



DALIA MARIJA STANČIENĖ

Vilniaus pedagoginis universitetas

IBN RUŠDAS APIE *PASAULIO AMŽINUMĄ* IR *INTELEKTO VIENOVĘ*

Ibn Rushd on the Eternity of the World and the Unity of Intellect

SUMMARY

The article analyzes ideas on the eternity of the world and the unity of intellect of 12th century Arab thinker Ibn Rushd (Averroes). Contrary to creationistic doctrines of the Mutakallimun and al-Gazzālī he maintained that matter has no beginning and creation goes permanently. In his ontology relying on Aristotelian notions of the first mover and the first intellect Ibn Rushd pushed God away from nature and society. In this picture of the world, he makes the matter independent claiming that potentially it possesses the variety of forms. God, as the first mover, brings those forms into actuality there they continuously produce new beings. As the first intellect God also enlivens immaterial intelligible forms lined up in some order in heavenly spheres. The lowest sphere of the Moon brings into actuality the immortal actual intellect which is the only reason for every human cognition.

SANTRAUKA

Straipsnyje analizuojamos XII a. arabų filosofo Ibn Rušdo (lot. Averojus) plėtojamos idėjos apie *pasaulio amžinumą* ir *intelekto vienovę*. Polemikoje su teologu mistiku al-Gazzālī Ibn Rušdas kritikavo mutakallimų kreacionistinės doktrinos argumentus. Jis teigė, jog materija neturi pradžios, o kūrimas vyksta kiekvieną akimirką. Įteisinęs ontologijoje Aristotelio pirmojo judintojo ir pirmojo intelekto sąvokas, Ibn Rušdas maksimaliai atitolino Dievą nuo gamtinio ir žmogiškojo pasaulio. Šioje koncepcijoje pabrėžiama, kad materija yra savarankiška: ji turi ne tik objektyvųjį pradą, bet ir pasižymi formų įvairove. Dievas, kaip Pirmasis Judintojas, suteikia aktualybę šioms formoms, ir jos laiko tėkmėje atsiskleidžia naujais esiniais. Būdamas ne tik Pirmuoju Judintoju, bet ir Pirmuoju Intelektu, Dievas išjudina ir bekūnes inteligibilias formas, kurios tam tikra hierarchija yra išsidėsčiusios dangaus sferose. Žemiausioji Mėnulio sfera aktualybė-je gimdo veikiantįjį intelektą, kuris yra nemirtingas ir yra vienintelė žmonijos pažinimo priežastis.

RAKTAŽODŽIAI: Ibn Rušdas, amžinybė, nemirtingumas, siela, intelektas.

KEY WORDS: Ibn Rushd, eternity, immortality, soul, intellect.

IVADAS

XII–XIII a. teologų ir filosofų diskurse svarbią vietą užėmė arabų filosofo Ibn Rušdo (lot. Averojus) ir jo pasekėjų plėtojamos idėjos apie pasaulio amžinumą ir intelekto vienovę. Remdamasis Aristotelio idėjomis ir polemizuodamas su teologu mistiku al-Gazzālī, Ibn Rušdas traktate *Paneigimo paneigimas* pateikė pasaulio amžinumo laiko atžvilgiu argumentus, *Komentare Aristotelio Metafizikai* jis įteisino pirmojo judintojo ir pirmojo intelekto sąvokas, o *Didžiajame komentare Aristotelio Apie sielą* III knygai jis išplėtojo individualios sielos irumo ir aktyviojo intelekto nemirtingumo koncepciją.

Prancūzų medievisto Etienne Gilsono teigimu, Ibn Rušdas antropologijoje ir metafizikoje įtvirtino naujo tipo aristotelizmą, „kuris tryliktame ir keturioliktame amžiais varžėsi su lotyniškuoju Avicennos aristotelizmu“¹. Vokiečių filosofas Gottfriedas Wilhelmas von Leibnizas veikalo *Teodicėja* skyriuje *Preliminarinis svarstymas apie tikėjimo ir proto suderinamumą*, parašytame 1696 m., Ibn Rušdą įvertino kaip geriausią to laikotarpio Aristotelio žinovą. Ibn Rušdo koncepcijos apie *intelektą vienovę* apibūdinimui jis panaudojo terminą *monopsichizmas*, kuris šiandien suvokiamas kaip pavadinimas diskurso apie visiems žmonėms bendrą intelektą. Aptardamas Ibn Rušdo *intelektą vienovės* ir sielos ne-

mirtingumo teorijas, G. W. Leibnizas pažymėjo, jog „Šis komentatorius [Ibn Rušdas], vadovaudamasis iki jo buvusiu graikų interpretatorių mokymu, tvirtino, kad pagal Aristotelį ir analogiškai pagal protą (o tuo metu tai buvo adekvačiai suvokiama), sielos nemirtingumas negali būti įrodomas. Jo argumentai tokie: pasak Aristotelio, žmonių giminė yra amžina, todėl, jeigu individualios sielos nemirtų, tektų grįžti prie metempsichozės, kurią šis filosofas atmetė; arba: jeigu visada rastųsi naujų sielų, tai reikėtų pripažinti šių begalinės daugybės amžinai išliekančių sielų būti; tačiau begalybė pagal paties Aristotelio mokymą atsirandanti tikrovėje, neįmanoma; taigi išvada būtų tokia, jog sielos, t. y. organinių kūnų formos, turi mirti su savo kūnais arba priešingu atveju tai turi atsitikti su pasyviuoju protu, kuris individualiai priklauso kiekvienam iš mūsų. Tokiu būdu lieka tik bendras visiems žmonėms aktyvusis protas, kuris, pasak Aristotelio, į kiekvieną individualų žmogų ateina iš išorės ir kurio veikla turi atsiskleisti visur, kur funkcionuoja tam pasirengę organai, panašiai kaip vėjas išgauna tam tikros rūšies muziką, pūsdamas į tam reikalui priderintus vargonų vamzdelius“². Straipsnyje detaliau apžvelgsime šias Ibn Rušdo koncepcijas.

PASAULIO AMŽINUMAS

Ibn Rušdas, analizuodamas Aristotelio metafiziką, kurią pats Aristotelis apibrėžė, kaip „mokslą tiriantį būti kaip bū-

tį ir jos esminius atributus“ (Met., kn. Γ)³, susidūrė su amžinumo problema. Aristotelis teigė, kad būties esminiai kompo-

mentai, kaip atskira substancija (Dievas) ir nekintamumas, turi būti aiškinami teologija, kuriai jis suteikė pirmosios filosofijos statusą. Vėliau pirmoji filosofija buvo pradėta vadinti metafizikos vardu. Pasak Aristotelio, „jeigu yra kažkas amžina, nekintama ir egzistuoja atskirai, tai turi būti pažįstama spekuliatyviaisiais mokslais. Bet ne fizika (kuri susijusi su kintamais objektais), ne matematika, bet mokslu, kuris yra už abu juos pirmesnis; <...> Taigi yra trys spekuliatyviniai mokslai: matematika, fizika ir tai, ką mes vadiname teologija. <...> spekuliatyviniai mokslai yra aukštesni už kitus, o teologija – aukščiausias iš jų visų“ (Met., kn. E)⁴. Teologijoje Aristotelis formuluoja teiginį „turi būti amžinas pradas, kurio esmė yra aktualybė“ (Met., kn. A)⁵, kurios dėka funkcionuoja kintantis pasaulis. Šį teiginį Aristotelis grindžia *nejudančio judintojo*, vadinamo Dievu, idėja, kuria pasinaudojo Ibn Rušdas, dalyvaudamas aktualioje tuo metu diskusijoje: ar pasaulis sukurtas, ar jis egzistuoja amžinai.

Polemizuodamas kreacionizmo klausimu su mutakallimais, Ibn Rušdas teigė, kad pasaulis laiko požiūriu yra amžinas, tačiau sukurtas Pirmosios Priežasties arba Pirmojo Judintojo, t.y. Dievo. Jis pritarė Aristotelio postulatui, kad „Kiekvienas judinamas daiktas yra kito judinamas“ (Fiz., VII, 1. 241b)⁶ ir sutiko su judančių daiktų skirstymu į tris grupes: žemiausiąją, kurioje daiktai yra judinami, bet patys nejuda kitų; vidurinę – daiktai yra judėjimo ir priežastys, ir pasekmės; aukščiausioji – daiktai judina kitus, bet patys nejuda. Tuo remdamasis, Ibn Rušdas teigė, kad judančių

daiktų negali būti begalybė. Begalinis judėjimas leistų atsirasti begalybei priežasčių, kurios taptų paskata teigti, „jog egzistuoja veiksmas be priežasties ir judantys be judintojo“⁷. Pastarąjį teiginį, pasak Ibn Rušdo, paneigia amžino pirmojo judintojo buvimas, kuris nustatomas fiziniais parametrais. Tokį samprotavimą jis grindė teiginiu, jog gamtos pasaulyje judėjimo empirinis pastebėjimas įrodo nejudančio judintojo egzistavimą (Lām, 1529)⁸.

Begalybę Ibn Rušdas apibūdino ne esmiškumo, bet akcidentiškumo požymiu ir teigė, kad „akcidental begalybė yra būtina sąlyga egzistuoti amžinam pirmajam judintojui“⁹. Judėjimą, kuris gaunamas iš nejudančio judintojo, jis apibrėžė kaip gryną aktą, neturintį jokio potencialumo, t.y. laisvą nuo materijos (Lām, 1589)¹⁰ ir priskyrė jį pirmosioms priežastims, kurios priklauso aukščiausiajai klasei. Pirmosios priežastys, būdamos nesusietos su materija, yra nematerialios substancijos, kurių aktualumas yra tobulas ir jos nenutrūkstamai kažkam suteikia judėjimą. Grynieji aktai, arba pirmosios priežastys, yra išsidėsčiusios dangaus sferose ir jų, pasak Ibn Rušdo, yra tiek, kiek reikia tų sferų pirmiesiems judėjimams, kurie tampa visų kitų visatos kūnų judėjimų priežastimis. Toks nenutrūkstamas grynujų aktų veikimas reikalauja, kad judėjimas būtų permanentinis ir nepristigtų judinamų objektų. Vadinasi, daro išvadą Ibn Rušdas, pasaulis visada egzistavo ir visada egzistuos, ir jo tęstinumas lieka amžinas laike: „žodis *amžinumas* turint omeny [judėjimą] reiškia tik tai, kad jis laike neturi nei pradžios, nei pabaigos“¹¹.

PIRMASIS JUDINTOJAS

Pirmosios priežastys, arba pirmieji judintojai, patys nejuda ir nereikalauja iš išorės jokio postūmio. Pirmosioms priežastims tėra reikalingas tik jų pačių egzistavimas, kad judintų kitus objektus. Ibn Rušdas metafiziniu tyrinėjimu, perimdamas Aristotelio metodą, siekė nustatyti pirmųjų judintojų veiksmų pobūdį. Remdamasis Aristotelio teiginiu, kad „Pirmasis judintojas egzistuoja iš būtinybės; todėl, kad egzistavimas yra pagal būtinybę, tai jo būtis yra gera ir ta prasme jis yra pradus“ (Met., Λ (XII), 7. 1072b10)¹², o gėris yra suprantamas kaip meilės ir troškimo dalykas, todėl, pasak Ibn Rušdo, pirmasis judintojas judina pasaulį, ypač dangiškąsias sferas, kaip troškimo objektą, t.y. jis judina viską, kaip išimylėjęlį judina mylimasis. Tačiau, Aristotelis pastebi, jog dauguma žmonių „gėrį ir laimę supranta taip, kaip įprasta kasdieniniame gyvenime, ir laime laiko malonumą“ (Nik. et. 1095b. 5)¹³, todėl kyla klausimas, kaip troškimas gali būti aukščiausiojo perfekcionizmo principu, ir ar visada jis kreips gėrio link. Aristotelis šią problemą išsprendė atskirdamas troškimą nuo potraukio. Tuo tarpu Ibn Rušdas šį klausimą nagrinėjo epistemologiškai, tvirtindamas, kad troškimas yra tiek patiriamas pojūčiais, tiek ir suvokiamas intelektu. Tokiu būdu jis atskyrė materialių ir nematerialių substancijų troškimo galimybes: materialios substancijos troškimą dalyką geba patirti jaslėmis ir suvokti protu, o nematerialios substancijos t.y. dangiškieji kūnai, negali suvokti neracionaliai

trokštamų dalykų, kadangi jos neturi juslių ir suvokia tik intelektu.

Siekdamas paaiškinti pirmojo judintojo veikimo mechanizmą pasaulyje, Ibn Rušdas pateikia žmogaus, einančio į pirtį, pavyzdį: pirties įvaizdis, esantis žmogaus atmintyje, pažadina jo troškimą eiti į pirtį ir taip atsiranda veikiančioji priežastis, o jo judėjimo tikslo priežastimi tampa tikroji pirtis. Tačiau kai troškimo objektas yra nematerialus, „jis gali mus judinti ir kaip veikiančioji, ir kaip tikslo priežastis, nesukeldama jokių daugialypumo padarinių. Panašiai suprantamas šių judintojų [priežasčių] veikimas į dangiškuosius kūnus: jie veikia vienoje nedaugindami esaties. Tiek, kiek inteligibilijos yra jų [dangiškųjų kūnų] formos, jos perteikia judėjimui veikiančiąsias priežastis, o tiek, kiek jos tampa jų tikslu, judėjimui suteikia troškimą“ (Lām, 1594–1595)¹⁴. Daugialypumas skleidžiasi tik materialiuose kūnuose. Ibn Rušdas pastebi, kad jo pateikta dangiškojo judėjimo samprata gali būti vertinama įvairiai, pavyzdžiui, Aristotelis tai aiškino kitaip. Aristotelis teigė, kad pirmasis judintojas, nors jis yra ir nematerialus, tačiau turi apibrėžtą vietą visatos pakraštyje.

Tenka pastebėti, jog pats Ibn Rušdas aiškiai suvokė šios teorijos keblumą. Šioje teorijoje priėmus teiginį, kad dangiškųjų kūnų tobulumas yra pirmojo judintojo intelektinės formos reprezentacija juose, tektų pripažinti, jog dangiškieji kūnai turėtų nejudėti, norėdami pasiekti arba imituoti pirmojo judintojo tobu-

lumą. Šią problemą Ibn Rušdas bandė spręsti dvejopai. Pirma, jis pateikė pavyzdį sveikstančio žmogaus, apibūdinamas sveikimą kaip organizmo judėjimą link normalios būsenos (tobulumo) (Lām, 1596)¹⁵ ir žvaigždžių judėjimo pavyzdį, teigdamas, kad judėjimas yra žvaigždžių tobulumo sąlyga. Antrąją problemos sprendimo būdą jis grindė materialijų formų analize. Sublunarinio pasaulio materialiosios formos potencialiai sudarytos iš atskirų formų, o šių formų judėjimai lemia potencialumo virsmą realybe. Analogišku pavyzdžiu gali būti ir amatininko žiedžiamas puodas. Puodo forma jau buvo užkoduota amatininko sieloje, bet reikėjo fizinio judesio, kad formos vaizdinys būtų materializuotas. Šiuo pavyzdžiu Ibn Rušdas nori atskleisti priežastinį ryšį tarp dangiškųjų ir laikinųjų žemiškojo pasaulio formų, kuris buvo išardytas, ignoravus emanacijos teoriją. Norėdamas išgryninti savo sampratą ir ją atskirti nuo neoplatonikų idėjų teorijos, jis teigė, kad dangiškieji judėjimai neegzistuoja dėl materialijų formų. Pasak neoplatonikų, idėjos yra žemiškųjų daiktų provaizdžiai. Ibn Rušdui dangiškieji kūnai juda todėl, nes jų tobulumas glūdi judėjime, o judėjimo atsitiktinis ir šalutinis poveikis pasaulio būtyje sukelia atsiradimą ir nykimą. Atmetęs platoniskųjų formų transcendentalizmą ir emanacijos teoriją, kurią plėtojo al-Fārābī ir Ibn Sīnā, Ibn Rušdas stengėsi konstruoti visatos vienybę, tačiau tai galima buvo atlikti tik išryškinus radikalų sublunarinio pasaulio atsitiktinumą.

Apibūdinamas dangiškuosius kūnus, Ibn Rušdas pripažino, jog šie „kū-

nai turi sielas ir šių sielų galios yra vien tik intelektas ir troškimas, <...> todėl jos turi du egzistavimo būdus: vieną sielos viduje ir vieną sielos išorėje. Egzistavimas sielos viduje yra veikiančioji judėjimo priežastis, o egzistavimas sielos išorėje yra judėjimas dėl tikslo“ (Lām, 1593)¹⁶. Remiantis tokia mintimi, galima teigti, jog šių galių pakanka, kad dangiškieji kūnai galėtų judėti, imituodami pirmąjį judintoją. Pasak Ibn Rušdo, tarp sferų sielų ir intelektų skirtumo nėra. Kalbėdamas apie žvaigždžių sielas, jis turi omeny ir jų intelektą, nors griežtai jo neapibrėžia. Todėl peršasi išvada, kad tiesioginiu kiekvienos sferos judintoju tampa siela, o pastarosios aukščiausiosiuoju judintoju – intelektas.

Kiekvienos dangiškos sferos judėjimas kyla kaip grynojo akto troškimas, nuo kurio ji priklauso, todėl link grynojo akto, t.y. pirmojo judintojo, ji juda pati iš savęs. Kadangi pirmieji aktai yra nematerialūs, nes jie yra arba inteligencijos arba, kitaip tariant intelektai, todėl dangiškosios sferos, trokšdamos jų minčių, patiria intelektualinį troškimą ir priima grynujų aktų mintis kaip gėrį. Šis gėris atspindi pirmojo judintojo tobulumą, kurio dangiškosios sferos siekia savo prigimtimi. Vadinasi, dangiškosios sferoms judėjimas yra svarbus, nes jis yra jų gyvybė. Šios sferos nepaliamajam juda ir tuo pačiu judina žemiškąjį pasaulį. Toks aiškinimas, pasak Ibn Rušdo, pagrindžia teiginį, kad pasaulis drauge su dangiškosiomis sferomis amžinai egzistavo, egzistuoja ir egzistuos.

Grynieji aktai ne tik judina dangaus sferas ir kūnus, bet ir suteikia jiems for-

mas, kurių dėka vyksta individuacijos procesas. Taip dangiškosiose sferose atsiranda planetos ir žvaigždės, o žemiškajame pasaulyje – negyvoji ir gyvoji gamta. Visos dangiškosios sferos ir dangaus kūnai yra išsidėstę pagal tam tikrą hierarchiją. Pirmoji Inteligencija – Dievas suteikia judėjimą žvaigždžių sferai ir Saturnui. Saturno sferos judintojas šiai planetai suteikia sielą, kuri tampa Jupiterio sferos judintoju ir analogiška seka judintojai priartėja prie devintosios Mėnulio sferos. Mėnulio sferos judintojas pagimdo dešimtąją inteligenciją – veikiantįjį intelektą, kuris yra žmonijos pažinimo priežastis.

Judėjimo dinamiką Ibn Rušdo kosmologinėje sistemoje galime pavaizduoti tokia schema: pirmasis judintojas tiesiogiai

suteikia judėjimą nejudančiai žvaigždžių sferai ir jos pirmajam kūnui, per kurį betarpiškai suteikiamas judėjimas kitų sferų intelektams ir sublunariniam pasauliui (Lām, 1606)¹⁷. Dvigubas planetų judėjimas iš rytų į vakarus ir iš vakarų į rytus (Lām, 1606–1607)¹⁸, pasak Charles Genequand, Ibn Rušdo koncepcijoje yra interpretuojamas kaip sferų troškimas pasiekti pirmąjį kūną arba pirmąjį judintoją. Sferų intelektai, trokšdami pirmojo kūno, juda link nejudančios žvaigždžių sferos, o judėdami priešinga kryptimi, jie trokšta pirmojo judintojo. Ši prielaida patvirtina tai, jog „Ibn Rušdas mano, jog sferos trokšta pirmojo judintojo (o ne pirmojo kūno). Be to, visi intelektai paklūsta (*ta`ummu wa tatba`u*) ir kartoja didįjį (kasdienį) judesį“¹⁹.

INTELEKTO VIENOVĖ

Ibn Rušdas, atskleidęs Pirmojo Judintojo ir inteligencijų sąveiką troškimu ir pažinimu, pastebi, jog žmogaus siela, būdama kaip viena iš materijos formų ir trokšdama Pirmojo Judintojo, kaip intelektualinio gėrio, siekia sąjungos su veikiančiuoju intelektu. Remdamasis Aristotelio traktato *Apie sielą* trečiąja knyga, kurioje teigiama, kad žmogaus sieloje randame „pirma, protą, kuris tampa viskuo, o antra – protą, kuris viską gamina ir veikia panašiai kaip šviesa. <...> Šitas protas yra atskirtas nuo kūno, nekintamas, nemišrus ir iš esmės aktualybė“ (De an. 430a, V)²⁰, Ibn Rušdas žmogui palieka pasyvųjį protą, t.y. intelektą galimybėje, ir atskirtą nuo žmogaus sielos – veikiantįjį intelektą (III, comm.

16)²¹, t.y. dešimtąją inteligenciją, esančią Mėnulio sferoje. Būtent tokia Ibn Rušdo veikiančiojo intelekto jungimosi su galimu intelektu interpretacija scholastų XII–XIII a. buvo apibrėžiama kaip *intelektų vienovės* doktrina. Šios doktrinos šalininkus G. W. Leibnizas pavadino *monopsichikais*: „Kai kurie [šalininkai] būtent šitaip suprato Platono pasaulio sielą; tačiau stoikai labiau tikėtina priėmė tokią bendrą sielą, kuri apima visas kitas. Tokio požiūrio šalininkus būtų galima vadinti *monopsichikais*, nes, jų teigimu, iš tikrųjų egzistuoja tik viena siela“²². Monopsichizme žmogaus sielos samprata, remiantis Ibn Rušdo sielos doktrina, buvo traktuojama kaip turinti tris galias. Pirmoji galia siejama su indi-

viduali juslinė siela, kuri yra susijungusi su kūnu ir apima jį visą. Antroji sielos galia – materialusis, t.y. galimas arba potencialus intelektas yra amžina ir atskirta nuo žmogaus kūno substancija, ji bendra visai žmonijai. Trečioji galia, kaip veikiantysis intelektas, yra atskirtoji substancija, kadangi abstrahuoja individualaus žmogaus universalijas. Individualus žmogaus pažinimas remiasi individualiais vaizdiniais ar fantazmais, todėl toks pažinimas vadinamas *spekuliatyviuoju intelektu*. Spekuliatyvusis intelektas, susijungęs su vaizdiniais, yra individualizuojamas ir sunaikinamas²³. Kai pažinimo procesas yra baigiamas, tai „galimas intelektas susijungia su veikiančiuoju intelektu ir jie kartu suformuoja *įgytąjį intelektą (al-'aql al mustafad)*, ir būtent tokioje būsenoje – sielos ir atskirtos intelekto *konjunkcijoje* arba *susijungime*, – glūdi aukščiausia žmogaus laimė“²⁴.

Ernesto Renano požiūriu, tokią Ibn Rušdo traktuotę galima vertinti kaip neatitinkančią universalių proto principų, kadangi, spręsdamas žmogaus pažinimo procesą, jis „atveria gilią prarają tarp dviejų proto elementų ir įveda kosminį agentą į problemą, kuri turėtų būti sprendžiama grynai psichologiniu būdu“²⁵. Vertindamas tokį E. Renano požiūrį, šiuolaikinis žmogus, pasak Alain de Liberos, gali reaguoti gan drastiškai, nes jam „kyla vienintelis klausimas: *kaip galima būti averojistu?* Arba: koks intelekto iškrypimas ar trūkumas paskatina už sielos ribų hipostazuoti žmogaus mąstymo pagrindinius principus ir pačias bendriausias taisykles?“²⁶. Kelti tokį

klausimą, A. de Liberais atrodo tolygu nesuvokti peripatetiškosios noetikos specifikos. Jo nuomone, tokį rezonansą galėtų sukelti ne tik Ibn Rušdas, bet ir visi graikų bei arabų Aristotelio komentatoriai: „Ibn Rušdo tezė apie žmogaus pažinimą yra tokia: kai materialusis intelektas yra aktualizuojamas veikiančiojo intelekto ir su juo susijungia, tada su veikiančiuoju intelektu susijungia ir žmogus. Būseną, kuri yra tuo metu, yra *mūsū*, ji vadinama *įgijimu* ir *įgytu intelektu*. Ar ši tezė priklauso averojistams? Iš tikrųjų, Ibn Rušdas pats primena, kad ji priklauso Aleksandui Afrodiseičiui“²⁷. Vertindamas Aleksandro Afrodiseičio įgyto intelekto teoriją, Ibn Rušdas pastebi, jog dėka veikiančiojo intelekto aktualizuojamas potencialusis arba materialusis intelektas, tada formuojasi žmoguje gebėjimas mąstyti apie atskiras esybes. Juslių pagalba žmogus į potencialųjį intelektą perkelia mąstomųjų esybių formas, kurios aukštesniu lygmeniu veikia patį mąstymo procesą. Tokiu būdu Ibn Rušdas žmogui priskyrė tik pasyvaus intelekto funkciją, kuri prieštaravo krikščionių tikėjimo tradicijai, kadangi ignoravo individualios žmogaus sielos nemirtingumo dogmą. Prieš tokią Ibn Rušdo poziciją griežtai pasisakė viduramžių scholastai. Tomo Akviniečio teigimu, „labai neįtikinama kalba tų [averoistų], kurie sako, jog intelektas yra tam tikras substancialiai atskirtas pradas, tačiau kuris tobulinamas ir tampa aktualiai suprantančiu per rūšis, paimtas iš vaizdinių“²⁸. Be to, Tomo Akviniečio pastebėjimu, „iš žmonių atėmus įvairovę intelekto, kuris vienintelis iš

žmogaus sielos dalių atrodo neirstantis ir nemarus, išėitų, kad po mirties iš žmonių sielų liktų vienintelė intelekto substancija; ir kitaip neliktų jokio atpildo, bausmių bei jų įvairovės²⁹.

Tektų pripažinti, kad Ibn Rušdas mąstė kitaip. Jis teigė, kad veikiančiojo intelekto ryšys su žmogaus galimu intelektu yra ne kas kita, kaip veikiančiojo intelekto individuacija žmogaus sieloje. Jo formuluojama noetika remiasi tokia logika: žmoguje glūdi intelektinė veikla, kuri leidžia juslių pagalba priimti mąstomuosius objektus ir juos aktualizuoti protu; intelekto veikla pavaldi žmogaus valiai, kadangi ji sudaro prielaidą jam mąstyti ir abstrahuoti (III, comm. 36)³⁰. Tokią dvejoją intelektinės veiklos tipų samplaiką žmoguje Ibn Rušdas aiškina tuo, kad žmogaus sieloje funkcionuoja trys intelekto dalys: priimantysis intelektas (*intellectus recipiens*), veikiantysis in-

telektas (*intellectus efficiens*), o šių intelektų sąjunga kuria spekuliatyvųjį intelektą (*intellectus speculativus*). Spekuliatyvu-sis intelektas paremtas teiginių analize, todėl jis buvo suvokiamas kaip mokslo objektas, nes grindė teiginius, kuriais baigėsi silogizmo įrodymas. Pasak A. de Liberos, „Ibn Rušdo noetika problemiška, bet sykiu ir įdomi tuo, kad *intellectus speculativus* žymi tiek paprastas protu su-prantamas esybes, tiek *conclusiones* ir kad abiem atvejais subjektas tas pats – materialusis intelektas“³¹.

Apibendrinti Ibn Rušdo noetiką galima tokia mintimi, kad materialusis intelektas su žmogaus siela jungiasi tik vykstant intelektinei veiklai, kuri yra pavaldi veikiančiajam intelektui. Vadinasi, spekuliatyvusis intelektas potencialiai funkcionuoja žmogaus sieloje, kadangi jo sieloje potencialiai glūdi ir materialusis intelektas.

POST SCRIPTUM

Peripatetinė Ibn Rušdo kosmologinė sistema deklaravo jungtį tarp dangiškojo ir žemiškojo pasaulių, pripažindama pasaulio kreacionistinę sampratą ir jo amžinumą laike. Įvedęs į ontologiją Aristotelio pirmojo judintojo ir pirmojo intelekto sąvokas, Ibn Rušdas tuo pačiu atitolino Dievą nuo gamtinio ir

žmogiškojo pasaulio. Žmogaus siela, būdama kaip viena iš materijos formų ir trokšdama Pirmojo Judintojo, kaip intelektinio gėrio, siekia sąjungos su veikiančiuoju intelektu. Veikiantysis intelektas yra ir žmogaus mąstymo prižastis ir tai, kas jam leidžia būti žmogumi.

Literatūra ir nuorodos

¹ Etienne Gilson. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. – London: Sheed and Ward, 1955, p. 220.

² Готфрид Вильгельм Лейбниц. *Опыты теодицеи о благости божией, свободе человека и начале зла*. // Лейбниц Г. В. *Сочинения*, т. 4., пе-

ревод с французского и латинского К. Истомина и Ф. Смирнова. – Москва: Мысль, 1989, с. 80.

³ Aristotle. *Metaphysics*. Edited and Translated by John Warrington. – London: J. M. Dent and Sons LTD, 1956, p. 115.

- ⁴ Ten pat, p. 154.
- ⁵ Ten pat, p. 342.
- ⁶ Aristotle. *Physica*. Translated by R. P. Hardie and R. K. Gaye. // *The Basic Works of Aristotle*. Ed. Richard McKeon. – New York: Random House, 1941, p. 338
- ⁷ Авероэс. *Опровержение опровержения*. С арабского языка перевел С. И. Еремеева. – Киев – Санкт-Петербург: УЦИММ-Пресс, АЛЕТЕЙЯ, 1999, с. 19.
- ⁸ Žr. *Ibn Rushd's Metaphysics*. Translated Book *Lām* by Ch. Genequand. – Leiden: E. J. Brill, 1986, p. 122.
- ⁹ Авероэс. *Опровержение опровержения*, с. 19.
- ¹⁰ Žr. *Ibn Rushd's Metaphysics*, p. 147.
- ¹¹ Авероэс. *Опровержение опровержения*, p. 158.
- ¹² Aristotle. *Metaphysica*. Translated by W. D. Ross. // *The Basic Works of Aristotle*. Ed. Richard McKeon. – New York: Random House, 1941, p. 880.
- ¹³ Aristotelis. *Nikomacho etika*. Iš graikų kalbos vertė J. Dumčius. // *Aristotelis. Rinktiniai raštai*. – Vilnius: Mintis, 1990, p. 66.
- ¹⁴ *Ibn Rushd's Metaphysics*, p. 149.
- ¹⁵ Žr. ten pat, p. 150.
- ¹⁶ Ten pat.
- ¹⁷ Žr. ten pat, p. 154.
- ¹⁸ Žr. ten pat, p. 154-155.
- ¹⁹ Charles Genequand. Ibn Rushd as a commentator. // *Ibn Rushd's Metaphysics*. Translated Book *Lām* by Ch. Genequand. – Leiden: E. J. Brill, 1986, p. 41.
- ²⁰ Aristotelis. *Apie sielą*. Iš graikų kalbos vertė V. Sezemanas. // *Aristotelis. Rinktiniai raštai*. – Vilnius: Mintis, 1990, p. 391.
- ²¹ Žr. Averroès le Cordouan. *Grand commentaire sur le livre III du 'De anima' d'Aristote (429a10-435b25)*. Traduction par Alain de Libera. // Averroès. *L'intelligence et la pensée*. – Paris: Flammarion, 1998, p. 104.
- ²² Готфрид Вильгельм Лейбниц. *Опыты теодицеи о благодати божией, свободе человека и начале зла*, с. 81.
- ²³ Žr. Alain de Libera. *La philosophie médiévale*. – Paris: PUF, 1993, p. 171.
- ²⁴ Ten pat.
- ²⁵ Žr. Эрнест Ренан. Авероэс. // Авероэс. *Опровержение опровержения*. С арабского языка перевел С. И. Еремеева. – Киев–Санкт-Петербург: УЦИММ-Пресс, АЛЕТЕЙЯ, 1999, с. 664.
- ²⁶ Alain de Libera. *La philosophie médiévale*, p. 172.
- ²⁷ Ten pat.
- ²⁸ Tomas Akviniētis. *Apie intelekto vienovę prieš averoistus*. Iš lotynų kalbos vertė G. Vyšniauskas. // Tomas Akviniētis. *Apie einį ir esmę. Apie tiesą. Apie intelekto vienovę prieš averoistus*. – Vilnius: Logos, 2000, p. 223.
- ²⁹ Ten pat, p. 163.
- ³⁰ Žr. Averroès le Cordouan. *Grand commentaire sur le livre III du 'De anima' d'Aristote*, p. 163–165.
- ³¹ Alain de Libera. *La philosophie médiévale*, p. 174.