

ПУБЛИКАЦИИ И ПЕРЕВОДЫ

Н.В. Ефремова

О трактовке Ибн-Рушдом аристотелевского учения о неаффицируемости ума

Ефремова Наталия Валерьевна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт востоковедения РАН. Российская Федерация, 107031, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12; e-mail: salamnat@mail.ru

Настоящая публикация – очередная в цикле переводов из сохранившегося только в латинской версии сочинения видного арабо-мусульманского философа Ибн-Рушда (латиниз. Аверроэса, ум. 1198), которое знаменито не только как самое фундаментальное в культуре классического ислама толкование к аристотелевскому трактату «О душе», но и разработанной в нем оригинальной концепцией единого для всех людей интеллекта (мононоизм). В первых трех фрагментах комментария к начальной части главы III.4 этого трактата (429a10–18) аналогия мышления и ощущения служит основой для заключения о человеческом разуме как о неаффицируемом реципиенте. В предисловии, примечаниях и приложении к переводу привлекаются релевантные места из малой и средней версий аверроистского комментария к данному трактату, освещается дебатруемый в исследовательской литературе вопрос о хронологической последовательности средней и большой версий, отмечаются важнейшие экзегетические новации указанных фрагментов и излагаются некоторые предположения о возможных их мотивах.

Ключевые слова: Ибн-Рушд, Аверроэс, Аристотель, Большой комментарий к аристотелевскому трактату «О душе», перипатетизм, ноология, фальсафа, мышление, ощущение, неаффицируемость ума

1. Большой комментарий к трактату Аристотеля «О душе», составленный ок. 1186 г. выдающимся мусульманским перипатетиком Ибн-Рушдом (латиниз. Аверроэс, ум. 1198), является самым обстоятельным толкованием этого трактата в арабо-мусульманской культуре классической эпохи. Труд примечателен и тем, что в нем излагается оригинальное учение, ставшее для латинян своего рода эмблемой его философии, – о едином, общечеловеческом интеллекте, из всех сил души единственно наделяющемся бессмертием¹.

Помимо собственно философии, творчество мыслителя-энциклопедиста охватывает естественно-научные дисциплины (включая медицину), доктринальную

¹ Или мононоизм, порой некорректно обозначающийся как монопсихизм.

теологию, религиозную юриспруденцию и филологию. Что касается философско-теологических сочинений Ибн-Рушда, то по форме их обычно подразделяют на самостоятельные и комментаторские. Главными из трудов первого типа являются «Несостоятельность Несостоятельности» (*Tahāfut at-Tahāfut*)², «О методах обоснования принципов вероучения» (*аль-Кашф ‘ан манāхидж аль-‘адилля фй ‘акā’ид аль-милля*) и «О соотношении философии и религии» (*Фасл аль-макāль фй-мā байн аш-шарī‘а ва-ль-хикма мин аль-иттисāл*). Среди же комментаторских трудов (более ста) выделяются толкования к аристотелевским трактатам «Метафизика» и «О душе», в которых излагается ряд его оригинальных концепций (правда, представленных как экспликации идей самого Стагирита).

Как это ни парадоксально, но наследие Ибн-Рушда свое дальнейшее развитие получило не в мусульманском мире, а в Европе. Вскоре после смерти философа переводы большинства его комментариев появились на латинском Западе. Здесь широкое распространение получило изречение «Аристотель объяснил мир, а Аверроэс – Аристотеля», а за андалусским мыслителем закрепился почетный титул «[Великий] Комментатор». Кроме того, с именем Ибн-Рушда связано отдельное течение европейской философии Средневековья и Возрождения – латинский аверроизм, крупными представителями которого были Сигер Брабантский, Жан Жанденский и отчасти Данте.

2. К трактату «О душе» (как и к «Метафизике» и ряду других сочинений Аристотеля) Ибн-Рушд составил три вида комментария – малый (фактически компендиум; араб. *джāми‘/джавāми‘*), средний (парафраз; *талхīс*), большой (*шарх, тафсīр*). В последнем аристотелевский текст делится на фрагменты, которые затем разбираются фраза за фразой.

По замечанию А. Иври, издателя Среднего комментария [Ибн-Рушд, 1994] и переводчика его на английский язык [Averroës, 2002], эти три сочинения Ибн-Рушда числятся «среди наиболее важных и интересных его работ, и не в последнюю очередь, благодаря своей судьбе» [см. Ivry, 1999, p. 199]. Если Малый и Средний комментарии дошли до нас в арабском оригинале, то текст Большого комментария сохранился лишь в латинском переводе, сделанном ок. 1220 г. известным философом и переводчиком Толедской школы Михаилом Скотом (ум. 1236). Из психологических трудов Аверроэса это произведение было фактически единственно известным на латинском Западе. Уже к 1225 г. оно получило широкое распространение на факультете свободных искусств Парижского университета, повлияв на формирование науки о душе, особенно у латинских аверроистов.

Если Малый комментарий считается наиболее ранним (1158–1160 гг.) из трех, то хронологическая последовательность Среднего и Большого стала предметом дискуссий среди исследователей. Исходя из наличия интерполяций в Среднем комментарии, совпадающих с текстом Большого, А. Иври в 1990-е гг. высказал предположение, что Средний комментарий был составлен не до Большого, как полагали прежде, а позже него, и назвал Средний сокращенной и пересмотренной (abridged and revised) версией Большого [Ivry, 1994, p. 10].

Однако Г. Дэвидсон полагал, что А. Иври не представил достаточно фактов в пользу того, что Средний комментарий датируется после Большого или что он был составлен на основе последнего. Более того, ни Средний комментарий, ни Большой, по мнению Г. Дэвидсона, не могут рассматриваться в качестве заимствования одного из другого, ибо выдвигаемые в них концепции различны и несовместимы. Это

² При транскрипции арабских терминов мы следуем традиционной системе передачи арабских букв, со следующими модификациями: буква алиф, которая читается, но не пишется – *а/я*; та марбута (вместе с предшествующей огласовкой фатха и если данное слово не есть мудаф) – *а/я*; та марбута (в остальных случаях) – *т*; алиф максура – *а/я*; краткая буква у – *ў*.

прежде всего касается того факта, что в Среднем комментарии отсутствует главная новация Большого, а именно тезис о едином/общечеловеческом интеллекте; кроме того, в Большом комментарии говорится об уничтожимости индивидуальной человеческой души, тогда как Средний обходит молчанием посмертную судьбу этой души [Davidson, 1997, p. 151].

К постериорности пространной версии комментария склоняется и переводчик Большого комментария на английский Р. Тейлор, считая ее выражением окончательной позиции Ибн-Рушда по указанным концепциям. По замечанию исследователя, в 58 (из 325) разделах/комментариях в тексте этой версии фигурируют интерпретации, которые отличаются от соответствующих мест средней версии, а порой даже расходятся с ними [Taylor, 2012, p. 273; Taylor, 2009, p. XXX–XXXI, note 42].

Своего рода точку в этих дебатах поставила Р. Гласнер, которая в своей рецензии на перевод А. Иври заявила об обнаруженном ею свидетельстве от имени самого Ибн-Рушда, что он завершил Большой комментарий после Среднего [Glasner, 2004, p. 59]. Ныне большинство исследователей сходятся во мнении [см., например: [Elamrani-Jamal, 1997; Geoffroy, Steel, 2001, p. 44–48; Sirat, Geoffroy, 2005, p. 25–31; Taylor, 2012], что полный текст Большого комментария появился позднее Среднего; однако между датами окончания этих двух версий относительно небольшой временной промежуток³, так что вполне возможно, что при составлении Среднего комментария Ибн-Рушд мог пользоваться некоторыми своими готовыми текстами и материалами из Большого.

В пользу такого предположения свидетельствуют обнаруженные на полях Моденской рукописи Среднего комментария тексты, написанные по-арабски, но еврейскими буквами. Эти тексты были идентифицированы как отрывки из Большого комментария или какой-то подготовительной его версии⁴. Ниже такие фрагменты будут обозначаться нами как «релевантные».

Что касается текста аристотелевского трактата «О душе», то при работе над Большим комментарием Ибн-Рушд пользовался двумя вариантами арабского перевода этого текста, которые оба возводятся к Исхаку ибн Хунайну (ум. 911)⁵. Первый вариант, основной, на арабском языке не сохранился; второй, изданный А. Бадави [Аристотель, 1954], будет цитироваться нами ниже и обозначаться как «вторая версия арабского перевода “О душе”».

3. Комментарии Ибн-Рушда к начальной части гл. III.4 представляют особый интерес в свете того факта, что данная часть – одна из самых сложных и разноречивых в трактате «О душе» [см., например, Zingano, 2009; Aristotle, 2016, p. 294 et seq.].

В отношении структуры обращает на себя внимание тот факт, что в противовес канонической традиции автор Большого комментария, руководствуясь, надо полагать, своим видением внутренней логики психологической проблематики, порой переструктурирует комментируемый текст, хотя о мотивах этого сам он ничего не говорит. В частности, первые три главы третьей книги, посвященные ощущению и воображению, он переносит в конец второй книги, так что третья книга у него начинается с четвертой ее главы в аристотелевском оригинале.

Перед читателем данной главы, открывающей раздел об уме (разуме, интеллекте), сразу возникает вопрос эпистемологического характера. В рамках рассуждения о питательной силе (гл. II.4) Аристотель отмечает, что деятельность/действие логически первее способности, а изучению действий должно предшествовать изучение

³ Измененная датировка: Средний комментарий – ок. 1181 г., Большой комментарий – ок. 1186 г. [Glasner, 2004, p. 59; Taylor, 2009, p. XXVIII].

⁴ Частичные издания – [Бен-Шехида, 1985; Sirat, Geoffroy, 2005].

⁵ О разных арабских переводах «О душе» см. [Taylor, 2009, p. LXXVII–LXXVIII; Montada, 2018, web].

предметов, воздействующих на рассматриваемую способность/силу души [Аристотель, 1976, с. 401]. Такой исследовательской парадигмой Стагирит далее руководствуется при рассмотрении и питательной души, и ощущающей. В частности, анализ зрения (гл. II.7) начинается с обсуждения вопроса о зрительном предмете – цвете. Однако при переходе к анализу разумной силы (гл. II.4) кардинально меняется методологическая парадигма: природу мышления философ раскрывает в компаративистском ракурсе, через его сравнение с ощущением в плане аффицируемости.

Ибн-Рушд трактует означенную эпистемологическую установку Аристотеля в том смысле, что исследование вещи должно начинаться с доказательства ее бытия, если оно не очевидно, и только после его установления следует приступить к раскрытию ее сущности. В Большом комментарии он объявляет бытие рациональной силы души самоочевидным, поскольку нет сомнения в отличии человека от животных и растений; вот почему, полагает Ибн-Рушд, автор «О душе» не останавливается на вопросе о бытии данной силы. Иначе обстоит дело в Компендиуме, где бытие рациональной силы не считается очевидным, а обосновывается доводом, исходящим из специфики релевантного предмета – ментальных форм, или интеллигибелей. Перевод соответствующего фрагмента приведен ниже в качестве приложения.

На первый взгляд странным предстает тот факт, что в отношении означенного вопроса Малый комментарий оказывается более обстоятельным сравнительно с Большим. Вряд ли можно предполагать, что ко времени составления Большого комментария автор изменил свою точку зрения на статус бытия рассматриваемой силы – аксиоматическое или дискурсивное. Скорее всего, дело объясняется характерным для комментатора пиетизмом перед авторитетом Аристотеля. Ибн-Рушду, надо полагать, не хотелось, чтобы приведенное доказательство воспринималось как своего рода восполнение некоего упущения. При чтении большой версии комментария, где собственно аристотелевский текст приводится полностью, трудно избавиться от такой мысли; в малой же версии подобная «вставка» мало заметна, поскольку здесь представлено собственно изложение учения Стагирита.

4. Что касается аристотелевского рассуждения о сущности мышления (429a13–18), то в аверроистской трактовке прежде всего заслуживает внимания следующее. Сравнивая мышление с ощущением, Аристотель говорит о неаффицируемости интеллекта; но из изложенного рассуждения можно понять, что ум и чувство контражны в аспекте претерпевания при рецепции соответствующей формы⁶ – сенсibiliи и интеллигибелии⁷. Ибн-Рушд же, опираясь на сказанное об ощущении в гл. II.5 «О душе»⁸, интерпретирует указанное сравнение в смысле полагания строгой аналогии между двумя силами: в обоих случаях нет подлинной аффицируемости со стороны воспринимаемой формы, но ум еще в большей степени неаффицируем, поскольку не является телесной силой.

Обсуждая в II.5 природу ощущения, Аристотель разъясняет, что таковое относится к претерпевающим силам, ибо ощущающее принимает на себя ощущаемую форму (сенсibiliю). Но в этой связи философ различает два типа претерпевания, которые можно обозначить как «деструктивное» и «перфективное». При первом

⁶ Напомним, что в аристотелевской традиции не только умственное постижение, но и чувственное трактуется как рецепция формы/образа предмета отвлеченно от его материи.

⁷ Например: «Речь идет о неподверженности ума такому воздействию воспринимаемых объектов, какое имеет место при чувственном восприятии» [Аристотель, 1976, с. 505; примеч. 1 к с. 433]; «...отмечается неаффицируемость ума объектом мышления, в отличие от аффицируемости органа чувства объектом чувственного восприятия» [Солопова, 2001, с. 117].

⁸ В самой гл. III.4 нет обращения к близкой по проблематике гл. II.5 – факт, который в очередной раз возвращает к вопросу о степени аутентичности кн. III.

типе одно сущее уничтожается под воздействием противоположного (Ибн-Рушд иллюстрирует это примером с претерпеванием горячего от холодного), при втором сущее скорее сохраняется, совершенствуясь благодаря переходу от состояния потенции/возможности к состоянию акта/действительности (как в случае, когда незнающий становится знающим или обладающий знанием переходит к исследованию). Подлинное же «претерпевание», «изменение»⁹ имеет место лишь в первом случае, и, строго говоря, ощущение и мышление нельзя называть претерпевающим или изменяемым [Averroes, 1953, p. 208–223; Averroes, 2009, p. 161–174].

Примечательна и трактовка Ибн-Рушдом одной из ключевых в аристотелевском тексте фраз – καὶ δυνατόει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως εἶχειν, которая в латинском переводе передана как «et est in potentia sicut illud, non illud» («и в потенции [мышление] есть словно то, но не [само] то»); в переводе Попова/Иткина местоимение τοῦτο идентифицировано в смысле интеллигибелии: «т.е. в возможности должно быть таким, каково постигаемое умом, но не самим постигаемым умом» [Аристотель, 1976, с. 433]. Схожий тезис Ибн-Рушд выдвигает в отношении ощущения, комментируя заключительные слова гл. II.5 – «Способность ощущения, как было сказано, в возможности такова, каково уже ощущаемое в действительности: пока она испытывает воздействие, она не подобна ощущаемому, испытав же воздействие, она уподобляется ощущаемому и становится такой же, как и оно» [Там же, с. 407]. По его трактовке, ощущающее становится подобным ощущаемому, но не самим им, иначе, например, глаз стал бы зеленым при отражении в нем зеленого предмета¹⁰ [Averroes, 1953, p. 223; Averroes, 2009, p. 174; см. также: Ибн-Рушд, 1994, с. 71].

В том же духе может трактоваться и указанная выше фраза о мышлении. Но здесь возникает такая трудность. В приложении к чувству формула «подобно постигаемому, но не тождественно с ним» корректна, поскольку речь фактически идет о двух сенсibiliях – ощущаемой форме во внешней реальности (в собственно ощущаемом предмете) и ощущаемой форме в самом ощущающем органе (как отражении той внешней формы). Когда же речь идет об уме, то приложимость означенной формулы весьма проблематична, так как мыслимое, постигаемая интеллигибелия, может находиться только в самом уме. Да и чуть ниже, в той же гл. III.4 говорится, что «у бестелесного мыслящее и мыслимое – одно и то же, ибо умозрительное познание и умозрительно познаваемое – одно и то же» [Аристотель, 1976, с. 435].

Обращает на себя внимание и то, что в комментируемом фрагменте неаффицируемость ума словно постулируется («Так вот, если мышление сходно с ощущением, то оно... что-то испытывает... Мышление, конечно, не должно быть подвержено чему-либо»), тогда как, по мысли Ибн-Рушда, именно здесь, исходя из аналогии с ощущением, должна обосновываться указанная характеристика. Этими двумя мотивами, как нам представляется, и обусловлена выдвигаемая комментатором оригинальная трактовка вышеупомянутой фразы, соотносящая местоимение «оно» не с умопостигаемым, а с ощущением.

Следует отметить также, что выдвигаемый в комментарии 3 тезис, по которому [материальный] интеллект не есть нечто конкретное/индивидуальное (aliquid hoc),

⁹ В рамках перевода аверроистского комментария латинский текст, соответствующий арабскому переводу трактата «О душе», передается нами согласно этому латинскому переводу; вне этих рамок, если не оговорено иное, трактат цитируется нами по переводу П.С. Попова, отредактированному М.И. Иткиным [Аристотель, 1976; далее обозначается как «пер. Попова/Иткина»].

¹⁰ В Среднем комментарии добавлено: «Ибо в ощущаемом [предмете] понятие (ма'на), благодаря которому он становится ощущаемым, реализуется посредством подлинного претерпевания (инфи'аль хақықы), а в чувстве – не посредством подлинного претерпевания» [Ибн-Рушд, 1994, с. 71].

имеет фундаментальное значение для аверроистского учения о едином, общем для всех людей интеллекте, изложенном ниже, в рамках комментария 5 [см. Ибн-Рушд, 2012, с. 386–407].

5. Текст третьей книги подразделяется комментатором на 68 частей, первые 36 из которых в основном касаются разумной силы души. В нашем переводе вышли в свет комментарии 4–5 к фрагменту 429a18–24 из третьей главы – о пассивном/материальном разуме [Ибн-Рушд, 2012], а также комментарии 17–20 к фрагменту 430a10–25 – об активном, пассивном и (по трактовке Ибн-Рушда) предрасположенном разумах [Ибн-Рушд, 2020а; Ибн-Рушд, 2020б]. В настоящей публикации вниманию читателя предлагается перевод комментариев 1–3 к начальной части этой главы (429a10–18) – о природе разума как рецептирующей, но не аффицирующей силе.

В основу настоящего перевода положен латинский текст по изданию Ф. Крофорда [Averroes, 1953]. Нумерация данных фрагментов в русском переводе соответствует их нумерации в латинской версии – собственной в каждой из трех книг. В угловых скобках нами указываются номера страниц данного издания. Комментируемый фрагмент аристотелевского трактата выделяется курсивом, а разбираемые фразы из него – жирным шрифтом. Как и в предыдущих переводах, здесь в качестве одной из основных мы поставили задачу восстановления возможного арабского оригинала ключевых латинских терминов и фразеологии.

На русский язык настоящий фрагмент переводится впервые.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Ибн-Рушд Большой комментарий к сочинению Аристотеля «О душе» (кн. III, комм. 1–3)

Комментарий 1

[Введение; вопрос об отличительной характеристике интеллектуальной силы души]

<379> **(429a10–13)**¹ *Что же касается части души, благодаря которой душа постигает и понимает², – отлична она или нет [от других сил души]*³ по располо-

¹ De parte autem anime per quam anima cognoscit et intelligit (utrum est differens aut non differens in magnitudine sed in intentione) perscrutandum est de differentia que sit et quomodo sit formare per intellectum [Averroes, 1953, p. 379].

Пер. Попова/Иткина: «Что касается той части души, которую душа познает и понимает, – отделима ли она не пространственно (kata megethos), а лишь мысленно (kata logon), то необходимо рассмотреть, каково ее отличительное свойство и как именно происходит мышление» [Аристотель, 1976, с. 433].

² Лат. cognoscit et intelligit; араб. *тудрику* и *та'кълю* (согласно второй версии арабского перевода «О душе» [Аристотель, 1954, р. 72]; греч. γινώσκειν и φρονεῖν. Версия-парафраз в Среднем комментарии: «...части души, которой мы постигаем (*нудрику*) тем постижением (*'идрāk*), которое именуется разумом (*'акль*) и пониманием (*фахм*)...» [Ибн-Рушд, 1994, р. 121].

³ Вставка согласно версии Среднего комментария [Там же]: *'ин кāна муфāриқан ли-са'ир қывā ан-нафс*.