

Иначе говоря, природа, любовь и движение суть все то, что определяет благостный и любовный универсум, в котором всякое сущее способно находить в собственном осуществлении своей природы необходимое и соответствующее ему место. Таков в целом магический мир Ибн Сины, лежащий в основе его науки исцеления, т.е. «Канона врачебной науки».

К. В. БАНДУРОВСКИЙ

ПРОБЛЕМА БЕССМЕРТИЯ ДУШИ В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ И ЕЕ РЕЦЕПЦИЯ ФОМОЙ АКВИНСКИМ

Прежде всего выделим две концепции души, обозначив их условно «платоновской» и «аристотелевской». Эти две концепции были наиболее «актуализированными» в то время, когда Фома Аквинский создавал свое учение. Во многом они были или мыслились как противоположные по главным пунктам:

1) для платонизма характерно ощущение противоестественности соединения души с человеческим телом («душа есть гробница тела»), достигающее апогея у Плотина, для аристотелеизма — восприятие души как естественной формы тела (соответственно восприятие человека как некоторого «чудовища» вроде химеры, состоящего из чуждых друг другу частей, и утверждение психофизического единства человека);

2) платоническая концепция души зачастую связывалась с учением о бессмертии души, аристотелевская — с отрицанием бессмертия души (при допущении неразрушимости некоторой внеличностной части);

3) в платонической концепции душа понималась как состоящая из отдельных частей, в аристотелевской — как единая субстанция, в которой можно условно выделить некоторые способности на том или ином основании (в различных местах Аристотель выделяет различное количество способностей — 5 и 3);

4) в платонической концепции допускается предсуществование души и возможность для некоторой души быть соединенной с различными телами (в том числе не человеческими), аристотелевская же концепция требует соответствие души определенному телу;

5) платонизм является истоком теории «врожденных идей», аристотелизм — теории «*tabula rasa*».

Оговоримся сразу, что такая черно-белая картина, во-первых, претендует не на аутентичное прочтение Платона или Аристотеля, а на своего рода проекцию их учений на философское сознание последующих времен, в частности средневековое (такого рода картину можно обнаружить и в наше время, особенно в учебниках по истории философии). Во-вторых, подобное противопоставление «платонизма» — «аристотелизму» носит методологический характер — мы выделяем ряд оппозиций, которые в чистом виде едва ли можно обнаружить в текстах того или иного философа, однако рассматриваемые концепции обнаруживают достаточно сильные тенденции к одному из двух полюсов. Разумеется, в учениях философов, которых мы относим к различным линиям, вполне можно найти и схожие моменты. Равным образом и у «представителей» одной линии обнаруживаются расхождения. Так, было бы вполне правомерно поставить вопросы — действительно ли следует переносить на платоновское учение довольно мрачную картину взаимоотношения души и тела, которую мы можем найти у Плотина, и не является ли предсмертная радость Сократа некоторого рода провокацией? — хотя они несколько выходят за интересы нашего исследования. Также эта система оппозиций играет в нашем исследовании роль исходной гипотезы; далеко не все элементы оппозиции в ходе исследования останутся на своих местах. Так, в ходе нашего исследования возникает сомнение относительно того, действительно ли в рамках платонизма речь идет о бессмертии индивидуальной души, и действительно ли нельзя, исходя из аристотелевских предпосылок, обосновать бессмертие индивидуальной души? А если это так, то как можно объяснить принятие платоновской концепции и резкое отвержение аристотелевской многими христианскими мыслителями? На эти вопросы мы постараемся дать ответ в этой статье.

Учения Платона и Аристотеля наиболее важны для формирования томистской концепции: Аристотель — в позитивном плане

(прежде всего эвристическом), Платон (и платонизм в широком смысле), — скорее, в полемическом плане. Аристотель был известен Фоме в первоисточниках (правда, переведенных на латинский язык, поскольку греческим языком Фома не владел достаточно свободно)¹, а также в греческих и арабских комментариях, Платон — в основном из ссылок в тексте Аристотеля, Симпликия и других, а также из немногих произведений, переведенных на латинский язык², платоническая традиция — из неоплатонических и христианских источников. Помимо этих основных учений о душе Фома обращается к концепциям досократиков (следуя аристотелевскому изложению) как в критическом плане (по отношению к Эмпедоклу), так и в позитивном (по отношению к Анаксагору). Стоические воззрения также получили отражение в трудах Фомы.

1.1. «Линия Платона»

1.1.1. Платон

Одно из самых глубоких осмыслений проблемы бессмертия души в истории философии, оказавшее огромное влияние на разработку этой темы в течение многих веков, принадлежит Платону.

¹ Логические и методологические сочинения Аристотеля в латинском переводе вошли в обиход средневековой философии довольно рано благодаря переводческой и комментаторской деятельности Боэция. Однако большая часть трудов Аристотеля была переведена в XII–XIII вв. под влиянием арабского аристотелизма. Из переводчиков Аристотеля наиболее известным был Вильгельм из Мёрбке (ок. 1215 г. в Мёрбке, ныне Бельгия — 1286 г. в Коринфе, Греция) доминиканец, с 1278 г. — архиепископ Коринфа. В литературе часто можно встретить указание на тесное сотрудничество Вильгельма с Фомой, однако это сведение не подтверждается документально, хотя Фома широко использует переводы Вильгельма. Переводчики Аристотеля, как правило, использовали буквальный метод перевода, копируя греческую грамматику, транслитерируя многие греческие слова. Такая стратегия перевода была вполне оправданной, если учесть, что эти переводы использовались в учебной практике, предполагавшей подробное комментирование и обсуждение трудных мест. Хронологическая таблица переводов приводится в: *Dod B. G. Aristoteles latinus // The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge, 1989.

² Немногие диалоги Платона были доступны на латыни средневековому читателю: «Парменид» и весьма популярный «Тимей» переведены Халкидием еще в IV в. «Менон» также был переведен в середине XII в. Генри Аристиппом, хотя большой известности этот перевод не получил (сохранилось всего пять манускриптов).

Учение Платона о душе важно для понимания томистской концепции также и в других моментах. В первую очередь это платоническая трактовка души как совершенной субстанции, не только могущей полноценно существовать без тела, но и обретающей полноту бытия лишь в отделении от тела. Соединение с телом понимается как противоестественное событие, негативно сказывающееся на состоянии души, на ее способности познания (идей). Платон сближает слово *σῶμα* (тело) с *σῆμα* (могила), разворачивая это сближение в метафору тела как темницы души. Душа существует до существования тела, попадает в тело за некие прегрешения, и в случае праведной жизни возвращается к себе на родину после смерти. Отношение души и тела при жизни сравнивается с отношением кормчего и корабля³.

Именно на такую трактовку Платоном человека как только души Фома обращает внимание прежде всего: «...говорится, что этот индивид, т.е. Сократ, есть не нечто составленное из интеллекта и одушевленного тела, и не только одушевленное тело, но только интеллект: ведь таково было мнение Платона, который, как излагает Григорий Нисский⁴, из-за этой сложности считал, что человек является не [составленным] из души и тела, а душой, использующей тело и как бы принятой телом...»⁵. Фома Аквинский неоднократно критикует различные моменты этой концепции: прежде всего он защищает сущностное психосоматическое единство человека, отвергает учение о предсуществовании души и о метемпсихозе, а также оспаривает гносеологический аспект этого учения⁶.

Вместе с тем и сама душа в русле платоновского учения не может сохранить единство способностей. В «Тимее» дается трихотомическое деление души: А) высшая бессмертная часть

³ Разумеется, вышесказанное отражает некий мифологический и метафорический слой платоновского учения о душе. Однако именно мифологемы и метафоры (вроде «Философствовать значит учиться умирать») наиболее интенсивно проникают в культурное сознание.

⁴ Имеется в виду трактат Немезия Эмесского «О природе человека», долгое время приписываемый Григорию Нисскому: *Немезий Эмесский. О природе человека*. М., 1998. С. 41. (В «Греческой патрологии» Мина: PG 40, col. 593B, 505A.)

⁵ De Unit. III, 74.

⁶ Гносеология Платона подвергается обширной критике в 84–85 вопросах первой части «Суммы теологин».

(λογιστικόν); Б) две более низкие, связанные с телом и смертные б1) воспринимающая движения тела (ἐπισθυμητικόν); б2) сообщающая движение телу (θυμοειδές)⁷. Эти части, согласно Платону, локализованы в различных частях тела, отделенных друг от друга — в голове, верхней и нижней частях тела, разделяемых грудобрюшной преградой. Об этих частях души говорится и в «Государстве»⁸, где человек определяется как наружный облик, под которым сокрыто баснословное пестрое многоголовое чудовище⁹. Такое деление также отвергается Фомой, утверждавшим как психо-физическое единство человека, так и субстанциональное единство способностей души. Однако платоновская классификация была воспринята в томистском учении о «вождедеющих» и «гневных» страстях души.

Целостная реконструкция платоновского учения о душе и сопоставление его с томистским не входит в наши задачи, мы ограничимся лишь констатацией того, что для платонизма характерно проведение резкой границы как между душой и телом, так и между «высшей» и «низшей» частью души (что отразилось и на многих христианских трактовках тела и на ранних восточно-христианских учениях о троичной структуре человека: дух–душа–тело). Именно эти позиции оказываются противоречащими томистскому холизму и значимыми для нашей проблемы.

Вместе с тем в платоновском учении есть моменты, сходные с некоторыми тезисами томистского учения. Так, к Платону восходит тезис о специфической деятельности души, не требующей тела, отталкиваясь от которого Фома ведет свое доказательство¹⁰: в «Теэтете» Платон, полемизируя с протагоровским отождествлением ощущения и мышления, ставит вопрос о том, каким образом постигаются такие вещи, как бытие и небытие, подобие и неподобие, тождество и различие, единство и множественность¹¹. Такого рода вещи душа постигает сама по себе, а не при помощи телесных органов и чувств. Жесткость жесткого и мягкость мягкого ду-

⁷ Платон. Тимей, 69с-d // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1994.

⁸ Платон. Государство, 580d–581a // Там же.

⁹ Там же. 588b–589b.

¹⁰ Фома перенимает эту концепцию у Аристотеля (О душе. 404b 17), однако он отмечает наличие сходной концепции у Платона.

¹¹ Платон. Теэтет 184d–186c // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1993.

ша ощущает через прикосновение, но об их сущности судит сама душа, «то и дело возвращаясь к ним и сравнивая их между собой»¹². Но если Фома, отталкиваясь от факта наличия специфической нетелесной деятельности души, приходит к выводу о неразрушимости души, то Платон использует этот постулат совершенно иначе — для обоснования существования отделенных идей (отвергаемых Фомой).

Что касается взглядов Платона на бессмертие души (или, точнее, ее высшей части), то им следует уделить большее внимание, несмотря на то что Фоме это учение непосредственно не было известно, ведь Платон заложил основы той аргументации, развиваемой в течении всей истории европейской философии, серьезной альтернативой которой и выступает учение Фомы.

Аргументы Платона в пользу бессмертия души приводятся во многих произведениях, и прежде всего это четыре взаимосвязанных довода, излагаемые в «Федоне»¹³:

(1) любые противоположности превращаются друг в друга, причем это двусторонний процесс — сон превращается в бодрствование, которое, в свою очередь, превращается в сон; очевидно, что живое превращается в мертвое, но живому в этом случае неоткуда взяться, как только из мертвого; следовательно, мертвое может становиться живым и души умерших неизбежно оживут (70c–71d)¹⁴;

(2) мы обнаруживаем в себе знания, которые не могут быть получены из нашего опыта — мы их как бы припоминаем, что говорит о том, что мы существовали раньше и имели некоторый жизненный опыт прежде этой жизни (72e–76e); сходная аргументация развивается и в диалоге «Менон»¹⁵, известном Фоме в переводе (концепция анамнесиса, излагаемая в «Меноне», подвергается резкой критике в русле томистской гносеологии);

(3) мы видим, что тело тяготеет к распаду и обладает характеристиками телесного мира, душа же «безвидна» и тяготеет к единству. Пока тело и душа связаны, душа как бы единит и сохраняет

¹² Там же. С. 244.

¹³ «Федон» был неизвестен мыслителям латинского средневековья; первый перевод на латинский язык был осуществлен только в 1405 г. Леонардо Бруни.

¹⁴ Платон. Федон // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1993.

¹⁵ Платон. Менон // Там же. Т. 1. М., 1990.

тело, а тело отягощает и дробит душу. В случае же их разъединения каждое из них должно, не испытывая противодействие от другого, последовать своей естественной тенденции: тело — разрушиться, а душа — воспарить к миру «безвидного» и единого (78b–83d);

(4) для того чтобы вести речь, например, о высоком/низком и другом противоположном, необходимы не только нечто высокое и низкое по отношению друг к другу, но и абсолютно высокое/низкое, иначе мы не сможем разобраться во множественности естественных причин и отношений (поскольку некий естественный предмет — например, голова некоего человека, есть естественная причина как его относительной высоты, так и низкорослости, а также и великого числа других естественных следствий). Абсолютные же причины, в отличие от природных субъектов, не могут принимать противоположное. Абсолютная причина жизни — душа, стало быть, она не может принимать в себя смерть (96a–106e).

К четырем аргументам «Федона» можно прибавить аргумент «Федра»:

(5) перводвижущее должно быть по необходимости движущим самое себя и неуничтожимым, ведь если бы оно было бы уничтожимым, то ему не из чего было бы возникать, и таким образом не было бы никакого движения вообще, в том числе и сообщенного (что противоречит эмпирической очевидности). Но «одушевленным» называется тело, движимое из себя, в то время как «неодушевленным» — то, что приводится в движение извне. Первоначалом же движения одушевленного тела является душа. Следовательно, душа должна быть неуничтожимой (245c–e)¹⁶. Этот аргумент также критикуется Фомой, ведь из него следует бессмертие любой души, в том числе и души животного.

В «Федре» (247c–249c) Платон также описывает метафорическим языком миф о занебесной области, которую занимает невидимая, подлинно сущая и подлинно истинная сущность, которую могут узреть лишь души, достигшие вершины. Узрев же «поле истины» и «напитавшись» ею, душа может стать неведимой, а при перерождении попасть в плод будущего поклонника мудрости и, в

¹⁶ Платон. Федр // Там же. Т. 2. С. 156–158.

конце концов, вернуться «туда, откуда она пришла». В состоянии же воплощенности в человека, душа «припоминает» эту истину, сводя воедино рассудком идеи, происходящие из чувственного восприятия (это рассуждение соответствует аргументу 2). Подобная аргументация, включающая в себя идеи анамнесиса, метемпсихоза и предсуществования души, также подвергается томистской критике.

О бессмертии души также речь идет в «Государстве»¹⁷:

(б) зло есть нечто разрушительное, в то время как благо — спасительное. Но разрушительным является не внешнее зло, а внутреннее: так испорченная пища (внешнее зло) может быть причиной гибели тела не сама по себе, а только если она вызовет болезнь — зло присущее самому телу. Но никакое зло, присущее душе (несправедливость и проч.), не может разрушить ее полностью, тем более этого не может какое-либо внешнее зло (например, разрушение тела) (608d–611a).

Также там приводится этический аргумент (7) — указывается на необходимость бессмертия души для осуществления справедливости. Этот аргумент — один из наиболее распространенных как в античной философии, так и в средневековой; он неоднократно встречается у Фомы Аквинского (напр., I Sent., dist. 19, q. 1, a. 1, s.c. 3; без прямой отсылки воспроизводится Цицероном, а затем перенимается у Цицерона Августином).

В «Тимее» — самом читаемом диалоге Платона в Средние века, от имени пифагорейца Тимея приводится легенда, согласно которой верховный бог сотворил низших богов, небесные тела и человеческие души, вернее начатки душ, в то время как сотворение смертного человека (и прочих разрушимых вещей) он препоручил низшим богам — поскольку все, что творит верховный бог — бессмертно, а смертные необходимы для полноты космоса¹⁸. Бессмертность же сотворенного верховным богом (в том числе и начатков человеческой души) доказывается следующим образом: (8) то, что сотворено, может быть и разрушенным, но только самим же творцом — лишь у всемогущего верховного бога достаточ-

¹⁷ Платон. Государство // Там же. Т. 3. М., 1994.

¹⁸ В томистской антропологии специфика человека также выводится из требования полноты космоса — в этом аспекте томизм сближается с платонизмом.

но силы для этого, однако его благость препятствует тому, чтобы он когда-либо пожелал совершить такое зло (41b). Этот аргумент также неоднократно обсуждается в трудах Фомы.

Несмотря на разнообразие платоновских аргументов, довольно сложно выстроить их в русле единой аргументации. Многие из них представляют собой доводы, из которых напрямую не следует бессмертие души (например, из того, что душа существовала ранее, не следует, что она существовала вечно, и тем более, что она и далее будет существовать). С логической точки зрения эти аргументы также далеко не бесспорны¹⁹. Но мы не будем здесь пытаться ни систематизировать эти доводы, ни подвергать их критике; нам хотелось бы подчеркнуть то, что ни один из этих аргументов не является доказательством бессмертия именно души конкретного человека, напротив, душа, согласно этим доводам, становится бессмертной благодаря отделению от тела, да и вообще утрачивает индивидуальные характеристики. На то, что речь идет не о бессмертии личной души, указывает и теория Диотимы (9), которую излагает Сократ в «Пире». Согласно ей, человек стремится ни к чему иному, как к обладанию благом, причем вечным обладанием (205e–206a) (к естественному желанию быть вечно также неоднократно обращается и Фома), однако смертное может быть бессмертным не в полном смысле этого слова, а непрерывно обновляясь, порождая свое подобие (208b) — такова доля вечности, отпущенная смертному (206e), и другого способа нет (ведь даже эту жизнь мы сохраняем, только непрерывно физически и духовно изменяясь). Способами такого сохранения являются честолюбие — для людей, которым довольно сохранить потомкам свое имя (208c), для людей «беременных телесно» это соитие, зачатие и рождение потомства (208e), люди же «беременные духовно» стремятся путем воспитания передать свои добродетели тем, кто способен к их восприятию (209a–e). Это рассуждение, ведущееся в совершенно другом ключе, чем приведенные выше 8 аргументов, тем не менее вызывает горячее одобрение со стороны Сократа (и, по-видимому, Платона). Вместе с тем размышление Диотимы не противоречит вышеприведенным аргументам: смертный индиви-

¹⁹ Подробный критический разбор части аргументов произвел А.Ф.Лосев в комментарии к «Федону» (*Платон. Собр. соч.* Т. 2. С. 416–428).

дуальный человек умирает, внеиндивидуальная душа — бессмертна. Можно согласиться с автором словаря греческих философских терминов Дж. Петерсом, что Платон более интересовался душой вообще, чем конкретной душой (*is more intrested in soul than in the soul*)²⁰.

Это определяет и отношение Фомы к аргументам Платона (и сходным платоническим аргументам): некоторые из них просто игнорируются, другие — используются (напр., этический аргумент — необходимость бессмертия души для осуществления справедливости; аргумент от стремления человека к вечной жизни или аргумент из «Тимея»), однако они приводятся в качестве дополнительных или в качестве ответа на возражения оппонентов; ряд аргументов, основанных на теории анамнесиса, из которой делается вывод о предсуществовании души (Федон 72e–76e; Федр 247c–249c) и на учении о самодвижности души (Федр 245c–e) подвергаются прямой критике Фомой, отвергавшим предсуществование души и бессмертие души животных (которое следует из учения о самодвижности души).

Чем же объясняется тот факт, что при доказательстве бессмертия индивидуального, в христианском смысле, на протяжении многих веков было обыкновение обращаться за поддержкой к платонизму, в то время как позиция Аристотеля оценивалась негативно, как приводящая к отрицанию бессмертия индивидуальной души? Для того чтобы дать ответ на этот вопрос, нам следует обратить внимание не только на содержательную логику рассуждения, но и на форму произведения, в котором проводится это рассуждение. Эти аргументы воспринимаются не в изолированном и систематизированном виде, как они даны в нашем изложении, а в общем контексте платоновского диалога, обладающего убедительностью художественного текста и сложным строением — обратим внимание хотя бы на прием «диалога в диалоге» в «Федоне», когда в тексте метадиалога Эхекрат — Федон, являющегося рамой повествования, происходит как бы «настройка» читательского восприятия. В интермедии Эхекрат в своих репликах проявляет большую заинтересованность в получении подлинной информации о смерти Сократа, ценность которой еще более увели-

²⁰ *Peters J. E. Greek Philosophical Terms. New York; London, 1967. P. 173.*

чивается оттого, что никто до сих пор не мог сообщить ему ничего достоверного. Смерть Сократа, таким образом, находится под покровом тайны, интригующей читателя, вплоть до удивления по отношению к случайным обстоятельствам, например, значительному перерыву между вынесением приговора и приведением его в исполнение. Федон же выступает в качестве одного из немногих людей, способных удовлетворить интерес Эхекрата (и читателя), а кроме того, всячески восхваляет Сократа и его поведение перед лицом смерти²¹. Далее следует принять во внимание сам образ Сократа, его личное свидетельство бесстрашия перед лицом смерти, о котором рассказывается в этом диалоге, — это впечатляет читателя, подобно поведению казнимых христиан-«свидетелей», испытывающих чувство радостного экстаза²². Таким образом, аргументация ведется одновременно на двух уровнях — на формально-логическом доказываемся бессмертие души вообще, а на художественном благодаря образу Сократа, являющего собой пример яркой индивидуальности, внушается мысль о том, что это бессмертие личной души. И именно эта целостная структура остается, в конечном итоге, в памяти культуры, причем само содержание доказательств приобретает смутные черты²³ — так мы зачастую помним наше ощущение абсолютной ясности, пережитой нами в процессе доказательства теоремы, но уже не можем воспроизвести его ход.

1.1.2. Трактовка бессмертия души в неоплатонизме

Краткий экскурс в неоплатоническую концепцию бессмертия души нам необходимо сделать по той причине, что в ней мы находим платоническую теорию в том систематизированном, устоявшемся и более определенном виде, в котором она оказывала

²¹ Платон. Федон // Платон. Собр. соч. Т. 2. С. 7–8.

²² Федон: «Я был свидетелем кончины близкого друга, а между тем жалости не ощущал — он казался мне счастливым...» (Там же. С. 8).

²³ Так, Немезий, достаточно подробно разбирая аргументы различных философских школ, о Платоне замечает: «Много есть веских доказательств о бессмертии души у Платона и у других, но они настолько трудны и неудобовразумительны, что едва могут быть понятны только специалистам в этих вопросах» (Немезий Эмесский. О природе человека. М., 1998. С. 67).

влияние на христианскую мысль и в котором она воспринималась Фомой как объект полемики. В качестве наиболее реперезентативных фигур мы выбрали Плотина и Прокла, что связано и с тем, что именно эти имена фигурируют в текстах Фомы Аквинского.

Плотин не был известен Фоме в оригинале, он знал его по изложению Симпликия и Макробия²⁴. Концепция души Плотина, как и платоновская, подвергалась Фомой критике в двух важных пунктах:

1) понимание души как «двигателя и управителя», а не как формы тела²⁵;

2) признание того, что человек является не единым психофизическим существом, а лишь душой: «...Плотин, как излагает Макробий, утверждал, что человек есть сама душа, говоря так: “Следовательно, тот, кто является (*qui videtur*), не есть сам истинный человек, но [истинный человек] то, чем управляется то, что является. Так, когда одушевление оставляет мертвое животное, тело падает, отделенное от управляющего, и это есть то, что представляется и в смертном человеке. Но душа, которая есть истинный человек, чужда всякому условию смертности”»²⁶. Фома указывает на то, что это утверждение Плотина, которого Симпликий в Комментариях на «Категории» считает одним из величайших среди комментаторов Аристотеля, «во многом не кажется чуждым словам Аристотеля: ведь он говорит в девятой [книге] “Этики”, что «ко благу человека относится хорошо трудиться ради себя самого; ради интеллекта, которым, как кажется, каждый является»²⁷. Однако

²⁴ *Макробий*. Комментарий на «Сон Сципиона» Цицерона (*Macrobius. In Somnium Scipionis II*, 12. Leipzig, 1893). Комментарий Феодосия Макробия (конец IV — начало V в.) был одним из основных источников платонических и неоплатонических идей в средневековой литературе. Бессмертие души — одна из основных тем «Комментария».

²⁵ См., например, в «О единстве интеллекта» (I, 5): «Платон полагал, что душа соединяется с телом не как форма, но скорее как двигатель и как управитель, что явствует из Плотина...».

²⁶ De Unit. III, 74.

²⁷ *Аристотель*. Никомахова этика. 1166а 15–17 // Аристотель. Собр. соч.: В 4 т. Т. 4 / Пер. Н. В. Брагинский. М., 1983: «он желает для себя самого того, что является и кажется благами и осуществляет это в поступках (ибо добродетельному свойственно усердие в благе), причем [и желает и осуществляет он это] ради самого себя, а именно ради мыслящей души, которая, как считается, и составляет [са-

согласно Фоме эти слова следует понимать не в том смысле, что человек является только интеллектом, а в том, что интеллект есть то, что более изначально в человеке.

Рассмотрим, в каком же смысле говорит Плотин о бессмертии души. В трактате «О бессмертии души» (Эннеады IV. 7)²⁸. Плотин исходит из очевидной сложности человека, состоящего из души и тела, причем тело, согласно Плотину, принципиально разрушимо — и поскольку оно состоит из элементов, стремящихся к своему естественному месту, и поскольку оно обладает величиной, а значит и частями, причем предел делению тела невозможно помыслить. Поэтому ясно, что весь человек не бессмертен; однако у него есть лучшая часть, душа, и эта лучшая часть есть он сам²⁹. Какова же эта часть? Либо она тело — и тогда она наверняка разрушима, либо нет — и тогда она может быть и неразрушимой — что необходимо исследовать. Первая, наиболее обширная, часть трактата состоит из многочисленных аргументов, показывающих нетелесность души, в частности, исходя из нематериальной природы познания и других деятельностей души. Выяснив это, Плотин переходит к исследованию сущности души, приводя аргумент Платона о душе как о начале движения — должно быть нечто, движущееся само от себя, приводящее в движение неподвижное, иначе цепь передачи движений будет уходить в бесконечность — это и есть душа, а поскольку она сама дает себе движение, то и не утрачивает его — аргумент, с которым полемизирует Фома, ведь из него с необходимостью следует, да и сам Плотин об этом пишет³⁰, бессмертие всех одушевленных существ³¹.

мость] каждого» (С. 250) (все ссылки на русский перевод даются на это издание с указанием страницы).

²⁸ Плотин. О бессмертии души / Пер. М.А.Солоповой // Вопросы философии. 1994. № 3. С. 157–172.

²⁹ Ср. у Фомы: «моя душа не есть я» (Комм. к 1 Кор.).

³⁰ «О душах прочих живых существ, кои пали настолько, что оказались в телах животных, скажем, что они тоже по необходимости бессмертны» (Плотин. О бессмертии души. С. 168).

³¹ Непосредственно в текстах Платона можно найти прямые утверждения о существовании «смертного вида души» (Тимей 69с7–8) — неразумной (это мнение разделяют и многие платоникники — Алкиной, Агтик, Альбин, Филон Александрийский), хотя логически вывод о необходимости признать все души бессмертными может быть сделан из этого платоновского доказательства, — что и совершил Плотин.

Второй аргумент Плотина — интроспекция, и здесь мы сталкиваемся уже не с рассуждением, а с приглашением читателя к некоторой процедуре самоуглубления и самоочищения, в результате которой мы обретаем свою подлинную душу без внешних прибавлений и искажений: «Так гляди же, убирая прочь все лишнее, а вернее так: пусть человек, отрешившись от всего лишнего, вглядится в самого себя и убедится в своей бессмертии, когда будет созерцать себя, оказавшись в умном и чистом месте»³². К этому фрагменту можно также добавить экспрессивное начало «О нисхождении души в тела»: Пробуждаясь от тела к себе самому, я оказываюсь от всего в стороне, самого же себя — внутри; созерцая мир изумительной красоты, я глубоко верю в то, что главному во мне судьбой назначен удел нетленных; я преисполнен сил жизни истинной и слит с бытием божественным...»³³. И у Плотина это не просто риторика или голословные утверждения. Текст Плотина построен так, что требует от читателя проведения своего рода экспериментов над собой, своим телом и душой, описания которых даются у Плотина — например, опыт с рассмотрением боли и ощущения боли, посредством которого мы можем убедиться в том, что воспринимающее тождественно себе в каждой точке, и отличается от тела³⁴. Здесь мы имеем дело не с рассуждением, а с телесной и духовной практикой, производя которую, мы меняемся и тем самым постигаем нечто новое.

И наконец, еще краткий аргумент — если все души смертны, то все они давно уже должны были погибнуть; если же не все, а только человеческие, в отличие от высших душ — то в чем их различие, ведь и наша душа при помощи способности мышления

тин. Исследовательница философии Плотина М. А. Солопова объясняет это тем, что «Платонизм Плотина — это прежде всего метафизика, а в ее рамках бессмертие может быть представлено как логическая проблема <...> Рамки философии Платона заданы этикой и политикой...» и потому для него важен именно человек, а когда он говорит о смертности неразумной души — он говорит о том, «что она в философском смысле неинтересна» (Солопова М. А. Бессмертие неразумной души у Плотина, Платона и в среднем платонизме (цит. по рукописи)).

³² Плотин. О бессмертии души. С. 166.

³³ Плотин. О нисхождении души в тела / Пер. М.А.Солоповой // Историко-философский ежегодник-95. М., 1996. С. 209.

³⁴ Плотин. О бессмертии души. С. 161–162.

мыслит и то, что на небе, и то, что по ту сторону небес, доходя до первых причин.

Однако подобная концепция неизбежно вызывает вопрос — каким образом такая душа, как ее описывает Плотин, попала в тело? Этот вопрос Плотин наиболее остро ставит в трактате «О нисхождении души в тела», в котором, вслед за уже процитированным фрагментом, в резком контрасте следует исполненный горечи и недоумения фрагмент о связанности этого «нетленного главного» с телом. Объяснение этому Плотин находит в том, что каждый из высших уровней бытия не просто существует, но и в избытке существования позволяет существовать нижним. Ум неподвержен воздействиям; за ним следует душа, желающая воплотить то, что она узрела в уме, и потому она управляет космосом, совершая непрестанные движения от умственного мира к телесному и наоборот. Однако бывает и так, что она возжелает управлять отдельной частью, и тем самым она попадает в отдельные тела³⁵. Таким образом, для Плотина существует два типа связи души с телом. Первый — связь мировой души с космосом, над которой она осуществляет попечение, управляя им «не прилагая никаких усилий»³⁶. Второй — связь обособившихся душ, которые «утрачивают крылья» и попадают в «оковы тела», отпадают от горнего мира и начинают погрязать в нижнем. И если первый тип отношений можно описать как «тело в душе», то второй — как «душа в теле». Эта схема позволяет сделать практический вывод, что для души возможно как дальнейшее погружение в телесное, так и совершение определенной деятельности, позволяющей выпутываться из телесных уз и двигаться к исходной необособленности.

Таким образом, имея дело с текстами Плотина, мы сталкиваемся также с наличием двух пластов — в одном продвигается ра-

³⁵ Исходя из логики неоплатонической системы, как нам представляется, довольно сложно объяснить необходимость или даже возможность такого падения (которое гораздо лучше объясняется в рамках христианской философии, равным образом это относится и к обратному процессу, спасению — в рамках неоплатонизма мы, пожалуй, обречены на гностические спекуляции, плодящие все большее и большее количество уровней, которые никогда не способны перекрыть разрыв между нашим и высшим мирами); здесь мы имеем дело с другим слоем платиновского текста — феноменологическим описанием положения дел.

³⁶ *Плотин. О нисхождении души в тела.* С. 211.

циональная аргументация, из которой, однако, следует лишь бессмертие души вообще, а не индивидуальной, человеческой души, причем за счет, как и в случае Платона, резкого обособления души от «ков» нашего, человеческого тела. Другой же пласт — само-описания и практик самопознания, апеллирующих к конкретному человеку, в которых Плотин обнаруживает, как наидостовернейшее, наличие в себе некоторой божественной и бессмертной частицы, а также сразу следующую за этим очевидность ее фатальной погруженности в телесное. Исходя из этих двух переживаний, выстраивается система опытов над собой, на конкретных психосоматических явлениях демонстрирующих независимость души от тела и одновременно осуществляющих процедуру их «распутывания».

Воздействие учения Плотина на христианскую мысль весьма велико, однако это относится в первую очередь к августинианской традиции. Большое влияние на развитие томистской концепции оказало учение другого неоплатоника, Прокла, изложенное в «Первоосновах теологии» (прежде всего в § 186–197, трактующих об определении и свойствах души), а также отразившееся в «Книге о причинах», труде анонимного арабского автора, сделавшего выдержки из «Первооснов теологии» и прокомментировавшего их³⁷. Фома посвятил последнему произведению обширный комментарий, в котором он регулярно обращается и к первоисточнику, сопоставляя эти два труда³⁸. Именно ряд идей, восходящих к Проклу, Фома использует в первой версии своего учения о бессмертии души, изложенной во второй книге «Комментариев к

³⁷ «Книга о причинах» долгое время приписывалась Аристотелю; ее неоплатонические основы впервые выявил именно Фома: «И у греков же обнаруживается унаследованная нами книга Прокла платоника, содержащая ССХI положений, озаглавленная “Первоосновы теологии”. У арабов же обнаруживается та книга, которая у латинян называется “Книгой о причинах”, о которой известно, что она переведена с арабского и у греков вполне не имеется. Отсюда, по-видимому, как-им-то из арабских философов сделаны выдержки из вышеупомянутой книги Прокла, прежде всего потому, что все, что в этой книге (De causis) содержится, более полно и разработано имеется в той (Elementatio theologica)» (Фома Аквинский. Комментарий на «Книгу о причинах». Введение, лекции 1 и 2 / Пер. М.М.Гейде // Z (Философско-культурологический журнал). 2000. № 3. С. 31.

³⁸ Об этом см.: Гейде М., Бандуровский К. Рецепция «Книги о причинах» у св. Фомы Аквинского // Там же.

“Сентенциям”» (dist. 19, q. 1, a. 1: «Разрушается ли человеческая душа при разрушении тела»): мысль о том, что интеллект познает сам себя, в отличие от тех (чувственных) способностей, которые действуют посредством телесных органов (ср. § 15 (14) из «Книги о причинах» — «Каждый знающий, кто знает свою сущность, возвращается к своей сущности полным возвращением»³⁹), и постулат, что душа *non est super corpus delata*, что следует из ее деятельности — ведь то, что обладает абсолютной деятельностью, обладает абсолютным бытием⁴⁰. В своей концепции неразрушимости души Фома использует и важные различения, проведенные Проклом, — между неразрушимостью (неуничтожимостью) и бессмертием (вечной жизни), а также между вечностью как бесконечно длящимся временем и вечностью, лежащей вне времени.

В «Первоосновах теологии» тема бессмертия души затрагивается в § 186-189. Прокл выделяет три различные типа душ: божественные души, причастные божественному уму, души, причастные мыслительному уму (которые он определяет как «вечные спутники богов») и души изменяющиеся из ума в не-ум, подверженные изменениям, «временные спутники богов»⁴¹. Однако рассуждение Прокла относится не к особой душе, изменяющейся, которая наиболее подходит к человеческой (вопрос о существовании человеческой души Проклом вовсе не ставится; быть человеческой — это не сущностное определение для души, а некое акцидентальное событие, случающееся с определенным типом душ). То, что душа непреходяща и неуничтожима, доказывается Проклом на основании того, что она не есть нечто телесное (т. е. состоящее из многого, следовательно, разрушимое) и не есть нечто неотделимое от тела, что уничтожалось бы вместе с уничтожением тела⁴². То, что душа не есть тело и способна отделяться от тела⁴³,

³⁹ См.: Книга о причинах // Историко-философский ежегодник'90. М., 1991. С. 198. (= постулат 83 из «Первооснов теологии» Прокла в: Лосев А. Ф. История античной эстетики: Высокая классика. М., 1974. С. 490.)

⁴⁰ Этот аргумент обсуждается и в анонимном трактате «О бессмертии души», ad 18.

⁴¹ Прокл. Первоосновы теологии // Лосев А. Ф. История античной эстетики. § 184–185. С. 526.

⁴² Там же. § 187. С. 526

⁴³ Там же. § 186.

доказывается на основании познавательной деятельности души, способной познавать и самое себя: познание самого себя есть обращение познавательной энергии на самое себя, но то, что возвращается к себе по энергии, возвращается к себе и по сущности⁴⁴; но возвращаться к самому себе может только нетелесная и отделяемая от тела сущность⁴⁵, так как с тем, что состоит из различных частей, находящихся в разных местах, не может случиться такого, что все его части соединяются со всеми частями⁴⁶. Однако для бессмертия недостаточно только неуничтожимости — ведь Прокл проводит тонкое различие между беспредельностью, вечностью и бессмертием (§ 94: Всякая вечность есть некая беспредельность, но не всякая беспредельность есть вечность⁴⁷ и § 105: Все бессмертное вечно, но не все вечное бессмертно⁴⁸ (проклово понимание различия типов вечности Фома подробно обсуждает в «Комментарии к “Книге о причинах”», лекция 2)⁴⁹, поэтому Проклу следует обосновать и то, что душа есть жизнь и живое⁵⁰ и жизнь-в-себе⁵¹, что он и делает, привлекая аргумент о душе как начале жизни (уже приводимый Платоном и Платином). Однако здесь вскрывается принципиальный парадокс неоплатонизма — неразрушимость души обосновывается ее отличием от тела, но душа как начало жизни требует то, что она может оживлять, поэтому душа должна пользоваться телом «первично вечным и имеющим нерожденную и неуничтожимую субстанцию»⁵² и далее душе приписывается носитель — нематериальное, неделимое тело. Разумеется, с томистских позиций то тело, о котором идет речь у Прокла, нельзя назвать телом в собственном смысле: таким образом, Прокл решает этот парадокс на вербальном уровне, а не по существу.

⁴⁴ Там же. §85.

⁴⁵ Там же. § 15, 16.

⁴⁶ Там же. С. 465.

⁴⁷ Там же. С. 493.

⁴⁸ Там же. С. 497.

⁴⁹ См. : *Фома Аквинский*. Комментарий на «Книгу о причинах». Введение. С. 34–37.

⁵⁰ *Прокл*. Первоосновы теологии §188. С. 527.

⁵¹ Там же. §189. С. 527.

⁵² Там же. §196. С. 529.

1.2. «Линия Аристотеля»

1.2.1. Анаксагор

Изложение аристотелевской концепции души следует пред-варить обращением к концепции Анаксагора⁵³ об Уме, которое сохранилось лишь в немногих отрывках, известной Фоме из Ари-стотеля. Нам следует уделить внимание этому учению, поскольку концепция Анаксагора — первая в истории философии разрабо-танная концепция бессмертия души, а ее положения можно без преувеличения назвать фундаментальными для концепции Фомы. Часто Фома относит эти положения к самому Аристотелю, что не совсем правомерно, так как позиция Аристотеля более неопреде-ленна, апорична, чем позиция излагаемого им Анаксагора. К чис-лу таких положений можно отнести:

1. Учение о различии чувства и ума и соответственно чувствен-ного и интеллектуального познания⁵⁴.

2. Учение о познании неподобного неподобным⁵⁵.

3. Учение о «несмешанности» ума с телесными органами (ба-зирующееся на положении 2): поскольку интеллектуальное позна-ние (в отличие от чувственного) относится ко всем телесным ве-щам, то ум должен быть свободен от какого либо телесного каче-ства⁵⁶.

Основываясь на учении о несмешанности ума можно сделать вывод о наличии специфической деятельности ума, требующей наличия особой субстанции, а исходя из специфики этой деятель-ности — о неразрушимости этой субстанции. Именно такого рода аргументацию развивает Аристотель, обосновывая бессмертие ду-ши (или ее части), а затем и Фома использует этот ход в качестве основного.

⁵³ Ἄναξαγόρας; ок. 500–428 до н. э., уроженец города Клазомены в Лидии (Ма-лая Азия).

⁵⁴ См.: *Аристотель*. О душе. 405a 13.

⁵⁵ Там же. 405b 19.

⁵⁶ См.: *Аристотель*. Физика 256b 24; Метафизика 989a 30; О душе 405a 13, 405b 19.

1.2.2. Аристотель

Наибольшее значение для формирования томистской концепции имеет аристотелевское учение о душе (а также и другие части аристотелевской философии — метафизика, физика, учение о животных и о небе). То, что в своей психологии Фома во многом следует Аристотелю (а также христианским авторам, испытавшим сильное влияние Аристотеля — Немезию Эмесскому, Иоанну Дамаскину), очевидно и многократно отмечено в исследовательской литературе. Однако противоречащие друг другу расхожие представления — о томизме как о переодетом в средневековые облачения аристотелизме или же о том, что Фома, используя термины и формулировки Аристотеля, радикально изменял их смысл, заменяя воду философии вином теологии, — нуждаются в существенных уточнениях. В системе томизма существует множество проблемных полей, в которых следовать тексту Аристотеля было бы затруднительно, ввиду того, что этих полей для самого Аристотеля еще не существовало, так как они возникают в связи с христианской теологией. Решая эти вопросы, Фома, разумеется, не мог ни просто следовать Аристотелю, ни подменять смысл аристотелевского учения.

Говоря о влиянии Аристотеля на Фому Аквинского, следует иметь в виду и апоричность текста Аристотеля. Аристотелевское учение о душе с трудом поддается однозначной интерпретации. При чтении трактата «О душе» создается впечатление, что Аристотель ставил своей целью скорее корректную постановку вопросов, апорий, чем их однозначное разрешение. Относительно каждой апории Аристотель приводит различные варианты разрешения и различные доводы в их пользу. Текст Аристотеля изобилует частицами и словами, выражающими сомнение, возможность, косвенную речь, допущение. Именно эта особенность аристотелевского текста и порождает большую амплитуду толкований, зачастую взаимоисключающих, а также трудности при переводе его трудов. Благодаря этому и Фома Аквинский активно использует текст Аристотеля при обсуждении спорных вопросов при приведении аргументов как *pro*, так и *contra*. Здесь мы выходим на особую, сложную тему «Интерпретация Фомой Аквинским аристотелевского текста». В целом эта тема требует особого исследования,

но в русле нашей проблематики мы постараемся ответить на вопрос «В какой мере томизм можно считать зависимым от аристотелизма и каковы подходы Фомы к текстам Аристотеля?» на материале учения об интеллектуальной душе.

Попытаемся реконструировать рассуждение Аристотеля об интеллектуальной душе. Прежде всего Аристотель рассматривает апорию: существует ли вообще особая интеллектуальная способность, отличная от чувственной? В пользу положительного ответа на этот вопрос Аристотель развивает анаксагоровскую аргументацию. Такая способность должна иметься, поскольку человек воспринимает не только чувственные качества вещей, но и умопостигаемую форму (εἶδος). Чувственные способности связаны с определенными телесными органами, качества которых задействуются для восприятия качеств внешних предметов⁵⁷, в то время как интеллектуальная способность не должна быть связана с конкретным телесным органом, поскольку конкретное качество органа восприятия препятствовало бы универсальности познания. Таким образом, интеллект, чтобы «быть некоторым образом всем», должен быть лишен какого бы то ни было телесного качества (подобно тому как зрачок глаза, чтобы воспринимать любой цвет, сам должен быть лишен цвета). На независимость интеллекта от тела и материальных воздействий указывает на то, что органы чувств подвержены материальному воздействию от воспринимаемых объектов (слишком сильное воздействие снижает способность восприятия⁵⁸, в то время как интеллект, когда он имеет дело со «слишком умопостигаемым» (σφδρα νοητόν), мыслит даже лучше⁵⁹.

Вместе с тем Аристотель рассматривает доводы в пользу связи мыслительной деятельности с телесной: ведь если душа есть форма и энтелехия тела, то она неотделима от тела (равным образом, как и части души, если они являются энтелехиями телесных частей), подобно тому, как зрение неотделимо от глаза или раскалывание от топора. Однако Аристотель далее отмечает, что «ничто не мешает, чтобы некоторые части души были отделимы от тела, так

⁵⁷ Аристотель. О душе. 424а 1–10.

⁵⁸ Там же. 429б.

⁵⁹ Там же. 429б 5.

как они не энтелехия какого-либо тела»⁶⁰. А ум трудно себе и вообразить «скрепляющим» какую-либо часть тела⁶¹.

О связи интеллекта и тела может свидетельствовать факт ослабления деятельности интеллекта от старости и болезни. Если же интеллектуальная способность ослабляется при ослаблении тела, то она гибнет при гибели тела (такой вывод делает и оппонент Фомы, *arg. 18 De Anima*, a. 14; *S. th. I 75, 6 ad 3*). Однако Аристотель объясняет этот факт ослаблением не самого интеллекта (неразрушимого, божественного и ничему не подверженного), а необходимых для познания чувственных способностей, ведь всякое познание начинается с чувственного. Если же старик получил бы органы чувств молодого человека, то он мог бы мыслить не хуже⁶².

Зависимость интеллекта от телесности проявляется и в том, что интеллект не может мыслить без чувственных представлений, фантазмов: «Так как помимо чувственных величин нет, как полагают, ни одного предмета, который бы существовал отдельно, то постигаемое умом имеется в чувственно воспринимаемых формах: [сюда относится] и так называемое отвлеченное, и все свойства и состояния ощущаемого. И поэтому существо, не имеющее ощущений, ничему не научится и ничего не поймет. Когда созерцают умом, необходимо, чтобы созерцали и в представлениях: ведь представления — это как бы предметы ощущения без материи»⁶³. Таким образом, отделенная от тела интеллектуальная способность не могла бы действовать. Этот довод Фома также часто приводит в изложении аргументации своих оппонентов (*arg. 14 (De Anima, a. 14)*, *arg. 11 (De immort. anim.)*, *arg. 6 (In II Sent.) arg. 1 Qu. X, q. 3, a. 2*; п. 6 *SCG II 80*; *arg 3 S. th. I q. 75, a. 6*): человек не обладает познанием без фантазмов (согласно Аристотелю), фантазмов же нет без тела, следовательно, и т. д. Однако следует отметить, что Аристотель говорит о зависимости ума от представлений контрфактически: «Если мышление есть некая деятельность представления или не может происходить без представления, то и мышления не может быть без тела. Если же имеется какая-нибудь дея-

⁶⁰ Там же. 415a 7. С. 396.

⁶¹ Там же. 411b 17.

⁶² Там же. 408b19–30.

⁶³ Там же. 432a 3–10. С. 440.

тельность или состояние, свойственные одной лишь душе, то она могла бы существовать отдельно от тела»⁶⁴.

Утверждение независимости интеллекта от тела наталкивается и на другую апорию: если интеллект является самосушей субстанцией, то почему он не осуществляет свою деятельность непрерывно⁶⁵? В «Метафизике» содержится попытка разрешить эту трудность, рассматривая интеллект как способность: «если ум есть не деятельность мышления, а способность к ней, то, естественно, непрерывность мышления была бы для него затруднительна»⁶⁶. Деятельный же ум, как поясняется в трактате «О душе», не таков, чтобы иногда мыслить, а иногда не мыслить. Но в таком случае можно сделать вывод, что только отдельный деятельный ум бессмертен и вечен, а ум, подверженный воздействиям, преходящ⁶⁷. Таким образом, Аристотель возвращается к сомнению относительно неразрушимости воспринимающего ума. Это противопоставление деятельного и воспринимающего ума, занимающее около половины страницы, — один из самых сложных фрагментов из трактата «О душе»; В.Файлер (переводя на немецкий язык «О душе») справедливо заметил, что в античной философии нет другого текста, который вызвал бы такую массу объяснений (так, рукопись Basler'a начала XIV в. составлена из не менее 16 различных теорий о действующем интеллекте). Дело еще осложняется тем, что Аристотель говорит и о других видах ума, и вопрос о неразрушимости интеллекта может быть поставлен в отношении каждого из них. Приведем полную классификацию, используемую Аристотелем, и вошедшую затем в арабскую и латинскую средневековую философию (с латинскими эквивалентами):

a. *Intellectus possibilis sive intellectus in potentia*, возможностный интеллект (*νοῦς δυνατός* 429b8) — ум, определяемый воспринимаемыми им сущностными формами, или ум, еще не осуществивший действие относительно конкретных сущностных форм, но находящийся в возможности по отношению к этому действию;

⁶⁴ Там же. 403a 8–11. С. 373.

⁶⁵ Там же. 430a 5.

⁶⁶ *Аристотель*. Метафизика. 1074b29. С. 315.

⁶⁷ *Аристотель*. О душе. 429b 22–25.

b. Intellectus in actu, интеллект в актуальном состоянии (νοῦς κατ' ἐνέργειαν; νοῦς ἐντελεχεία 429b6) — актуальный или актуализированный в ходе восприятия сущностных форм ум; из такого актуального рассмотрения возникает навык познания (лат. habitus scientiae);

c. Intellectus agens, действующий интеллект (νοῦς αἴτιον καὶ ποιητικόν 430a12) — ум, актуальный в силу своей сущности (τῆ οὐσία ὧν ἐνέργεια 430a18), осуществляющий освещение чувственных образов;

d. Intellectus passivus, пассивный или претерпевающий интеллект (νοῦς παθητικός 430a24) — способность воображения, связанная с восприятием и называемая интеллектом в несобственном смысле слова; фантазия (чувственная память), претерпевающая воздействие разума.

Основные контроверзы в рамках более поздних (греческих, арабских и христианских) толкований возникали по следующим вопросам:

a. Есть ли активный интеллект часть человеческой души, или отделенная от человека духовная субстанция, или душа небесного тела, или Бог в человеке?

b. Есть ли возможностный интеллект только способность, или особая субстанция, отличная от действующего интеллекта, и есть ли у всех людей только один возможностный интеллект, как этому учил Аверроэс, считавший возможностный интеллект духовной субстанцией, называемой им intellectus materialis (Averroes. Comm. magn. in de an., 3, 5).

c. Является ли, как полагал Александр Афродисийский, пассивный интеллект интеллектом материальным, который под воздействием действующего интеллекта (который он отождествлял с Богом) становится приобретенным, достаточным принципом человеческого познания?

Но если вполне ясно, что Аристотель считает некоторую часть души бессмертной, то вопрос о том, является ли бессмертной вся душа, представляет гораздо большую сложность. Можно обнаружить немало мест, наталкивающих на вывод, что (человеческая) душа как форма тела понималась Аристотелем как смертная⁶⁸.

⁶⁸ См., напр., 414a 20.

Большая часть исследователей учения Аристотеля склонны резюмировать следующим образом: «Душа является скорее формальным началом (энтелехией), которая организует материю в тело, поддерживает его и приводит в движение, а следовательно, умирает вместе с ним»⁶⁹. Тем более не может быть вечным живое индивидуальное существо: «... продолжает существовать не оно само, а ему подобное, оставаясь единым не по числу, а по виду»⁷⁰ — а значит, погибает и индивидуальная душа.

Однако как такая позиция может быть увязана с другими сторонами психологии Аристотеля? Ведь если некоторая часть души отдельна и бессмертна, то каким образом она соединяется с конкретным человеком как форма, посредством которой он живет и мыслит? В другом труде, «О возникновении животных», Аристотель отмечает, что вопрос «Откуда получают разумные существа ум?» — величайшая апория (ἀλορίαν πλείστην)⁷¹. Исследователь Аристотеля В. П. Зубов обращает внимание на то, что Аристотель часто говорит о большой или очень большой апории, но только в этом месте — о величайшей⁷².

Другая сложность — как эта часть может образовывать субстанциональное единство с остальными частями души? Если душа имеет отдельные по природе части, то что их скрепляет воедино? Если душу скрепляет нечто иное, то скорее именно это следовало бы назвать душой. А это иное, в свою очередь, является ли единым? Если да, то почему бы не быть единой душе, а если нет, то оно требует чего-то третьего скрепляющего, и так до бесконечности⁷³. О субстанциональном единстве души говорится и в другом месте, где человеческая душа рассматривается не просто в единстве своих частей, а вообще как единая интеллектуальная душа, которая содержит в себе остальные способности подобно тому, как четырехугольник содержит треугольник⁷⁴. Каким же образом, в таком случае некоторая часть (или части) души может быть бес-

⁶⁹ Borsche T. Leib-Seele-Verhältnis. München, 1958. S. 187.

⁷⁰ Аристотель. О душе. 415b 402. С. 402.

⁷¹ Аристотель. О возникновении животных. 736b.

⁷² Зубов В. П. Аристотель. М., 1963. С. 190.

⁷³ Аристотель. О душе. 411b 5–14.

⁷⁴ Там же. 414b 30.

смертной, а другие — смертными? Противоречия в трактате «О душе» остаются нерешенными.

Наконец, если сохраняется вечно лишь некоторая часть души, то непонятно, в чем смысл ее существования, если она перестает быть формой тела. А такой смысл должен быть, ведь «природа никогда не действует понапрасну»⁷⁵.

Рассмотрев текст трактата «О душе», обратимся к другим произведениям Аристотеля — сможем ли мы найти в них ответ на вопросы и трудности, нерешенные в «О душе».

Проблема бессмертия души впервые затрагивается в особом произведении, трактате «Евдем», написанном в подражание «Федону». Сохранились значительные фрагменты из этого трактата (у Плутарха, Цицерона, Фемистия, Прокла, Симпликия, Иоанна Филопона и др.)⁷⁶. Однако разбор сохранившихся фрагментов этого сочинения не входит в наши задачи, поскольку оно является ранним и воспроизводящим платоновскую аргументацию.

В «Метафизике» Аристотель рассматривает вопрос о том, могут ли какие-либо формы обладать самостоятельным существованием: «...причины в смысле формы существуют одновременно с ним (с тем, формой чего они являются. — К.Б.)... А остается ли какая-нибудь [форма] и впоследствии — это надо рассмотреть. В некоторых случаях этому ничто не мешает; например, не такова ли душа — не вся, а ум (чтобы вся душа оставалась — это, пожалуй, невозможно)»⁷⁷. Это высказывание легко интерпретировать как утверждение бессмертия интеллекта — смертности души. Однако стоит вслед за Фомой⁷⁸ обратить внимание на то, что Аристотель задает вопрос — сохраняется ли какая-либо форма вне оформляемого ею, и отвечает — возможно ум, т. е. ум рассматривается как форма тела. Не означает ли это, что под умом Аристотель разумеет интеллектуальную душу, а говоря о всей душе имеет в виду всю совокупность различных способностей души или даже совокупность различных типов душ, в том числе и души животных, растений?

⁷⁵ Аристотель. О небе. 271a 33.

⁷⁶ О нем: *Bernays J.* Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken. Berlin, 1863. Фрагменты в: *Walzer R.* Aristotelis Dialogorum Fragmenta. Firenze, 1934; *Ross D.* Aristotelis Fragmenta Selecta. Oxford, 1955.

⁷⁷ Аристотель. Метафизика. 1070a 20–25. С. 303.

⁷⁸ См.: «Сумму теологии», часть первая, вопр. 79, ст. 13.

Этика Аристотеля также не дает однозначного ответа. В целом его этическое учение принято характеризовать как ориентированное на достижение блаженства в этой жизни, причем блаженство понимается вполне конкретно, а не как абстрактное платоновское благо. Основания для такой интерпретации есть — это и резкая развернутая критика трансцендентно фундированной этики Платона, и то, что практически весь текст «Никомаховой этики» отведен анализу вполне земных добродетелей и пороков, и некоторые отрицательные высказывания относительно возможности жизни после смерти — например в 9-й главе III книги «Никомаховой этики»: «самое страшное — это смерть, ибо это предел, и кажется, что за ним для умершего ничто уже ни хорошо, ни плохо»⁷⁹. Потому-то мужественный человек является подлинно мужественным, сознательно идя на смерть. (Однако стоит обратить внимание на осторожную оговорку «кажется».)

Но можно ли безоговорочно оценивать этику Аристотеля как имманентную, не нуждающуюся в своем обосновании в трансцендентных началах, а следовательно, и в наличии бессмертной способности, познающей эти начала? Аристотель связывает подлинное блаженство и добродетель с разумом, действовать согласно разуму и есть действовать добродетельно. Но как определяет Аристотель разум? «Если же счастье — это деятельность, сообразная добродетели, то, конечно, — наивысшей, а такова, видимо, добродетель наивысшей части души. Будь то ум или что-то еще, что от природы, как считается, начальствует, и ведет, и имеет понятие (*ennoian ekhei*) о прекрасных и божественных [предметах], будучи то ли само божественным, то ли самой божественной частью в нас, — во всяком случае, деятельность этого по внутренне присутствующей ему добродетели и будет совершенным, [полным и завершенным], счастьем»⁸⁰. И далее: «Нет, не нужно [следовать] увещеваниям “человеку разуметь (*phronein*) человеческое” и “смертному — смертное”; напротив, насколько возможно, надо возвышаться до бессмертия (*athanatidzein*) и делать все ради жизни (*pros to dzen*),

⁷⁹ Аристотель. Никомахова этика. 1115а 26.

⁸⁰ Там же. 1177а 12–17. С. 281. Хотя далее он пишет, что блаженство от созерцания охватывает «полную продолжительность жизни», и что ум божествен сравнительно — по сравнению с человеком, от которого эта часть отличается. С. 283.

соответствующей наивысшему в самом себе; право, если по объему это малая часть, то по силе и ценности она все далеко превосходит.

Видимо, сам [человек] и будет этой частью его, коль скоро она является гласной и лучшей [его частью]. А потому было бы нелепо отдавать предпочтение не жизни самого себя, а [чего-то] другого [в себе]⁸¹. Идет ли речь в данном тексте о личном бессмертии? Переводчик этого текста Н. В. Брагинская дает комментарий к этому месту: «*Возвышаться до бессмертия* — значит оставлять все смертное. Личное бессмертие здесь не предполагается: ум бессмертен, но не индивидуален; чем больше мы *оставляем смертное*, т. е. совпадаем с умом в нас, тем мы “бессмертнее”⁸². В. П. Зубов приводит другой перевод последней фразы: «...нелепо было бы, если бы человек останавливал свой выбор не на собственной жизни, а на чьей-то чужой»⁸³, поскольку он связывает этот фрагмент с апорией о самолюбии: «к кому нужно питать дружбу в первую очередь — к самому себе или к кому-нибудь другому»⁸⁴. Аристотель разрешает ее в пользу «себялюбия», если оно заключается в том, что человек присваивает себе все великое и прекрасное и любит его. Однако В. П. Зубов тоже считает, что речь идет о том, что выше индивидуальности в человеке⁸⁵.

В пользу бессмертия ума говорит и то, что Аристотель полагал блаженство созерцательной жизни более достойным, чем активной. Но это блаженство практически недостижимо при жизни (Этот аргумент используется Фомой в «Комментариях на “Сентенции”» I, dist. 19, q. 1, a. 1. s.c. 2). Однако этот аргумент также не связан с индивидуальной душой.

Наконец в «О возникновении животных» (кн. 2, 1) Аристотель говорит о вечности вида в противопоставлении к не вечности индивида, относя это в том числе и к человеку. Это согласуется с вышеприведенным утверждением о невозможности для смертного существа оставаться нумерически единым в «О душе». Аргумент о том, что природа не может создавать нумерически тождественные

⁸¹ Там же. 1177b 32–1178a 4. С. 283.

⁸² Брагинская Н. В. Комментарии // Аристотель. Собр. соч.: В 4 т. М., 84. С. 750.

⁸³ Зубов В. П. Аристотель. С. 35.

⁸⁴ Аристотель. Никомахова этика. 1168a 28.

⁸⁵ Зубов В. П. Аристотель. С. 36.

индивиды, также учитывается Фомой в «Компендиуме теологии» (Книга 1, гл. 15, ст. 4. — «Что [душа] примет нумерически то же тело только силой Бога»).

Еще один косвенный аргумент против бессмертия индивидуальных душ можно найти в учении Аристотеля о вечности мира. Ведь если мир вечен, то к настоящему моменту должно было образоваться бесконечное количество индивидуальных душ. Но Аристотель отрицает актуальную бесконечность. Таким образом, из этих двух аристотелевских положений можно сделать вывод, что индивидуальная душа не обладает бессмертием, а бессмертная часть души либо переселяется в другого индивида, либо сливается воедино с другими душами. Именно такой вывод делают оппоненты Фомы в S. c. G II 80, 4.

1.2.3. Комментаторы Аристотеля

Итак, прочтение текстов Аристотеля оставляет нас в сомнениях относительно его позиции. Ввиду этого имеет смысл обратиться к комментаторам и интерпретаторам аристотелевского текста. Многие авторитетные комментаторы Аристотеля толковали его позицию достаточно однозначно. Прежде всего это Александр Афродисийский, согласно которому душа неотделима от тела, а действующий ум сверхиндивидуален и един во всех людях⁸⁶, и его многочисленные последователи, особенно в эпоху Возрождения (так называемые александристы — Помпонацци, Джакомо Збарелла (1533–1589)). Позиция другого авторитетного комментатора, Симпликия, была сложнее — он выдвинул идею о выхождении единого деятельного ума из себя и разделении на множество бессмертных душ⁸⁷. Впрочем комментарий Симпликия был неиз-

⁸⁶ *Alexander Aphrodisiensis*. De anima libri mantissa // *Suppl. Arist.*, II, 1, p. 17; *Grabmann M.* Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ $\rho\alpha\upsilon\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ nach einer Zusammenstellung im *God*. München, 1936; *Wilpert P.* Die Ausgestaltung der aristotelischen Lehre vom Intellectus agens bei den griechischen Kommentatoren und in der Scholastik des 13. Jahrhunderts // *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*. Münster, 1935. S. 447–462.

⁸⁷ О комментариях Симпликия и его рецепции в философии Возрождения см.: *Nardi B.* *Saggi sull'aristotelismo padovano del secolo XIV al XVI*. Firenze, 1958. P. 365–442.

вестен ни арабскому, ни латинскому Средневековью и был переведен только в XVI в.

Еще одна трактовка аристотелевского учения — «аверроистская»: бессмертным признается не только деятельный ум, но и воспринимающий, который, как и деятельный, является субстанционально отделенным от человека и единым для всех людей (подробный анализ томистской критики аверроизма будет дан ниже).

Томистская интерпретация аристотелевской психологии не получила широкого резонанса. В последующие времена толкователи Аристотеля продолжали держаться позиции «бессмертный интеллект — смертная душа». Пьетро Помпонацци (1462–1525) составил во второй главе своего трактата «О бессмертии души» (1516)⁸⁸ классификацию точек зрения на бессмертие души — (I) тех, кто считает, что у человека одна душа и (II) тех, кто считает, что у человека несколько душ (вегетативная, сензетивная и интеллектуальная):

I. а) душа бессмертна как таковая (*simpliciter*) и смертна «в некотором отношении» (*secundum quid*);

б) смертна как таковая и бессмертна в некотором отношении (этот постулат исследователи приписывают самому Помпонацци);

в) в некотором отношении смертна, а в другом отношении — бессмертна;

II. а) одна душа — бессмертна, а другая (или другие) — смертны;

б) одна душа бессмертна во всех людях, душа же в том или ином человеке — смертна (позиция аверроизма);

в) бессмертных душ много и они распределены по разным людям, смертная же душа — одна на всех.

Вместе с тем трактат Помпонацци свидетельствует о серьезном понижении теоретического уровня обсуждения проблемы — Помпонацци полемизирует в основном с аргументами этического характера, которые сам признает «нефилософскими». Оппоненты Помпонацци не приводят аргументы в защиту бессмертия души, а утверждают, что если мы допустим смертность души, то мы будем вынуждены допустить, что человек мало чем отличается от жи-

⁸⁸ *Petrus Pomponatius. De immortalitate animae. Tübingen, 1791.*

вотного, что Бог — несправедлив, что жертвенный героизм и добродетель — бессмысленны, что практически все люди пребывают в заблуждении (поскольку любая религия постулирует бессмертие души), а поскольку такие следствия для нас неприемлемы, то нам следует держаться постулата о бессмертии. Аргументация же самого Помпонации заключается в том, что такое следование отнюдь не необходимо. Впрочем, Помпонации с величайшим почтением относится к авторитету ученых древности и готов принять на веру постулат о бессмертии души — его позиция заключается в том, что этот постулат рационально недоказуем. Кроме того, одна из главных целей Помпонации — утверждение суверенности добродетели — ведь человек, который поступает добродетельно, зная о своей смертности, добродетелен в собственном смысле, в отличие от того, кто добродетелен в расчете на воздаяние в будущей жизни или из-за страха перед возмездием.

Помпонации в принципе не исключает бессмертия, на основании аристотелевского аргумента об отделимости интеллектуальной способности, однако в отличие от Фомы, признающего это за всеми людьми, Помпонации разводил три способности души и классифицировал людей по преобладанию той или иной способности на тех, кто «причислен к богам», на «просто людей», и тех, кто пал до статуса «скотов», причем большинство принадлежит к среднему слою⁸⁹. Это разделение Помпонации поясняет необходимостью существования различных типов людей, ведь общество, созданное только из созерцателей, имеющих некоторый шанс на приближение к божественному статусу, было бы невозможно, в то время как практическому разуму (смертному) причастны все люди, это наиболее подходящий им вид разума.

Многие современные исследователи также склоняются к интерпретации «бессмертный интеллект — смертная душа». Поскольку охватывающее описание всех современных интерпретаций аристотелевского трактата о душе не входит в наши задачи, приведем просто несколько примеров. Автор «Словаря греческих философских терминов» Дж. Петерс отмечает: «Позиция

⁸⁹ Помпонации П. Трактат о бессмертии души // Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция / Сост. О.Ф. Кудрявцев; пер. А.Х. Горфункеля. М., 1996. С. 276.

Аристотеля относительно личного бессмертия ясна. Поскольку душа есть формальная и целевая причина органически квалифицированного тела, она не может пережить разрушения единства с этим телом <...> Но ничего не мешает некоторой способности души быть отделимой <...> и так действительно происходит в случае поуп»⁹⁰.

Любопытную интерпретацию дает современный отечественный исследователь А. В. Гостев, который полагает, что смертность/бессмертие активного/потенциального интеллектов «не надо понимать в том смысле, что ум, подверженный воздействиям, есть что-то телесное и гибнет вместе с телом. Аристотель в трактате “О душе”, явно имея в виду именно этот ум (ум, который становится всем), неоднократно говорит о его несмешанности с телом. Просто по своей сущности этот ум есть чистая способность, и его возможность осуществиться неразрывно связана с телом (наличие воображения). Так что после гибели тела он уже не может никак осуществиться, а бытие способности, которая в принципе не может осуществиться, прекращается, так сказать, автоматически, независимо от того, соединена она с телом, или нет. Деятельный же ум, поскольку он по сущности есть деятельность, может существовать и независимо от человека, и после его гибели». Однако существование ума как способности вне тела, согласно Гостеву, не будет чем-то особенно радостным и приятным: «Нигде у Аристотеля мы не найдем указаний, что этот ум [т. е. потенциальный] может мыслить сам себя. Нечего уж и говорить о том, что ему не будут присущи ни мышление, ни стремление, ни память, которые неразрывно связаны с телом и с умом, подверженным воздействию». Таким образом, Аристотель возвращается древним воззрениям, получившим отражение в поэме Гомера: «Есть и в доме Аида душа и образ, но совершенно лишенный сознания» (Илиада 23, 103). Далее автор делает вывод: «После гораздо более оптимистических идей о бессмертии души Платона Аристотель возвращается к характерному для греческой культуры взгляду. Душа хотя и бессмертна, но в этом бессмертии не сохранится ни воля, ни сознание, и, главное, не появится ни-

⁹⁰ *Peters J. E. Greek Philosophical Terms. New York; London. 1967. P. 173.*

каких новых способностей (ведь деятельный ум есть у человека и при жизни)»⁹¹.

Подведем некоторые итоги. В трактате «О душе» Аристотель четко формулирует вопрос о бессмертии всей души, однако не дает на него четкого ответа. Аристотель находит аргументы в пользу того, что некая часть души неразрушима (наиболее ясно обстоит дело с деятельным интеллектом, менее ясно с возможным). Относительно бессмертия всей души Аристотель склонен более к отрицательному ответу, однако этот ответ никогда не дается со всей категоричностью, и скорее всего Аристотель ведет речь об утрате душой ряда функций при отделении от тела. Отрицательный ответ можно обнаружить и в других произведениях Аристотеля. Однако этот отрицательный ответ нельзя интерпретировать однозначно. Во-первых, Аристотель высказывается крайне осторожно, используя модальности, оставляющие место для сомнения. Во-вторых, признание смертности индивидуальной души приводит к апории относительно соединения бессмертной части души и смертной. Если они столь различны и отделены, то каким образом они могут образовывать некое единое существо и выступать в качестве формы тела, и каким образом индивидуальный человек может мыслить при помощи отделенного интеллекта? Более того, возникает вопрос относительно способа существования души (или ее части) в отделенном от тела виде — если ее предназначение быть формой тела, то какой смысл в ее отделенном существовании, не будет ли в таком случае бессмысленное бессмертие бестелесной тени равно смерти? Но ведь природа ничего не творит тщетно. Таким образом, тексты Аристотеля задают некоторое проблемное поле, в рамках которого уместно поставить вопрос — если интеллект бессмертен, но является частью души, и тем, благодаря чему индивидуальный человек мыслит, то не является ли бессмертной вся душа? А если сущность души заключается в том, чтобы быть формой тела, то не требует ли бессмертия души ее

⁹¹ Гостев А. В. Проблема человеческого мышления в трактате Аристотеля «О душе» // Вопросы философии. 1998. № 12. С. 91.

дальнейшего воссоединения с телом? Фома Аквинский совершает попытку дать положительные ответы на эти вопросы, при этом работая с аристотелевским инструментарием и стараясь не выходить за рамки аристотелевской парадигмы. Если ему удастся решить эту задачу, то в таком случае томистскую концепцию следует рассматривать не как буквальное воспроизведение аристотелевской и не как навязывание аристотелевской системе чуждых ей элементов и произвольную интерпретацию аристотелевских терминов, а как *творческое развитие аристотелизма*, использование потенциала аристотелевской теории для решения задач, которые Аристотель поставил, но в силу тех или иных причин не решил, равным образом как и для решения задач, которые перед Аристотелем не возникали вовсе.

Д. А. ФЕДЧУК

СВЯЗЬ МЕЖДУ ЭНЕРГИЕЙ И БЫТИЕМ В МЕТАФИЗИКЕ АРИСТОТЕЛЯ И ФОМЫ АКВИНСКОГО

В Средние века бóльшая часть философских вопросов рассматривалась в связи с какой-либо богословской проблемой. Хотя для многих мыслителей того времени этика и теология были наиболее важными областями знания, тем не менее ряд положений подлежал обсуждению в сфере философии или, как тогда говорили, естественной теологии. Одним из таких топов был вопрос о творении и связи между тварью и Творцом. Именно из его контекста вырос комплекс важных для средневековой метафизики тем: бесконечность Творца и ограниченность твари; тождество сущности и бытия в Боге; сотворенность мира и вечность Бога; различие сущности и существования в конечном сущем.

Схоласты, помимо того, что предлагали различные варианты доказательства бытия Бога, стремились показать в своих теориях