показательно высказался Этьен Жильсон: «ум человека – самый слабый луч среди света умного познания. Его свет настолько слаб, что неспособен обнаружить ничто интеллигибельное. Будучи предоставлен самому себе или помещён перед чистым интеллигибельным, легко воспринимаемым ангелами, он остаётся пуст или не может ничего различить»[[2]](#footnote-2). Именно поэтому рассматривать концепцию интеллекта Аквината вне контекста чувственного познания представляется невозможным. Нет необходимости останавливаться на данном моменте, затрагивая все подробности, но, тем не менее, нужно осветить основные положения данного раздела эпистемологии Фомы Аквинского.

Первое, что следует отметить относительно взглядов Аквината на природу познания, это то, что даже чувственное является нематериальным по своей сути, хотя во многом напрямую связано с материальным и опирается на него, в отличие от интеллектуального (которое связано с ним опосредовано, о чём будет сказано далее). В чём же заключается эта связь? В рамках внешних чувств (ощущений) это можно рассмотреть двояко, а именно относительно изменений в самом воспринимающем и вообще материальных изменений, сопровождающих восприятие. При рассмотрении ощущений более конкретным образом это становится яснее. Так, среди пяти типов ощущений - осязание, вкус, запах, слух и зрение - первое вызывает материальные изменения в самом воспринимающем, второе, третье и четвёртое сопровождаются материальными изменениями, а пятое не связано ни с какими материальными изменениями вообще. Поэтому оно ближе всего к интеллекту, хотя и остаётся на чувственном уровне, так как связано с единичным, а не с всеобщим, и имеет свой телесный орган.

Помимо внешних чувственных способностей, Аквинат выделяет также внутренние. Они связаны с теми материальными образами, которые являются актами определённых телесных органов. Первый из них - это общее чувство (sensus communis): «способность, которая выполняет роль как бы некоторой централи, собирающей воедино ощущения, полученные отдельным высшими органами чувств»[[3]](#footnote-3). Следующая есть пассивная память, также называемая воображением или фантазией (imaginatio sive phantasia). Благодаря ей то, что было воспринято в ощущении, не исчезает сразу же по восприятии, но сохраняется.

Для различения полезных и вредных чувственных предметов, которые воспринимаются посредством ощущения, необходима ещё одна способность души. В отличие от двух вышеперечисленных, третья различается у людей (частный рассудок, когнитивная способность, пассивный интеллект) и животных (оценивающая способность). Необходимо заметить, что нужно отличать *пассивный интеллект* (intellectus passivus) от *интеллекта возможностного*, или *потенциального* (intellectus possibilis sive potentialis). Как правильно заметил Этьен Жильсон, название «интеллект» к данной способности применяется весьма условно. Без сомнения, она является наиболее близкой к собственно интеллектуальным способностям, но сама таковой являться не может, поскольку оперирует ещё частным, в то время как сущностным отличием интеллекта является обращение с общим.

Последней внутренней чувственной способностью является память. Она позволяет воспроизводить те образы, которые были восприняты ощущением и сохранены воображением. Помимо памяти, человек обладает также воспоминанием (reminiscentia), «являющимся как бы силлогистическим исследованием памяти о прошлом сообразно индивидуальным интенциям»[[4]](#footnote-4).

Теперь, когда дан краткий обзор чувственному познанию, следует указать на связь его с интеллектуальным. Согласно Аквинату, можно выделить три уровня познавательных сил, при этом нужно помнить, что «познаваемый объект пропорционален познавательной силе»[[5]](#footnote-5). Первый относится к чувству как к акту телесного органа. Здесь человек познаёт форму определённого объекта, но лишь в том отношении, в котором она связана с данной материей как принципом индивидуации конкретной вещи. Поэтому Аквинат считает, что чувство имеет дело всегда только лишь с единичным и никогда в подлинном смысле со всеобщим.

Второй относится к человеческому интеллекту (intellectus humanus). Он не является актом какого-либо органа, но способностью человеческой души, которая есть форма тела. Подобно чувству, он познаёт форму, существующую индивидуально в материи. Отличие здесь заключается в том, что познание это происходит не в отношении самой материи, то есть познаётся не частная вещь, но нечто общее. При этом, так как форма, познаваемая интеллектом человека, всё же существует индивидуально в материи, такое познание не является полностью независимой от материи, оно требует абстрагирования формы от данной материи, а именно от фантазмов (phantasmata), то есть тех ощущений, что были сохранены человеческой способностью воображения.

Третий относится к ангельским познавательным силам. В отличие от чувственного познания, ангельское, а именно ангельский интеллект, не является актом какого-либо органа. Более того, его значительным образом отличает от человеческого тот момент, что оно совершенно не зависит от материи. Это значит, что даже тогда, когда ангельский интеллект познаёт нечто материальное, он делает это не снизу вверх, то есть посредством чувств и дальнейшей абстракции, а сверху вниз, то есть усматривая единичное во всеобщем, которое является нематериальным, «ибо тот, вследствие близости к первому интеллекту, который есть чистый акт, всегда находится по природе в акте относительно всех познаваемых им интеллигибельных вещей»[[6]](#footnote-6).

Как можно заметить, теория познания Фомы Аквинского весьма далека от радикального интеллектуализма, скорее, ей следует дать характеристику *умеренно эмпирической*. Действительно, согласно Аквинату, чувственное познание является фундаментом для интеллектуального, так как оно предоставляет необходимый для интеллекта материал, из которого тот, в свою очередь, абстрагирует форму вещи. Как пишет Фома, «… человеческий разум, низший в порядке разумов и наиболее удаленный от совершенства божественного разума, находится в потенции по отношению к умопостигаемому, и изначально является чистой дощечкой для письма, на которой ничего не написано»[[7]](#footnote-7). Теперь, дав краткий обзор чувственному познанию и определённой зависимости от него интеллектуального, следует перейти к рассмотрению самого человеческого интеллекта.

1. *Человеческий интеллект*

Фома Аквинский, рассматривая интеллект человека, различает две способности, которыми он обладает. Ими являются *активный* (intellectus agens) и *потенциальный* (intellectus potentialis) *интеллект*. Эта дистинкция является весьма важной, особенно в контексте схоластических дискуссий XIII века. Но прежде нужно рассмотреть концепцию интеллекта самого Аквината.

Представляется более разумным начать с описания природы потенциального интеллекта. Для этого лучше всего обратиться к тексту «Суммы теологии». В нём Фома говорит, что «надлежит сказать, что [термин] “претерпевание” имеет три значения»[[8]](#footnote-8). Следует кратко остановиться на каждом из них. В первом случае слово «претерпевание» имеет самое прямое значение, оно будет иметь смысл того, что нечто лишается чего-то, ему природно свойственного, или же, как замечает Аквинат, чего-то, присущего ему согласно собственному устремлению. Во втором смысле разумеется всякое отделение чего-либо от объекта. В третьем же имеется в виду обретение объектом чего-либо, к чему данный объект был в возможности, то есть в этом смысле претерпевающим будет всё, что переходит из потенции в акт. Как можно видеть, человеческий интеллект пребывает в потенции к умопостигаемым формам вещей, но нужно ещё определить, каким образом эти формы постигаются, то есть как они извлекаются и чем воспринимаются. За последнее как раз отвечает возможностный интеллект. Следует заметить, что разделение интеллекта на активный и потенциальный является легитимным только относительно тварного сущего, относительно Бога Аквинат такого деления не производит, о чём пишет кардинал Каэтан в своём комментарии к «Сумме теологии»: «Познавать есть деятельность относительно сущего как всеобщего: следовательно, интеллект как акт расположен ко всеобщему сущему как акт всего сущего: следовательно, только божественный интеллект, согласно тому, что он есть, находится в чистом акте: следовательно, остальные находятся в потенции»[[9]](#footnote-9). Тем самым не отрицается наличие активного интеллекта, но лишь подчёркивается определённая потенциальность тварных интеллектов.

Благодаря данной способности человек может воспринимать интеллигибельные формы, которые присущи индивидуально вещам. Фома Аквинский пишет об этом следующее: «фантасмы относятся к разуму так же, как цвета – к зрению. Следовательно, как познавательные формы цветов пребывают в зрении, так и познавательные формы фантасмов – в возможностном разуме»[[10]](#footnote-10). Здесь имеется следующая аналогия. Как уже было сказано выше, ощущение имеют, хотя и чувственную, но умопостигаемую природу, то есть они воспринимают форму объекта в связи с индивидуализирующей этот объект материей. Поэтому в зрении пребывают познавательные формы цветов. В возможностном разуме имеется схожее положение. В человеческой душе наличествуют фантасмы, но они всё ещё относятся к партикулярному, интеллект же всегда имеет дело с общим. Поэтому и говорится, что не фантасмы являются присущими возможностному интеллекту, но их *познавательные формы*, то есть то общее, относящееся к форме не в отношении индивидуализирующей материи, но к форме как чему-то общему.

Когда речь идёт о потенциальном интеллекте в контексте философии Фомы Аквинского, невозможно обойти стороной понятие образа (species). Верно, что человеческий интеллект познаёт форму вещи, но для него она представлена как образ, то есть как познаваемая интеллектом. Необходимо остановится на этом поподробнее. Согласно святому Фоме, существует два условия познания, из которых один относится к познаваемой вещи, а другой к познающему. С одной стороны, для того, чтобы быть познанной, вещь должна в некотором смысле обладать способностью становиться интеллектом. То есть она должна обладать некоторой долей интеллигибельностью (в противном случае она была бы совершенно непроницаемой для ума). Выражается же эта интеллигибельность в обладании нематериальной формой. Это представляется весьма последовательным выводом из общей концепции познания Фомы Аквинского. Действительно, если интеллект познаёт вещи путём абстрагирования, то мы с необходимостью должны полагать нечто нематериальное в вещи, отличное от материи. Невозможно абстрагировать материю от неё самой, как невозможно абстрагировать нечто, от неё отличное, чему не была бы присуща определенная интеллигибельность (тогда получается противоречие: материальное, отличное от материи).

C другой стороны, интеллект должен обладать способностью становиться в некотором смысле другой вещью. Это обосновывается тем, что потенциальный интеллект воспринимает формы других вещей[[11]](#footnote-11). Как раз в этом моменте и возникает проблема, так как интеллекту не только необходимо стать другой вещью, но и остаться при этом самим собой. Разрешается она Аквинатом посредством понятия образа: «для того же, чтобы мышление актуализировалось, в нашем уме должен быть вид этой вещи»[[12]](#footnote-12). Что же представляет собой данный образ? Можно подумать, что он является чем-то самостоятельным и отличным от вещи, тем, что лишь к вещи относится, но таковой не является. Тогда можно было бы сказать, что интеллектом познаются не вещи, но образы вещей. Фома Аквинский опровергает данный взгляд, прибегая к следующим аргументам. Во-первых, если признавать такую позицию верной, то тогда окажется, что все науки говорят лишь об образах, существующих в человеческом интеллекте, но не о самих вещах. То есть они были бы сведены к частным мнениям и не содержали бы объективного знания, что для святого Фомы неприемлемо. Во-вторых, противоречащие друг другу позиции можно будет признать истинными, поскольку знание будет лишь знанием собственного претерпевания, выраженного в случае с интеллектом в восприятии образа. Позицию же самого Аквината весьма точно выразил Этьен Жильсон в своей работе «Томизм»: «Образ есть сам предмет, существующий как образ, то есть в аспекте его действия на субъект… образ (species) есть не то, что мысль познаёт о вещи, но *то, посредством чего* она её познаёт»[[13]](#footnote-13). Как можно заметить, ключевым моментом является здесь то, что образ не является чем-то отличным от предмета, это тот же предмет, но существующий в качестве познаваемого интеллектом. Остаётся вопрос о том, каким же образом извлекаются эти познавательные формы. Для ответа на него необходимо рассмотреть действующий интеллект.

Фома Аквинский следующим образом обосновывает необходимость наличия у человека действующего интеллекта. Так как формы природных вещей не существуют без материи, то, так как они в ней существуют, они не являются актуально умопостигаемыми. Как пишет Этьен Жильсон, «формы, данные в материи, сами по себе не являются умопостигаемыми, ибо умопостигаемость сообщается именно нематериальностью»[[14]](#footnote-14). Из этого следует, что требуется некоторая способность, которая бы могла переводить в актуальное состояние данные формы. Но невозможно, чтобы способность, которая сама находится в потенции (а именно таков потенциальный интеллект), переводила бы некоторую познавательную форму из потенции в акт, то есть данная способность сама должна быть активной.

Немаловажным вопросом, касающимся активного интеллекта, является вопрос об отношении его к душе. Фома Аквинский говорит о том, что с необходимостью нужно полагать наличие интеллекта, который бы сообщал способность мыслить человеческой душе. Это связано с тем, что «тому, что причастно другому и является движимым и несовершенным, всегда должно предшествовать нечто, что является таковым по сущности, неподвижным и совершенным»[[15]](#footnote-15). Человеческая душа не является полностью мыслящей, она лишь причастна к интеллектуальной способности, помимо таковой в ней наличествуют и другие. Несовершенство души также видится в дискурсивности познания, партикулярности мышления и наличии потенциальности в познавательной деятельности. Что же есть это высшее? Можно в качестве такового полагать действующий интеллект, который бы не находился в человеческой душе как способность. Но сделать его совершенно внешним душе не представляется возможным, согласно Аквинату. Ведь даже если сделать данный интеллект внешним человеку, всё равно приходится признать наличие в человеческой душе силы, которая была бы ему причастна (получается различение всеобщей действующей причины и собственной силы). Потому и нужно признавать наличие активного интеллекта как способности души человека. При этом существует всеобщая действующая причина, которая и сообщает душе мыслительную способность. Этой причиной (тем самым высшим интеллектом), согласно Фоме Аквинскому, является Бог, Творец души.

**II. Потенциальный интеллект у Аристотеля, Аверроэса и латинских аверроистов**

Рассмотрев в общих чертах позицию относительно познания и, в частности, потенциального интеллекта у Фомы Аквинского, следует перейти к анализу учений Аристотеля, Аверроэса и латинских аверроистов. Как было указано во введении, в данной работе будут сопоставляться концепции Аквината и обозначенных авторов, но для этого сперва следует рассмотреть их самих, чтобы затем сопоставить их и рассмотреть рецепцию их концепций у Фомы.

*1. Аристотель*

Великий греческий философ оказал огромное влияние как на Аквината, так и на Аверроэса и аверроистов. Можно сказать, что их концепции относительно потенциального интеллекта во многом имеют свое основание именно в трудах Аристотеля, поэтому следует подробно остановиться на данном мыслителе и в особенности на III книге его трактата «О душе».

В рамках данного трактата Аристотель производит исследование относительно души вообще, которое следует рассмотреть для полноты контекста, а затем подробнее остановиться на его взглядах на интеллект. Прежде всего, нужно отметить, что Стагирит отличает живое, то есть обладающее душой, от неживого согласно следующему принципу: то, что имеет начало движения в самом себе является живым, например, животное, человек, растение. То же, что имеет начало в ином, живым не является, например, камень может двигаться лишь под воздействием внешних сил, сам же он к движению не способен. Он говорит, что тело не может являться душой, «так как тело не есть жизнь, но то, что жизнь имеет»[[16]](#footnote-16). Тело есть материя, душа же в концепции Философа есть форма тела, при этом «душа является… реализацией тела и неотделима от него»[[17]](#footnote-17). Затем Стагирит излагает довольно известную концепцию трёх типов души, которую впоследствии перенимают представители средневековой схоластической философии, в частности, Фома Аквинский.

Первым является растительная душа. Она имеет способности питания и размножения, таковой обладают все растения. Далее, на более высокой ступени располагается животная душа, которая способна к ощущению, желанию и движению в пространстве. Ею обладают животные. Наивысшей же является разумная душа, душа человека, которая способна к размышлению, то есть в ней наличествует разум. Важным в данной схеме является то, что более высокая ступень в этой иерархии обладает всеми способностями предыдущей, поэтому, например, в человеке следует полагать не три отдельных души, но только лишь одну.

Теперь подобает остановиться на третьем типе души. Аристотель пишет, что «существо, не имеющее ощущений, ничему не научится и ничего не поймет. Когда созерцают умом, необходимо, чтобы в то же время созерцали в представлениях: ведь представления - это как бы предметы ощущения, только без материи»[[18]](#footnote-18), утверждая зависимость нашего интеллектуального познания от чувственных восприятий, было бы более корректно начать изложение именно с чувственного познания, постепенно восходя к интеллектуальному.

Помимо пяти внешних чувств (зрение, слух, обоняние, вкус и осязание) Стагирит выделяет «общее чувство» для восприятия общих свойств предметов. Аристотель говорит, что «каждый орган чувства воспринимает свой предмет без материи»[[19]](#footnote-19). Этим, согласно его подходу, объясняется наша способность представлять предметы, воспринятые нами, но без их непосредственной данности чувству. Также он выделяет способности памяти и фантазии, упомянуть их стоит лишь для полноты обзора, но их подробное изложение выходит за рамки обозначенной темы.

Итак, выше была обозначена обусловленность интеллектуального познания чувственным. Как же совершается этот переход от чувственности к интеллекту? На этом вопросе открывается раздел философии Аристотеля, который является довольно тёмным и неоднозначным, что заметно по его полярным интерпретациям. Для начала необходимо изложить основы, а затем перейти к раскрытию неоднозначности концепции интеллекта у Аристотеля, что особенно важно в рамках спора между аверроистами и Фомой Аквинским, так как они, излагая свои взгляды, апеллировали к Стагириту, интерпретируя его различными способами.

Философ говорит о том, что интеллект (νοῦς, ум) есть способность, которая в некотором смысле «становится всем»[[20]](#footnote-20), то есть он воспринимает формы вещей, свободные от материи, посредством обращения к тому, как они даны в чувственности. Интеллект потому, согласно Аристотелю, и есть претерпевающий, мышление вообще есть претерпевание. Это следует понимать в том смысле, что в возможности интеллект является тем, что он мыслит, то есть, как уже сказано, становится тем, что он мыслит, самим предметом посредством его формы. Актуально же он является таковым, лишь когда он мыслит предмет. Аристотель объясняет это, прибегая к знаменитой метафоре, которую можно обнаружить уже у Платона (хотя и в несколько ином ключе): «здесь должно быть так, как на дощечке для письма, на которой в действительности еще ничего не написано; таков же и ум»[[21]](#footnote-21).

Далее, следует перейти к неоднозначности некоторых моментов теории Аристотеля. Представляется, что крайняя неоднородность трактовок концепции Философа вызвана во многом не самыми простыми для интерпретации местами в его текстах. Это замечает, в частности, Фредерик Коплстон, когда он, излагая взгляды Стагирита на познание, пишет: «Каково в точности было учение Аристотеля относительно активного интеллекта? Точное учение Аристотеля изложить нельзя: это вопрос интерпретации, и различные интерпретации отстаивались как в древности, так и в современности»[[22]](#footnote-22). Можно сказать, что одними из основных линий экзегезы аристотелевских текстов являются следующие: во-первых, томистская традиция, во-вторых, взгляды Александра Афродисийского и сходных с ним интерпретаторов, в-третьих, традиция, берущая своё начало в комментариях Аверроэса[[23]](#footnote-23). Подобает кратко рассмотреть все три вышеперечисленные позиции, но прежде необходимо эксплицировать предмет затруднений в рамках интерпретаций текстов Философа.

Проблема состоит в том, что некоторые фрагменты об интеллекте из Аристотеля не вполне прозрачны для понимания, в особенности же таковые из третьей книги трактата «О душе». В ней он как будто говорит о двух интеллектах, но при этом может сложиться впечатление, что оба они относятся к человеческой душе. Так, Стагирит пишет: «Только существуя отдельно, он [ум] есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно. У нас нет воспоминаний, так как этот ум ничему не подвержен; ум же, подверженный воздействиям, преходящ и без деятельного ума ничего не может мыслить».[[24]](#footnote-24) Также интересный фрагмент можно найти в трактате «О возникновении животных», в котором Аристотель говорит следующее: «остаётся только разуму входить извне и ему одному быть божественным, ибо его деятельность не имеет ничего общего с телесной деятельностью»[[25]](#footnote-25). Можно привести и другие фрагменты, но представляется, что для данного анализа этих текстов будет вполне достаточно. Если исходить из приведённых выше цитат (в том варианте перевода, в котором они даны), то вполне разумно будет заключить, что как томистская интерпретация, так и истолкование в духе Аверроэса возможны (о третьей мы скажем отдельно). Теперь следует перейти к рассмотрению названных способов интерпретации.

Традиция, к которой принадлежит Фома Аквинский, рассматривает концепцию, изложенную Аристотелем, как говорящую не о двух различных интеллектах, один из которых - человеческий, а другой - внеположенный, но, скорее, о двух разных способностях одной человеческой души, причём особенно важно заметить, что не просто души человека вообще, но и каждого индивида. То есть, говоря об интеллекте в рамках такого понимания, нужно говорить об индивидуализации активного и потенциального интеллекта. Можно отметить, что в свете данной интерпретации в отличие от прочих, названных нами, аристотелевская теория познания выступает в наиболее полном виде, так как в таком случае она содержит объяснение перехода от чувственного познания к интеллектуальному. Цитаты, приведённые выше, можно истолковать, пользуясь данной трактовкой, следующим образом. Активный интеллект есть часть человеческой души, способность, позволяющая абстрагировать нематериальные формы предметов от материи. Назван он божественным, так как наиболее близок Богу из всего, чем обладает человек.

Следующий способ понимания полагает активный интеллект Аристотеля в качестве божественного и не относящегося к способностям человеческой души. Как уже было сказано выше, данный взгляд не является чем-то новым, его можно обнаружить уже в работах Александра Афродисийского, но и в наши дни можно найти приверженцев этой интерпретации, например, она представлена в статье Виктора Кэстона «Два интеллекта Аристотеля: скромное предложение». Данный способ истолкования трактует второй интеллект, о котором говорит Аристотель и который принято называть активным, как не просто отделённый от человека, но как принадлежащий Богу, о котором Стагирит говорит в метафизике. Как пишет Кэстон, «второй интеллект совершенно не относится к человеческой психологии, но, скорее, к теологии».[[26]](#footnote-26) Высказывания Аристотеля, упомянутые в данной работе, понимаются совершенно иначе. Так, В. Кэстон, обращаясь к греческому оригиналу, замечает, что перевод на английский (нужно заметить, что он схож в этом с русским) не вполне корректно передаёт смысл слов Стагирита. В оригинале та часть цитаты, что говорит о памяти, звучит следующим образом: «ού μνημονεύομεν δὲ, ὅτι τοῦτο μὲν ὰπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός».[[27]](#footnote-27) Кэстон выступает за следующий вариант перевода данной фразы, говоря, что запятую перед «ὅτι» можно игнорировать, так как она принадлежит издателю: «мы не припоминаем, что в то время, как этот [интеллект] не может подвергаться воздействию, интеллект, который подвергается воздействию, преходящ».[[28]](#footnote-28) В данном случае «мы не припоминаем», согласно Кэстону, есть расхожая фраза для подведения к окончательному решению вопроса. Вторая же цитата говорит об интеллекте, приходящем извне со стороны отца того или иного человека, а божественен он как подобный интеллекту Бога.

Как можно видеть, существует несколько традиций интерпретации Аристотеля, причём относительно последователей Стагирита то или иное понимание Философа ведёт к определённому философскому взгляду и зачастую именно обоснование правильности трактовки текстов Аристотеля являлось одним из ключевых аргументов в пользу той или другой концепции. Нужно заметить, что в рамках данной работы автор не ставит своей целью дать окончательный ответ относительно правильной интерпретации концепции интеллекта у Аристотеля, поэтому данные трактовки представлены как равные по своему историко-философскому значению, их необходимость обусловлена тем, что они будут играть важную роль в изложении как концепций Аверроэса и аверроистов, так и рецепции их Фомой Аквинским.

*2. Аверроэс*

Следующим мыслителем, которого необходимо рассмотреть в рамках данной главы, является Аверроэс (Ибн Рушд). Если относительно Аристотеля можно сказать, что на нём основывались все философы, о которых говорится в данной работе, то насчёт Аверроэса можно заметить, что он является важной фигурой для латинской схоластики как один из главных комментаторов Стагирита (недаром его зачастую называли просто «Комментатор»). В особенности же его влияние характерно для Парижских аверроистов - Сигера Брабантского и Боэция Дакийского, о которых подробнее будет сказано в третьем параграфе данной главы.

В рамках данного параграфа нет необходимости анализировать теорию познания Аверроэса в полном объеме, начиная с чувственных восприятий, поскольку она принципиально не отличается от таковой у Аристотеля, тем более, что основной целью этого параграфа является раскрытие именно понимания интеллекта у «Комментатора».[[29]](#footnote-29) Оно состоит в следующем. По мысли Аверроэса, который во всём стремился быть ортодоксальным перипатетиком и почитал Стагирита как вершину человеческой мысли, уже в работах Аристотеля можно найти представление об активном интеллекте в качестве отделённой субстанции[[30]](#footnote-30).

Как уже было замечено, данный взгляд нельзя назвать безосновательным, некоторые моменты в трудах Философа действительно допускают подобную трактовку. Но в отличие от линии толкования, которая отождествляла второй интеллект, о котором говорит Аристотель в трактате «О душе» с Богом из «Метафизики», Аверроэс полагает, что активный интеллект у Стагирита отличен как от человеческого, так и от божественного. Чем же он тогда является? Как замечает Этьен Жильсон в своей работе «Философия в Средние века», «от Бога исходят двигатель сферы неподвижных звезд и двигатель сферы Сатурна; от двигателя сферы Сатурна исходят душа этой планеты, двигатель сферы Юпитера, а также четыре других двигателя, сообщающих разнообразные движения, - и так вплоть до сферы Луны, собственный двигатель которой порождает действующий интеллект - единственную причину познания для всего человеческого рода».[[31]](#footnote-31) Соответственно, активный интеллект в понимании арабского мыслителя, хотя и является отделённой субстанцией, отличной от Бога и человека, не уравнивается с Богом, но включается в мировую иерархию, будучи двигателем сферы Луны (низшая по отношению к прочим), который в качестве своей причины опосредованно имеет Бога.

В отличие от Авиценны, другого арабского мыслителя, который также полагал активный интеллект в качестве отделённой субстанции, Ибн Рушд не считал также и потенциальный интеллект индивидуализируемым. Таковым, то есть отдельным у каждого человека, является в его концепции лишь пассивный интеллект (intellectus passivus). Он же понимается как простая восприимчивость, расположенность к интеллектуальному познанию, то есть возможность вообще иметь таковое, поэтому, например, у животных таковой интеллект не наличествует. Значит ли это, что Аверроэс полагал возможностный интеллект в качестве отделённой субстанции, отличной также от активного интеллекта? Это было бы ошибочным пониманием его учения, в действительности Ибн Рушд не добавляет ещё одну субстанцию, но понимает потенциальный интеллект в соотношении человеческого, то есть пассивного, и отделённого, то есть активного. Из соединения активного интеллекта и расположенности отдельного человека к восприятию интеллигибельного, то есть пассивного интеллекта, и получается возможностный интеллект, называемый также материальным (intellectus materialis).[[32]](#footnote-32) Из вышеизложенной концепции у «Комментатора» возникает представление о посмертном бытии человека, не соотносящееся с ортодоксальным исламским учением. Данный взгляд хорошо изложил Фридрих Ибервег в своей книге «Основы истории философии»: «активный интеллект действует на потенциальный сначала так, что он поднимает его до актуального интеллекта, но в скором времени, воздействуя на него, он его поглощает, и вследствие этого после смерти наш νοῦς хотя и существует, но не как индивидуальная субстанция, а как момент общего интеллекта человеческого рода».[[33]](#footnote-33)

Впоследствии данный взгляд нашёл на латинском Западе как сторонников в лице парижских аверроистов, так и ярых критиков в лице св. Фомы Аквинского, что было связано как с философской позицией Аквината, так и с несовместимостью учения Аверроэса с католической догматикой. Теперь же следует рассмотреть, как Латинские аверроисты восприняли данный взгляд на потенциальный интеллект, уделив также внимание тому, как они пытались совместить его с учением Католической Церкви, членами которой они являлись.

*3. Латинские аверроисты (Боэций Дакийский и Сигер Брабантский)*

Последними персоналиями, которые должны быть рассмотрены в рамках данной главы, являются Латинские аверроисты Боэций Дакийский и Сигер Брабантский. Так как в работах первого не содержится сколь бы то ни было подробного исследования относительно вопроса потенциального интеллекта, будет целесообразно сконцентрироваться на Сигере Брабантском, лишь немного упоминая Боэция.

Перед тем, как приступить к разбору учения аверроистов о потенциальном интеллекте, необходимо сначала обосновать адекватность применения термина «аверроисты» к вышеобозначенным персоналиям. В этом вопросе автор данной работы солидарен с А.В. Аполлоновым, который подробно изложил свою позицию в работе «Латинский аверроизм XIII века». Во-первых, необходимо отметить, что существует немало исследователей (например, ван Стеенберген, Фредерик Коплстон и прочие), которые считают, что термин «Латинские аверроисты» не является подобающим для парижских мыслителей Боэция и Сигера, так как, по их мнению, в работах последних нет ничего, что бы указывало на их особенную приверженность именно Аверроэсу. Они были в некотором смысле радикальными аристотеликами (в чём их взгляд можно противопоставить более умеренному пониманию Фомы Аквинского), что объединяет их с Аверроэсом, но из чего не следует аверроизм. Однако именно то понимание мысли Аристотеля, что характерно для Сигера и Боэция, во многих моментах сходится с интерпретацией Стагирита Аверроэсом (вопросы о вечности мира, о единстве интеллекта и др.). Как отмечает А.В. Аполлонов, подводя итог своему исследованию относительно данного вопроса[[34]](#footnote-34), «крайний и весьма специфический рационализм и гетеродоксальность суть отличительные признаки творчества "группы Сигера". Однако, как показывает вышеприведенный анализ, эти отличительные признаки обусловлены влиянием философского учения Аверроэса… Следовательно, у нас нет оснований не считать Сигера и Боэция "Аверроистами" - по крайней мере, в этом узком смысле».[[35]](#footnote-35) После краткого обоснования терминологии следует приступить к изложению учения данной группы. В данном случае в работах Сигера, как правило, не встречается эксплицитного разделения интеллекта на пассивный и активный посредством именно таких терминов. Чаще всего он говорит об интеллекте, употребляя термин «интеллектуальная душа» (anima intellectiva). Представляется, что относительно потенциального интеллекта его позиция совпадает с таковой у Аверроэса, то есть он, считая его отделённым, не считает его отдельным также от активного, то есть второй субстанцией-интеллектом.

Сигер Брабантский в своих работах «De anima intellectiva» и «Quaestiones in tertium de anima» выдвигает теорию, согласно которой интеллект является единым для всех людей и не мультиплицируется относительно каждого индивида. Он полагает, что интеллект не может включать в себя растительное и чувственное начала, то есть одна душа не может включать в себя наряду с растительной и чувственной частями, также и интеллектуальную. Поэтому он считает, что интеллектуальное познание укоренено не в простой человеческой душе, которая бы включала в себя интеллект, но в душе, составленной из собственно человеческой и внешней. Сигер утверждает, что интеллектуальная душа, отделённая от конкретного человеческого индивида, является вечной, как и тварный мир: «в данном вопросе Сигер проводит аналогию между вечным существованием мира и вечным существованием разума как между непосредственными следствиями Первой Причины, т.е. Бога».[[36]](#footnote-36) При этом Брабантец не делает интеллект равным в вечности Богу, поскольку тот является таковым лишь по божественной воле.

Относительно проблемы единства интеллекта парижский мыслитель высказывает следующее. Он полагает, что, так как интеллект является нематериальной формой, причём одной в виде, то он не может быть множественным по числу. Ссылаясь на «Комментатора», он утверждает, что в случае, если принимается множественность интеллекта, то должно также приниматься, что он есть сила в теле, что, очевидно, ложно. В своей работе «De anima intellectiva» Брабантец также выстраивает следующую аргументацию. Во-первых, он утверждает, что, так как бытие интеллекта отделено от материи, то он не может мультиплицироваться посредством множественности материи, то есть через множественность человеческих тел. Во-вторых, согласно Сигеру, никакая природа, отделённая от материи по бытию, не может иметь множественные по числу отдельные различия, то есть множиться по числу при единстве вида. В-третьих, ссылаясь на Аристотеля, он говорит, что интеллекту не присущи количественность и пространственная непрерывность, потому он не может быть множественен, так как у него отсутствует причина множественности. Также, обращаясь к Стагириту, он пишет: «поскольку, если интеллект является ничему не подверженным, не имеющим ничего общего ни с чем, отделённым от тела, потенцией без материи, как говорит Философ, представляется, что тот же Философ не считает его одним по виду и множественным по числу, но только одним по числу (Quod si intellectus est impassibilis, nulli habens aliquid commune, separatus a corpore, potencia sine materia, ut dicit Philosophus; non videtur idem Philosophus opinari ipsum esse unum specie et numero plura, sed unum numero tantum)».[[37]](#footnote-37) Далее, он выдвигает следующее доказательство, в очередной раз отталкиваясь от учения Аристотеля. Согласно парижскому мыслителю, если полагается индивидуация интеллекта согласно количеству людей, то тогда нужно полагать также бесконечность отдельных интеллектов, так как, согласно Аристотелю, люди всегда существовали. Как подытоживает рассуждения Сигера Аполлонов, «разум, будучи нематериальным, по своей природе не может умножаться по числу».[[38]](#footnote-38)

Можно заметить, что аргументация Брабантца весьма сильно зависит от мысли «Философа», но при обращении к авторитету «Философа» он не просто оглашает общие места в истолковании его философии, но предлагает свою собственную интерпретацию, которая разделялась далеко не всеми его современниками. Это особенно важно в контексте возражений Фомы Аквинского против аверроистов, о которых пойдёт речь в третьей главе данной работы.

Каким же образом, согласно Сигеру, мыслит отдельный человек, если интеллект является общим для всех? Он считает, что интеллект соединяется с отдельным человеком благодаря наличию в нём чувственно воспринимаемых форм (intentiones imaginatae). Это значит, что благодаря наличию в индивиде этих форм, которые в возможности могут быть помыслены интеллектом, он присоединяется к нему. На этом, по мнению парижского мыслителя, и основывается различие в знании между людьми: поскольку различаются чувственно воспринимаемые формы среди людей, различается и объём знаний у них (это значит, что всякое знание имеет в качестве своего начала чувственность, не существует никаких врождённых идей). Как пишет Аполлонов, «Сигер вполне однозначно утверждает, что разум - один по числу, а множественен он лишь постольку, поскольку соединяется с *intentiones imaginatae* отдельных людей».[[39]](#footnote-39)

Как нетрудно заметить, изложенное выше учение Сигера Брабантского относительности общности интеллекта у всех людей несовместимо с учением Католической Церкви, к которой он принадлежал. Значит ли это, что парижский мыслитель открыто выступал против учения Церкви, отрицая её догматы? Напротив, несмотря на гетеродоксальность его философии, он формально не отказывался от положений католического вероучения. Это стало возможно благодаря выдвижению так называемой теории «двух истин», которая достаточно эксплицитно выражена в трактате «De aeternitate Mundi» другого парижского мыслителя Боэция Дакийского.[[40]](#footnote-40)

В данном трактате Боэций рассматривает вопросы, связанные с физикой, которые для нашей работы не столь релевантны, но на примере их решения можно показать, каким образом парижские аверроисты пытаются согласовать положения их философского учения и истины веры. Он пишет: «то, что умерший человек непосредственно восстает живым и вещь порождаемая возникает без порождения, как полагает христианин, полагающий воскресение мертвых так, что тленному должно восстать тем же по числу, физик должен отрицать, поскольку физик соглашается только с тем, что, как он видит, возможно в силу естественных причин. Христианин же допускает, что это возможно в силу более высокой причины, которая является причиной всей природы, потому они не противоречат друг другу в этом, равно как и в другом».[[41]](#footnote-41) Как следует из текста, Боэций считает, что у философии (в данном случае у физики) и теологии начала и методы являются различными, поэтому один и тот же человек, будучи философом и теологом, руководствуясь отдельно началами, наличествующими в философии, и таковыми в теологии, неизбежно приходит к разным выводам. В противном случае, если отрицать начала философии, то тогда она становится совершенно невозможной, поскольку адекватные ей начала были отвергнуты. «Истину говорит и христианин, утверждая, что мир и первое движение - новые… и истину говорит физик, который утверждает, что это невозможно в силу естественных причин и начал».[[42]](#footnote-42) Истина в концепции Боэция релятивизируется, она становится относительной началам и методам конкретной науки. Причём в его учении философия и теология становятся на один уровень, ни одна из этих наук не уничтожает другую, но они существуют в независимости друг от друга. Таким образом, Боэцию удается избежать реального противоречия между ними, наложив запрет на взаимопроникновение начал этих наук (что как раз характерно для Фомы Аквинского).

Изложив необходимые в рамках данной работы концепции потенциального интеллекта различных мыслителей, следует перейти к заключительной и наиболее важной части, а именно к изложению взглядов Фомы Аквинского на потенциальный интеллект через анализ его рецепции данных философских учений.

**III. Рецепция Фомой Аквинским позиций Аристотеля, Аверроэса**

**и Латинских аверроистов относительно**

**потенциального интеллекта**

*1. Аристотель*

Влияние греческого мыслителя на Фому Аквинского столь бесспорно, что едва нашёлся бы историк философии, который бы утверждал, что Стагирит не оказал большого влияния на Аквината. Практически в каждой работе Фомы Аквинского встречаются ссылки на Аристотеля, причём зачастую его мысли придаётся самый высокий статус в области философии.[[43]](#footnote-43) Однако несколько коротких замечаний относительно связи Фомы с Философом всё же следует сделать. Если вопрос о степени влияния работ Аристотеля на Аквината рассматривать в рамках данного исследования не представляется целесообразным, то коснуться проблемы различий во взглядах на потенциальный интеллект у этих мыслителей, безусловно, стоит.

Решение этой проблемы будет зависеть от той интерпретации работ Аристотеля, которая будет рассматриваться, поэтому разумно кратко сопоставить собственную концепцию Аквината с релевантными для данной работы интерпретациями. Как уже было сказано во 2 главе, представляется невозможным рассматривать потенциальный интеллект в отрыве от активного, так как их деятельность является тесно связанной друг с другом, поэтому и в этой главе будет рассматриваться в том числе и активный интеллект, насколько это релевантно для раскрытия сути возможностного.

Фома Аквинский неоднократно подчёркивает, что его взгляд не противоречит Стагириту. Особенно это заметно по работе «О единстве интеллекта против аверроистов». Так, он пишет в предисловии к этому трактату, отстаивая ошибочность мнения аверроистов и правильность своего: «и поскольку некоторые говорят, что в этой области слова латинских авторов не являются разумными и что они следуют словам перипатетиков, книг которых, кроме таковых Аристотеля, основателя перипатетической школы, относительно этой области они никогда не видели, укажем сначала, что ранее упомянутая позиция противоречит всем его словам и суждениям (Et quia quibusdam, ut dicunt, in hac materia uerba Latinorum non sapiunt, sed Peripateticorum uerba sectari se dicunt, quorum libros numquam in hac materia uiderunt nisi Aristotilis, qui fuit secte peripatetice institutor, ostendemus primo positionem predictam eius verbis et sententie repugnare omnino)».[[44]](#footnote-44) Таким образом, получается, что в том случае, если принять томистскую версию интерпретации, то концепция Фомы не является противоречащей аристотелевской, но разве что уточняющей и дополняющей в некоторых моментах.

Если рассматривать Аристотеля через призму взгляда, который относит в трактате «О душе» высказывания о втором интеллекте к Богу, о котором говорится в «Метафизике», то тогда концепция Фомы относительно потенциального интеллекта всё же не будет серьёзно отличаться от аристотелевской, но она будет более полной и объяснённой, ибо если рассматривать Стагирита так, то становится не вполне ясно, каким же образом совершается переход от чувственного познания к интеллектуальному. Ведь в таком случае места, говорящие об активном интеллекте, относятся к Богу, что приводит к тому, что человеческая душа, обладая чувственными восприятиями и способностью воспринимать интеллигибельные формы (возможностный интеллект), не имеет надлежащей способности для абстрагирования от чувственных данных нематериальных форм предметов. Впрочем, думается, что эту проблему, возникающую при такой интерпретации в философии Стагирита, можно устранить, если попытаться вычитать в его тексте «О душе» также и слова относительно активного интеллекта при наличии также описания божественного, который в томистской традиции считался также человеческим, но это не входит в задачи данной работы, поэтому не следует на этом останавливаться.

Относительно сопоставления концепции потенциального интеллекта Аристотеля в аверроистской интерпретации и Фомы Аквинского можно сказать, что они различаются весьма серьёзно. Если у Аквината как потенциальный, так и активный интеллект относятся к человеческой душе, то аверроистский вариант интерпретации оставляет для человеческой души лишь пассивный интеллект, а активный и возможностный выводит за пределы души человека. Поэтому в таком случае различается и понимание сути познавательной деятельности, поскольку в случае учения Аквината весь процесс познания сосредоточен лишь в человеческой душе и не нуждается в отделённой субстанции, отличной при этом от Бога, которая бы позволяла извлекать интеллигибельные формы и воспринимать их, а в случае Аристотеля в трактовке Аверроэса и аверроистов ситуация с познанием обстоит именно таким образом. Сам Фома Аквинский весьма хорошо осознавал данное различие, поэтому он крайне негативно относился к такой интерпретации познавательной теории Стагирита. Так, он пишет, выступая с достаточно жёсткой критикой парижских коллег и «Комментатора»: «я недоумеваю, насчёт каких перипатетиков те хвалятся, будто бы переняли из них это заблуждение, разве что, быть может, они менее желают правильно разуметь с остальными перипатетиками, чем заблуждаться с Аверроэсом, который был не столько перипатетик, сколько исказитель перипатетической философии (miror ex quibus Prepateticis hunc errorem se assumpsisse glorientur, nisi forte quia minus volunt cum ceteris Peripateticis recte sapere, quam cum Auerroys oberrarem, qui non tam fuit Peripateticis quam philosophie peripatetice deprauator)».[[45]](#footnote-45)

Таким образом, как было показано, степень схожести в понимании потенциального интеллекта в философии Аквината и Аристотеля различается в зависимости от избираемой интерпретации текстов Стагирита: от практически идентичных концепций до различных в крайней степени. Теперь следует перейти к анализу рецепции Фомой Аквинским аверроистского понимания возможностного интеллекта.

*2. Опровержение Аверроэса и аверроистов с помощью текстов Аристотеля*

Фома Аквинский довольно пространно высказывается относительно понимания потенциального интеллекта у Аверроэса и Латинских аверроистов, что в частности можно увидеть в его работах «О единстве интеллекта против аверроистов» и «Сумма против язычников». Его возражения против данного учения можно разделить на три категории: относящиеся к интерпретации Аристотеля, его последователей (перипатетиков) и предложенные посредством рациональной аргументации. Необходимо остановиться на каждой из них, начиная с тех, что затрагивают труды Стагирита.

Аквинат пытается продемонстрировать, что именно его учение является наиболее последовательным аристотелизмом, поскольку соответствует тому, что изложено в текстах «Философа», затрагивая и те аргументы, что выдвигают аверроисты. Для этого Фоме важно показать, как Стагирит определяет душу. Он пишет, ссылаясь на работу Аристотеля «О душе», что душа есть «субстанциональная форма физически организованного тела (forma substantialis corporis phisici organici)»[[46]](#footnote-46), она есть акт тела, что доказывается, в частности, тем, что при отделении души тело не может продолжать жить. При этом отвергается метафора мореплавателя и корабля, душа не есть внешний двигатель, но тесно связана с телом. Это определение немаловажно, так как именно к человеческой душе Фома относит интеллект как одну из способностей, поэтому интеллект в определённом смысле оказывается связанным с телом. Аквинат, отстаивая окончательность этого определения (ведь Ибн Рушд, интерпретируя данный текст, полагал, что оно не является окончательным), говорит, что Аристотель «вовсе не [дает понять читателю,] как выдумывает вышеупомянутый Аверроэс, будто предлагает ему определение сомнительное [и еще не доказанное]: об этом свидетельствуют греческие рукописи и перевод Боэция».[[47]](#footnote-47) Аквинат показывает, что из тех моментов, где Аристотель начинал постановку проблемы об интеллекте, Аверроэс ошибочным образом извлекает аргументы в поддержку своего взгляда. Хотя Стагирит пишет, что «относительно ума способности к умозрению ещё нет очевидности»[[48]](#footnote-48), это не означает, что интеллект не относится к душе как способность, ведь здесь ещё нет окончательного решения со стороны Аристотеля, но лишь демонстрация не простого характера проблемы. Связано это с тем, что, согласно Фоме, интеллект отличается от всех прочих способностей человеческой души. Это можно наблюдать и в самом тексте греческого мыслителя, когда он говорит, что интеллект отделён, неразрушим и так далее. Следует подробно остановится на том, как Аквинат пытается согласовать собственное понимание данных атрибутов с текстом Аристотеля, опровергая при этом аверроистский взгляд.

Во-первых, интеллект, согласно Стагириту, является неразрушимым и вечным. Во-вторых, он есть отделённый и несмешанный. «Комментатор» делает из этого вывод, что Аристотель учит об интеллекте как отделённой субстанции, которая не есть способность человеческой души, но отдельная душа, общая всем людям. Фома Аквинский полностью расходится с такой позицией и пытается оппонировать ей следующим образом. Он указывает, что отделённый при жизни человека интеллект является не в том смысле, что он есть субстанция, отличная от человеческой души, но в том, что он есть отделённый относительно других способностей. То же, что интеллект является именно способностью, видно из текста Аристотеля, когда он выделяет растительную, животную и разумную части, последняя из которых является тем, благодаря чему человек способен размышлять. Предваряя возражения, Аквинат пишет: «но чтобы кто-либо не сказал: “то, чем мы размышляем” не говорится здесь им о потенциальном интеллекте, но о чём-то ином, это ясным образом исключается тем, что Аристотель говорит в третьей книге “О душе” о пассивном интеллекте: “я разумею под интеллектом то, чем душа судит и размышляет” (Sed ne aliquis dicat: id quo intelligimus non dicit hic intellectum possibilem, sed aliquid aliud, manifeste hoc excluditur per id quod Aristotiles in III De anima dicit, de intellectu possibili loquens «Dico autem intellectum, quo opinatur et intelligit anima)»[[49]](#footnote-49). При этом Стагирит в той же третьей книге характеризует интеллект как часть души, причём нужно заметить, что как активный, так и возможностный (таким образом, исключается также интерпретация Авиценны, у которого лишь активный интеллект есть отделённая субстанция). В таком случае отличие данной способности от прочих заключается не в отделённости в качестве субстанции, но в другом образе действия.

Это выражается в ещё одном свойстве интеллекта, а именно в его неподверженности ничему, бесстрастности (в латинском тексте “impassibilis”). Но эта неподверженность должна пониматься не в абсолютном смысле, но в относительном, ведь отчасти интеллект всё же является страдающим, как уже говорилось в первой главе о потенциальном интеллекте, но он предстает таковым потому, что воспринимает интеллигибельные формы предметов, то есть переходит из потенциального восприятия к актуальному. Неподверженность его выражена в том, что в отличие от чувственного восприятия он не разрушается посредством чрезмерного воздействия на него. Например, слух нарушается при воздействии на него слишком громкого звука, но интеллект остаётся невредимым при любой степени интенсивности мысли.

«Несмешанность» же интеллекта аверроисты, согласно Фоме Аквинскому, ошибочно трактуют как полную отделённость его от человеческого тела. Аквинат же говорит, что в тексте Аристотеля речь идёт совершенно не об этом, ведь этим атрибутом, во-первых, демонстрируется, что интеллект не является актуально тем, что он воспринимает до того, как он это воспринимает (в этом смысле он схож с чувствами, которые также не должны обладать каким-то присущим соответствующим им объектам качествам, например, зрение не должно уже изначально иметь в себе определённый цвет, так как тогда бы оно бы окрашивало все прочие в него). Как говорит Фома, «если бы какая-то природа вещей, которые интеллект познаёт, например, земля или вода, горячее или холодное и что-либо в этом роде, была бы внутренне присуща интеллекту, эта природа мешала бы ему и препятствовала бы некоторым образом воспринимать другие (si aliqua natura rerum que intellectus cognoscit, puta terra aut aqua, aut calidum et frigidum, et aliquid huismodi. esset intrenseca intellectui, illa natura intrinseca impediret ipsum et quodammodo obstrueret ne alia cognosceret)».[[50]](#footnote-50) При этом, как неоднократно подчёркивалось, потенциально интеллект может быть всякой вещью, так как, чтобы познать предмет, ему нужно стать им, восприняв его форму без материи. Во-вторых, Аристотель в интерпретации Аквината под «несмешанностью» разумеет, что интеллект не является укоренённым в теле посредством наличия какого-то телесного органа, в отличие от чувств, которые как раз имеют органы, посредством которых и воспринимают. Таким образом, Фома делает из вышесказанного вывод, что потенциальный интеллект у Стагирита «принадлежит душе, которая есть акт тела (sit aliquid animae que est actus corporis)»[[51]](#footnote-51).

«Неразрушимость» (и связанная с ней «вечность») также важны в контексте спора с Аверроэсом и аверроистами, поскольку они утверждают на основании того, что Аристотель приписывает интеллекту данные атрибуты, что он никак не может быть присущ человеку. И в подтверждение этого приводились различные аргументы. Одних из них заключаются в том, что нечто неразрушимое не может быть формой подверженного разрушению тела. В том случае, если бы для данной формы связь с человеческим телом было бы чем-то акцидентальным, не возникало бы проблемы, но утверждается, что таковая связь присуща этой форме сущностным образом, что делает её невозможной из-за противоречия вечного и преходящего. Также, если обратиться к тексту «Метафизики» Стагирита, то можно заметить, что формы, отдельные от материи, не совпадают с таковыми, что соединены с ней, потому одна и та же форма не может быть сначала связанной с материей, а затем являться в качестве отделённой от неё. Следовательно, остаются две возможности: либо признаётся, что форма тела погибает вместе с ним; либо признаётся метемпсихоз. Интеллект же, если попытаться совместить это с тем, что он характеризуется как способность души, также либо является разрушимым, либо переходит от одного тела к другому, выступая частью формы тела. Но такие выводы противоречат учению, которое выдвигает Аристотель, следовательно, интеллект не является относящимся к человеческой душе. Нужно признать, что данные возражения против томистской интерпретации являются весьма весомыми и достойными рассмотрения. Следует проанализировать, как Аквинат пытается их нивелировать.

Ссылаясь на положения Аристотеля из «Метафизики», он говорит, что позиция Стагирита заключается в том, что форма не существует до материи, как, например, форма бронзовой сферы до бронзовой сферы, однако существование формы после уничтожения материи возможно. Именно таковой формой и является человеческая душа, которая продолжает существование после разрушения материи благодаря своей неразрушимой интеллектуальной части, о возможности чего Аристотель эксплицитно заявляет. Почему же остаётся именно интеллектуальная часть души, а все прочие после отделения души от тела не сохраняются? Причина как раз и заключается в том, что интеллект отделён от тела, не являясь его актом, прочие же части непосредственно связаны с телесными органами. Следовательно, мысль Фомы состоит в том, что в концепции Аристотеля форма может пребывать после уничтожения материи, но не абсолютно, а относительно своих частей, которые не связаны с ней. Тем самым, Аквинат отвергает возражения со стороны аверроистов, поскольку им проводится дистинкция внутри самой человеческой души относительно отделённости и соединённости (отделённость в томистском смысле понимается в качестве отсутствия соответствующего телесного органа), которая в рамках вышеупомянутых аргументов не учитывается. Соединение с телом, нужно заметить, как сущностная черта души всё ещё сохраняется и после отделения от него, но её реализации препятствует тело, которое разрушается (здесь Фома проводит аналогию с тем, что Аристотель говорит о лёгких телах, которые при стремлении вверх могут находится внизу при воздействии на них сторонних сил). В связи с вышесказанным встаёт вопрос, какой именно интеллект сохраняется после отделения души от тела: потенциальный или активный. Поскольку каждый из них отделён, а именно этим обосновывается вечность интеллекта вообще, то нужно признать, что сохраняются оба. Фома Аквинский потому и пишет, что «то, что остаётся, может быть замечено относительно всей интеллектуальной части, о которой говорится, что она отделена, поскольку у неё нет какого-либо органа, что ясно из слов Аристотеля («Restat igitur quod intelligatur de tota intellectiua parte, que quidem separata dicitur quia non est ei aliquod organum, sicut ex uerbis Aristotilis patet»)».[[52]](#footnote-52)

Помимо вышеупомянутых аргументов против указанного понимания Стагирита, возникает также вопрос о том, как же интеллект может производить свойственные ему действия, если он не является общим у всех, но индивидуальным. Ведь в таком случае он не может иметь необходимого ему для деятельности чувственного материала, поскольку остальные части души не сохраняются после разрушения материи. Аристотель, согласно Фоме, говорит, что в таком состоянии интеллект имеет иной способ познания, схожий с тем, что присущ отделённым субстанциям. В том числе, согласно Аквинату, который отсылает в данном случае к трактату «О душе», Стагирит полагает, что существуют вещи, которые, наоборот, не могут быть познаны при единстве души с телом, но могут быть - при разделении.

Последний аргумент, выдвигаемый аверроистами в защиту своей теории и разбираемый Аквинатом, который следует проанализировать в рамках данного параграфа, заключается в следующем. Как пишет Фома Аквинский, «ещё же для поддержки своего заблуждения берут то, что говорит Аристотель в книге "О возникновении животных", а именно, что "один лишь интеллект приходит извне и один является божественным" (adhuc autem ad sui erroris fulcimentum assumunt quod Aristotiles dicit in libro De generatione animalium, scilicet "Intellectum solum deforis aduenire et diuinum esse solum")».[[53]](#footnote-53) Но, так как никакая форма материи не может привходить извне, но проистекает из потенции, уже содержащейся в материи, интеллект не может быть частью человеческой души, понимаемой как форма тела. К тому же аверроисты говорят, что всякая форма смешанного из различных элементов тела возникает из этих элементов. В таком случае, если интеллект признаётся формой тела как часть души, то он должен иметь своё происхождение из элементов, из которых состоит тело, а не привходить извне.

Контраргумент Аквината определяется тем, что материя находится в потенции к своей форме, но из этого не следует, что данная форма должна с необходимостью выводиться из материи. Потенциальность материи по отношению к форме означает, что она готова её воспринять, сама же форма может иметь своё происхождение в чём-то внешнем, а не проистекать из материи. Второй аргумент, согласно Фоме, совершенно нерелевантен, поскольку никакая душа не есть продукт смешения элементов, даже растительная, так что даже если признать интеллектуальную душу формой тела, это вовсе не означает, что она происходит из смешения элементов.

Разобрав аргументацию Фомы Аквинского, следует обратиться к тексту Аристотеля. Такой акцент на Стагирите был определён, во-первых, большим значением Философа для самого Аквината, так как ему было необходимо показать, что именно его концепция является подлинным аристотелизмом, а аверроистское толкование искажает его, ибо Аристотель, как уже отмечалось, был значительным авторитетом в глазах Фомы. Во-вторых, необходимо было защитить Аристотеля в глазах церковных властей, которые с большим подозрением относились к философским трудам греческого философа, поскольку из них проистекали учения, противоположные католической вере. Теперь следует обратиться к Фоме Аквинскому, который пытался опровергнуть аверроистов, обращаясь к другим перипатетикам.

*3. Опровержение Аверроэса и аверроистов через обращение к другим перипатетикам*

Немаловажным для Аквината, помимо доказательства того, что Аристотель не придерживался концепции единства потенциального интеллекта, было также обоснование положения в противовес аверроистам, что, по крайней мере, большинству перипатетиков данный взгляд был чужд.

Во-первых, Фома Аквинский приводит слова Фемистия, который утверждает, что человек по своей сути есть интеллект, а именно активный интеллект. При этом он однозначно заявляет, что и потенциальный интеллект является человеческим, а не отделённым: «я же есть интеллект, составленный из потенции и акта (ego quidem est intellectus compositus de potentia et actu)»[[54]](#footnote-54). Фемистий в своих текстах, комментируя Аристотеля, неоднократно подчёркивает, что как потенциальный, так и активный интеллект есть самая благородная часть человеческой души, а не нечто от неё отличное. Во-вторых, Аквинат обращается через Фемистия к Теофрасту, которого тот цитирует. Он солидарен в данном вопросе с первыми и учит, что потенциальный интеллект не должен пониматься как нечто отдельное.

Также и перипатетик Александр Афродисийский, согласно Аквинату, учил о том, что потенциальный интеллект является формой человеческого тела. Это, как замечает Фома, признавал относительно него и Аверроэс, но трактовал в пользу своей концепции. Аквинат же возражает ему, что Александра не стоит понимать в таком смысле, что потенциальный интеллект есть лишь приготовление к восприятию активного интеллекта.[[55]](#footnote-55)

Помимо греческих авторов, Фома Аквинский также обращается к арабским. Так, он приводит в пример Авиценну, учившего о том, что интеллект есть способность души, которая есть форма тела (что, в самом деле так, если говорить о потенциальном интеллекте). Также он обращается к аль-Газали, который говорил о двух способностях человеческой души, относящейся к действию и относящейся к познанию. Вторая же, как показывает Фома, и обозначает интеллектуальную способность.

Таким образом, Аквинат рассматривает слова авторитетных перипатетиков, интерпретирующих тексты Аристотеля, в качестве ещё одного подтверждения того, что его понимание Стагирита не чуждо всей перипатетической традиции, наоборот, оно является наиболее значимым и распространённым. Это весьма важно заметить в контексте того недоверия со стороны церковных властей к перипатетической философской традиции, открывшейся для латинского Запада, которое, в итоге, привело к осуждению епископом Этьеном Тампье еретических учений аверроистов. Фома Аквинский показывает, что еретические мнения не есть нечто изначально присущее перипатетизму как таковому, но они есть продукт отдельных мыслителей, подобных Аверроэсу и его Латинским последователям, которые искажают подлинную мысль Аристотеля.

*4. Рациональное опровержение аверроистских доводов в пользу единства потенциального интеллекта*

Для Фомы Аквинского было не менее (если не более) важно показать, что с точки зрения естественного разума именно его взгляд на потенциальный интеллект является в полном смысле верным, ведь Аверроэс и аверроисты достаточно ясно утверждали, что только их концепция по-настоящему философская. Чтобы опровергнуть данное притязание, Аквинат выдвигает несколько аргументов. Их можно рассмотреть трояко: относительно интеллекта не как формы, относительно общности интеллекта и с точки зрения опровержения доводов аверроистов против концепции Фомы.

Во-первых, он защищает положение о том, что интеллект есть часть души. Аверроисты не отрицают того, что конкретный человек познаёт. Поскольку, как было отмечено выше, они полагают, что потенциальный интеллект не является формой человека, но отделён от него, то возникает вопрос, каким образом можно утверждать, что данный человек познаёт, хотя начало самого познания ему не принадлежит. На это аверроисты отвечают, что мы познаём потенциальным интеллектом опосредованно через наши фантазмы, благодаря которым он присоединяется к нам. Аквинат не считает такое объяснение достаточным, говоря, что «это соединение происходило бы не согласно чему-то единому, но согласно различному»[[56]](#footnote-56), ведь умопостигаемый вид находится в возможностном интеллекте, когда он, наоборот, отделён от фантазмов. Но даже если и принять такой взгляд, всё равно нельзя будет утверждать, что конкретный человек познаёт, так как в таком случае всё равно начало познание было бы отделено, а наличия того, *что* познаётся в человеке, недостаточно. Например, если некоторый предмет обладает каким-то цветом, то из этого не следует, что он также обладает и необходимой для его восприятия способностью. К тому же является неподобающим, чтобы потенциальный интеллект, если полагать его в качестве отделённого, испытывал нужду в человеческих фантазмах. Ведь в таком случае возникло бы противоречие, поскольку, с одной стороны, он являлся бы более высоким в иерархии творения, но, с другой стороны, испытывал бы нужду в людях, которые располагались бы в такой концепции на более низкой ступени. Следовательно, невозможно одновременно полагать возможностный интеллект в качестве отделённого и при этом считать, что он познаёт через человеческие фантазмы, как думали аверроисты.

Во-вторых, Аквинат утверждает, что тогда человек лишается своего вида, ведь последний определяется на основании формы, а собственное действие человека есть познание, что, если следовать аверроистскому взгляду, не относится к его форме. Фома пишет: «ибо человек не является от природы достаточным образом основанным, если не имеет в самом себе начала, которым не может исполнить действие, которое есть познание: которое он и не может исполнить, кроме как посредством возможностного интеллекта и активного интеллекта. Поэтому завершённость человеческой природы требует, чтобы из них оба были до некоторой степени в человеке (Occasione autem horum quae hic dicuntur, quidam posuerunt intellectum agentem substanciam separatam et quod differt secundum substanciam ab intellectu possibili. Istud autem non videtur esse verum. Non enim homo esset sufficienter a natura institutus si non haberet in seipso principia quibus posset operationem explere que est intelligere; que quidem compleri non potest nisi per intellectum possibilem et intellectum agentem; unde perfectio humanae nature requirit, quod utrumque eorum sit aliquid in homine)».[[57]](#footnote-57)

В-третьих, невозможной становится этика, поскольку воля, зависимая от интеллекта, также полагается отделённой в рамках аверроистской концепции, поэтому получается, что отдельный человек не является хозяином своих действий, поскольку они в определённом смысле не будут являться его собственными действиями, но действиями отделённой субстанции.

Далее, Аквинат также рассматривает вопрос общности потенциального интеллекта, выдвигая различные аргументы против данного взгляда. Во-первых, он говорит, что есть только две альтернативы в отношении соединения потенциального интеллекта с человеком: соединение, когда сам человек является интеллектом, либо формальное соединение. В первом случае при общности интеллекта очевидным образом нельзя полагать различие человеческих индивидов. Относительно второго случая Фома говорит, что тогда с необходимостью нужно полагать нумерическую разницу относительно интеллекта, поскольку тогда у разных тел были бы разные души и, соответственно, у каждой такой души должен был наличествовать потенциальный интеллект.[[58]](#footnote-58)

Во-вторых, если утверждается, что возможностный интеллект является общим для всех людей, то из это вытекает, что как воля, так и познание должны быть общими, то есть действия и знания всех людей должны быть идентичными. Этот аргумент представляется довольно ясным, но всё же требует некоторых уточнений. Он состоит в том, что при такой концепции, когда возможностный интеллект является общим, у каждого человека может быть только один акт воли и один интеллектуальный акт, поскольку у всех людей один интеллект. Поскольку же это абсурдно и просто невозможно (как минимум можно наблюдать, что у людей разные поступки, а также уровень знаний), то нужно отвергнуть такой взгляд. Различие же фантазмов у разных людей, о котором говорят аверроисты, не объясняет данную проблему, поскольку из него не проистекает различие интеллектуальных действий.

Также немаловажным для Фомы Аквинского было показать, что доводы, выдвигаемые против его собственной позиции, не являются обоснованными. Он разбирает следующие аргументы. Во-первых, аверроисты утверждают, что если некоторая форма умножается вследствие умножения материи, то она является материальной, поэтому интеллект, будучи нематериальным, не может умножаться из-за умножения материи. На это Аквинат отвечает, что источник множественности возможностного интеллекта заключается не в материи как таковой, но в его соотнесённости с ней: интеллект «может индивидуироваться и умножаться посредством соотнесённости с материей».[[59]](#footnote-59)

Во-вторых, аверроисты утверждают, что на основании того, что в двух различных людях были разные по числу знания об одном предмете, нужно полагать, что существует лишь один интеллект, общий им. Но Аквинат весьма тонко замечает, что в таком случае нужно считать, что есть не просто один интеллект, общий всем людям, но один интеллект вообще, которым будет Бог. Также он говорит, что единство знания основано на отнесённости его к «чтойности» познанной вещи, поэтому «существует одна вещь, которая познается и мной, и тобой, но иначе она познается мной и иначе - тобой; и иное есть мое познание, иное твое; и иной есть мой интеллект, иной - твой».[[60]](#footnote-60)

Аверроисты также пытаются опровергнуть множественность потенциального интеллекта, говоря, что в таком случае эти множественные субстанции после уничтожения тела вели бы тщетное существование, поскольку не могли бы стремиться к своей цели. Фома Аквинский же отвечает на это, что целью существования интеллекта не может быть движение тела, потому что цель в таком случае оказывается неадекватной относительно иерархии устремлений к ней, поскольку располагается ниже. Поэтому Аквинат поправляет своих оппонентов, говоря, что целью возможностного интеллекта, как при соединении с телом, так и в отделённом состоянии после смерти, является познание, в котором заключается высшее блаженство.

Таким образом, нужно заключить, что Аквинат уделяет большое внимание рациональной аргументации своей позиции и рациональному опровержению аверроистских доводов. Как уже отмечалось, это связано с необходимостью отстоять возможность ортодоксального аристотелизма и то, что подлинный Аристотель, не подверженный искажениям со стороны Аверроэса и его сторонников, вполне совместим с католическим вероучением. Но следовало бы также отметить, что Фома отстаивал не просто это положение, но возможность ортодоксальной философии вообще, поскольку пафос аверроистов состоял именно в том, что настоящая философия с необходимостью приходит к выводам, отличным от теологических. Также хотелось бы указать и на то, что во многом такая разработанность концепции потенциального интеллекта у Фомы Аквинского обязана именно полемике с аверроистоми, потому что Аквинат уделял особое внимание спору с ними и был вынужден подробно разрабатывать различные вопросы, связанные с потенциальным интеллектом, в том числе уточняя и свой взгляд на данные проблемы, что видно на примере трактатов «О единстве интеллекта против аверроистов», «Сумма против язычников» и других его работ. Поэтому следует подытожить, что полемика Аквината с аверроистами являлась весьма важной для становления его учения о потенциальном интеллекте.

**Заключение**

Завершив рассмотрение темы потенциального интеллекта в учении Фомы Аквинского, следует подвести некоторые итоги проведённого исследования. В первой главе был дан обзор основных моментов гносеологии Фомы Аквинского с акцентом на учение об интеллекте. Во второй были рассмотрены взгляды Аристотеля, Аверроэса и аверроистов на потенциальный интеллект и выделены аспекты, важные для дальнейшего рассмотрения. Так, относительно Аристотеля были указаны три возможных понимания его концепции, изложенной в трактате «О душе», отмечена исключительная роль данного мыслителя для всей последующей философской традиции и экспликации вопроса о потенциальном интеллекте, начиная от Аверроэса и аверроистов и заканчивая Фомой Аквинским. Относительно Аверроэса была продемонстрирована его значимая опора на Аристотеля, были определены некоторые особенности его интерпретации Стагирита и его влияния на последующих мыслителей в лице Латинских аверроистов. Касательно последних, дано краткое обоснование употребления термина «аверроисты», рассмотрена теория общности интеллекта и представлена попытка согласовать первую с католическим вероучением посредством теории «двух истин» в работах Сигера Брабантского и Боэция Дакийского. В третьей главе были проанализированы отношения между Фомой Аквинским и Аристотелем, а также представлена полемика Аквината с аверроистским учением о потенциальном интеллекте. Был сделан вывод о причине столь подробной апологии со стороны Фомы, заключающейся в стремлении доказать возможность ортодоксальности аристотелизма и философии вообще. Также автор пришел к выводу, что дискуссия с аверроистами сыграла немаловажную роль в более подробной разработке и уточнении учения о потенциальном интеллекте у Аквината. Таким образом, поставленные задачи в полной мере решены.

**Список литературы:**

1. *Аверроэс* Опровержение опровержения. - Санкт-Петербург: «Алетейя», 1999. - 688 с.
2. *Аполлонов А. В.* Латинский аверроизм XIII века. - Москва: ИФРАН, 2004. - 216 с.
3. *Аристотель* Сочинения. Том 1. - Москва: «Мысль», 1976. - 552 с.
4. *Аристотель* О возникновении животных. - Москва-Ленинград: Издательство АН СССР, 1940. - 251 c.
5. *Бандуровский К. В.* Бессмертие души в философии Фомы Аквинского. - Москва: РГГУ, 2011. - 328 c.
6. *Боэций Дакийский* Сочинения. - Москва: Едиториал УРСС, 2010. - 312 c.
7. *Г. В. Ф. Гегель* Лекции по истории философии. Книга третья. - Санкт-Петербург: «Наука», 1994. – 582 с.
8. *Свежавски С.* Святой Фома, прочитанный заново // Символ, №33, 1995
9. *Фома Аквинский* Комментарий к трактату Боэция «О Троице». - Москва: ЛЕНАНД, 2015. - 344 c.
10. *Фома Аквинский* Сумма против язычников. Книга I. - Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. - 440 с.
11. *Фома Аквинский* Сумма теологии. Часть первая. Вопросы 65-119. - Москва: Издатель Савин С. А., 2007. - 652 с.
12. *Фома Аквинский* Учение о душе. - Санкт-Петербург: Издательство «Азбука-классика», 2004. - 480 с.
13. *Фредерик Коплстон* Аквинат.Введение в философию великого средневекового мыслителя. - Долгопрудный: Вестком, 1999. - 276 с.
14. *Хорьков Михаил Львович* Дискуссии об активном интеллекте в начале XIV в. и «Базельский компендий» // Историко-философский ежегодник. 2015. № 2015. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/diskussii-ob-aktivnom-intellekte-v-nachale-xiv-v-i-bazelskiy-kompendiy (дата обращения: 13.04.2019)
15. *Элеонор Стамп* Аквинат. – Москва: Языки славянской культуры, 2013. – 352 с.
16. *Этьен Жильсон* Дух средневековой философии. - Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. - 560 с.
17. *Этьен Жильсон* Избранное. Том 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. - Москва; Санкт-Петербург: Университетская книга, 1999. - 496 с.
18. *Этьен Жильсон* Философия в Средние века: От истоков патристики до конца XIV века. - Москва: Культурная революция, Республика, 2010. - 678 с.
19. *Alfred L. Ivry* Averroes on Intellection and Conjunction // Journal of the American Oriental Society, Volume 86, №2, 1966, pp. 76-85
20. *Anthony J. Lisska* Thomas Aquinas on *Phantasia*: Rooted in But Transcending Aristotle’s *De Anima* // Jacques Maritain Center: Thomistic Institute, URL: <https://maritain.nd.edu/jmc/ti00/lisska.htm> (дата обращения: 29.03.2019)
21. *Anthony Kenny* Aquinas on Mind // Routledge, 1994. URL: <https://ebookcentral.proquest.com/lib/stpeterst/detail.action?docID=168788> (дата обращения: 29.03.2019)
22. *Aristoteles* De anima libri III. - Lipsia: Typis B, G. Teubneri, 1896. - 136 p.
23. *Brian Francis Conolly* Averroes, Thomas Aquinas and Giles of Rome on How This Man Understands // Vivarium. 2007. Volume 45, Issue 1
24. *Dag Nikolaus Hasse* Das Lehrstück von den vier Intellekten in der Scholastik: von den arabischen Quellen bis zu Albertus Magnus// Recherches de théologie et philosophie médiévales, Volume 66, №1, 1999, pp. 21-77
25. *Deborah L. Black* Consciousness and Self-Knowledge in Aquinas’s Critique of Averroes’s Psychology // Journal of the History of Philosophy, Volume 31, №3, 1993, pp. 349-385
26. *Edward P. Mahoney* Saint Thomas and Siger of Brabant revisited // The Review of Metaphysics. 1974. Volume 27. No. 3
27. *Frederick Copleston* A History of Philosophy. Volume I. Greece and Rome. - New York: Doubleday, 1993. - 521 p.
28. *Frederick Copleston* A History of Philosophy. Volume II. Medieval Philosophy. - New York: Doubleday, 1993. - 614 p.
29. *Friedrich Ueberweg* Grundriß derGeschichte der Philosophie des Altertums. - Berlin: Ernst Siegfried Mittler und Sohn, 1920. - 1020 p.
30. *Friedrich Ueberweg* Grundriß der Geschichte der Philosophie (zweiter Teil: die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit). - Berlin: Ernst Siegfried Mittler und Sohn, 1915. - 952 p.
31. *Garrigou-Lagrange* Reality. A Synthesis of Thomistic Thought. – London: B. Herder Book Co. 1950
32. *Hector Zagal* On *Intellectus Agens* and Aristotellian separate substances: Aquinas’ waterloo // Kriterion, Volume 46, №111, 2005. URL: http://dx.doi.org/10.1590/S0100-512X2005000100009 (дата обращения: 29.03.2019)
33. *John S. Hendrix* Philosophy of Intellect in the Long Commentary on the De anima of Averroes // School of Architecture, Art and Historic Preservation Faculty Publications, №26, 2012. URL: <https://docs.rwu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1025&context=saahp_fp> (дата обращения: 29.03.2019)
34. *Maria L. Lukas de Stier* Aristotle’s de anima as Source of Aquinas’ Anthropologial Doctrine // Philosophia, Volume 75, №2, 2015, pp. 75-104
35. *Michelle Karnes* Imagination, Meditation, and Cognition in the Middle Ages. - Chicago: The University of Chicago Press, 2011. - 268 p.
36. *Pierre Mandonnet* Siger de Brabant et l’averroisme latin au XIIIme Siècle. - Fribourg, 1899.
37. *Richard C. Taylor* The Agent Intellect as “form for us” and Averroes’s Critique of al-Fârâbî // Tópicos, Revista de Filosofia, № 29, 2005, pp. 29-51
38. *Stephen Chak Tornay* Averroes’ Doctrine of the Mind // The Philosophical Review, Volume 52, №3, 1943, pp. 270-288
39. *Thomas Aquinas* Opera omnia. Tomus quintus. Pars prima Summae Theologiae. – Roma: Typographia polyglotta S. C. de propaganda fide, 1889. – 584 p.
40. *Thomas Aquinas* Opera omnia, Tomus XLIII. - Roma: Editori di san Tomaso, 1976.
41. *Thomas Aquinas* Opera omnia, Tomus XLV: Sentencia libri de anima. - Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1984.
42. *Thomas Aquinas* Summa contra gentiles. - Neapoli: Tipographia virgiliana, 1846.
43. *Tomaš Nejeschleba* Thomas Aquinas and the Early Franciscan School on the Agent Intellect // Verbum, Volume 6, №1, 2004, pp. 67-78.
44. *Victor Caston* Aristotle’s Two Intellects: A Modest Proposal // Phronesis, Volume 44: Issue 3, 1999, pp. 199-227.
1. *Г. В. Ф. Гегель* Лекции по истории философии. Книга третья. - Санкт-Петербург: «Наука», 1994. С. 206 [↑](#footnote-ref-1)
2. *Этьен Жильсон* Избранное. Том 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. - Москва; Санкт-Петербург: Университетская книга, 1999. С. 239 [↑](#footnote-ref-2)
3. *Свежавски С*. Святой Фома, прочитанный заново // Символ, №33, 1995, сс. 124-125 [↑](#footnote-ref-3)
4. *Фома Аквинский* Сумма теологии. Часть первая. Вопросы 65-119. - Москва: Издатель Савин С. А., 2007. С. 173. [↑](#footnote-ref-4)
5. Там же, с. 267. [↑](#footnote-ref-5)
6. Thomas Aquinas Opera omnia. Tomus quintus. Pars prima Summae Theologiae. – Roma: Typographia polyglotta S. C. de propaganda fide, 1889, p.260 (quia ille, propter propinquitatem ad primum intellectum, qui est purus actus, est semper in actu omnium naturaliter a se intelligibilium) [↑](#footnote-ref-6)
7. *Фома Аквинский* Сумма теологии. Часть первая. Вопросы 65-119. - Москва: Издатель Савин С. А., 2007. С. 179 [↑](#footnote-ref-7)
8. *Фома Аквинский* Сумма теологии. Часть первая. Вопросы 65-119. - Москва: Издатель Савин С. А., 2007. С. 178 [↑](#footnote-ref-8)
9. Thomas Aquinas Opera omnia. Tomus quintus. Pars prima Summae Theologiae. – Roma: Typographia polyglotta S. C. de propaganda fide, 1889, p. 260 («intelligere est operatio circa ens in universali: ergo intellectus, ut actus, se habet ad universale ens ut actus totius entis: ergo solus intellectus divinus est, secundum id quod est, in puro actu: ergo reliqui sunt in potentia») [↑](#footnote-ref-9)
10. *Фома Аквинский* Сумма теологии. Часть первая. Вопросы 65-119. - Москва: Издатель Савин С. А., 2007. С. 110 [↑](#footnote-ref-10)
11. См.: *Anthony Kenny* Aquinas on Mind. London: Routledge, 1993. [↑](#footnote-ref-11)
12. *Фома Аквинский* Сумма против язычников. Книга I. - Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. С. 241 [↑](#footnote-ref-12)
13. *Этьен Жильсон* Избранное. Том 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. - Москва; Санкт-Петербург: Университетская книга, 1999. С. 274-275 [↑](#footnote-ref-13)
14. Там же, с. 256 [↑](#footnote-ref-14)
15. *Фома Аквинский* Сумма теологии. Часть первая. Вопросы 65-119. - Москва: Издатель Савин С.А., 2007. С. 184. [↑](#footnote-ref-15)
16. *Frederick Copleston* A History of Philosophy. Volume I. Greece and Rome. - New York: Doubleday, 1993, p. 327 («for body is not life but what has life») [↑](#footnote-ref-16)
17. *Frederick Copleston* A History of Philosophy. Volume I. Greece and Rome. - New York: Doubleday, 1993, p. 327 («the soul is… the realization of the body and is inseperable from it») [↑](#footnote-ref-17)
18. *Аристотель* Сочинения. Том 1. - Москва: «Мысль», 1976. С. 440 [↑](#footnote-ref-18)
19. Там же, с. 425 [↑](#footnote-ref-19)
20. *Аристотель* Сочинения. Том 1. - Москва: «Мысль», 1976. С. 435 [↑](#footnote-ref-20)
21. Там же, с. 435 [↑](#footnote-ref-21)
22. *Frederick Copleston.* History of Philosophy. Volume I. Greece and Rome. New York: Doubleday, 1993, p. 330. [↑](#footnote-ref-22)
23. Обозначая данные способы интерпретации, автор не претендует на то, чтобы исчерпать все исторические способы понимания Аристотеля, но обозначает лишь наиболее значимые для этого исследования варианты истолкований. [↑](#footnote-ref-23)
24. *Аристотель* Сочинения. Том 1. М.: «Мысль», 1976. С. 436. [↑](#footnote-ref-24)
25. *Аристотель* О возникновении животных. М.-Л.: Издательство АН СССР, 1940. C. 102. [↑](#footnote-ref-25)
26. *Victor Caston.* Aristotle’s Two Intellects: A Modest Proposal // Phronesis, Volume 44, Issue 3, 1999, p. 202. [↑](#footnote-ref-26)
27. *Aristoteles* De anima libri III. Lipsia: Typis B.G. Teubneri, 1896. P. 86. [↑](#footnote-ref-27)
28. *Victor Caston.* Op. cit., p. 214. [↑](#footnote-ref-28)
29. Как указано в названии главы, главной целью является раскрытие именно учения о потенциальном интеллекте, но, поскольку это невозможно, как и в случае с прочими мыслителями, сделать должным образом без некоторого контекста и указания связи с другими частями теории познания, в особенности относительно активного интеллекта, автор посчитал нужным изложить необходимую информацию для анализа данного аспекта гносеологии [↑](#footnote-ref-29)
30. Не просто отдельной как отличной от прочих способностей, но отделённой как вынесенной за пределы человеческой души [↑](#footnote-ref-30)
31. *Этьен Жильсон.* Философия в Средние века: От истоков патристики до конца XIV века. М.: Культурная революция - Республика, 2010. С. 276. [↑](#footnote-ref-31)
32. О дистинкциях относительно интеллекта и их наименованиях см.: *Dag Nikolaus Hasse.* Das Lehrstück von den vier Intellekten in der Scholastik: von den arabischen Quellen bis zu Albertus Magnus // Recherches de théologie et philosophie médiévales, Volume 66, №1, 1999, pp. 21-77. [↑](#footnote-ref-32)
33. *Friedrich Ueberweg.* Grundriß der Geschichte der Philosophie (zweiter Teil: die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit). - Berlin: Ernst Siegfried Mittler und Sohn, 1915, p. 384. [↑](#footnote-ref-33)
34. Представляется излишним в контексте данной работы подробно останавливаться на разборе корректности термина «аверроисты». Автор согласен с трудом Аполлонова и отсылает к нему как к источнику и к его подробной аргументации. [↑](#footnote-ref-34)
35. *Аполлонов А.В.* Латинский аверроизм XIII века. Москва: ИФРАН, 2004. С. 50. [↑](#footnote-ref-35)
36. Там же. С. 147. [↑](#footnote-ref-36)
37. *Sigerus de Brabantia*. Quaestiones de anima intellectiva // *Pierre Mandonnet*. Siger de Brabant et l’averroisme latin au XIIIme Siècle. Fribourg, 1899. Pp. 109-110. [↑](#footnote-ref-37)
38. *Аполлонов А.В.* Ук. соч. С. 153. [↑](#footnote-ref-38)
39. Там же, с. 155 [↑](#footnote-ref-39)
40. Нельзя с полной достоверностью утверждать, что Сигер Брабантский придерживался той же теории «двух истин», что и Боэций Дакийский, но за недостатком дошедших до настоящего времени текстов остаётся предполагать на основании большой общности их учений, что Сигер хотя бы придерживался схожей с ней теории, если не такой же. [↑](#footnote-ref-40)
41. *Боэций Дакийский* Сочинения. Москва: УРСС, 2010. C. 203. [↑](#footnote-ref-41)
42. Там же. C. 205. [↑](#footnote-ref-42)
43. О влиянии Аристотеля на Фому см.: *Maria L. Lukas de Stier* Aristotle’s de anima as Source of Aquinas’ Anthropological Doctrine // Philosophia, Volume 75, № 2, 2015, pp. 75-104. [↑](#footnote-ref-43)
44. Thomas Aquinas Opera omnia, Tomus XLIII. - Roma: Editori di san Tomaso, 1976. P. 291. [↑](#footnote-ref-44)
45. Thomas Aquinas Opera omnia, Tomus XLIII. Roma: Editori di san Tomaso, 1976. P. 292. [↑](#footnote-ref-45)
46. Thomas Aquinas Opera omnia, Tomus XLIII. Roma: Editori di san Tomaso, 1976. P. 292. [↑](#footnote-ref-46)
47. *Фома Аквинский*. Сумма против язычников. Книга I. Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. С. 311. [↑](#footnote-ref-47)
48. *Аристотель*. Сочинения. Том 1. Москва: «Мысль», 1976. С. 398. [↑](#footnote-ref-48)
49. *Thomas Aquinas* Opera omnia, Tomus XLIII. Roma: Editori di san Tomaso, 1976. P. 293. [↑](#footnote-ref-49)
50. *Thomas Aquinas* Opera omnia, Tomus XLIII. Roma: Editori di san Tomaso, 1976. P.295. [↑](#footnote-ref-50)
51. Ibid., p. 296. [↑](#footnote-ref-51)
52. *Thomas Aquinas* Opera omnia, Tomus XLIII. - Roma: Editori di san Tomaso, 1976. P. 298. [↑](#footnote-ref-52)
53. Ibid., p. 299. [↑](#footnote-ref-53)
54. *Thomas Aquinas* Opera omnia, Tomus XLIII. Roma: Editori di san Tomaso, 1976. P. 301. [↑](#footnote-ref-54)
55. В данном случае предлагается анализ понимания этого перипатетика Фомой, а не подробное исследование его взглядов. [↑](#footnote-ref-55)
56. *Фома Аквинский.* Учение о душе. СПб: «Азбука-классика», 2004. С. 84. [↑](#footnote-ref-56)
57. *Thomas Aquinas* Opera omnia, Tomus XLV: Sentencia libri de anima. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1984. P. 220. [↑](#footnote-ref-57)
58. Именное такого взгляда Фома и придерживается: «потенциальный ум должен составлять с нами одно не только по своему предмету, но и формально». См.: *Фома Аквинский* Сумма против язычников. Книга I. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. С. 289. [↑](#footnote-ref-58)
59. *Фома Аквинский.* Учение о душе. СПб: «Азбука-классика», 2004. С. 104. [↑](#footnote-ref-59)
60. Там же. С. 108. [↑](#footnote-ref-60)