

К.В. Бандуровский

Бессмертие души в философии
Фома Аквинского



К.В. Бандуровский
Бессмертие души в философии
Фома Аквинского

Москва
2011

УДК 1
ББК 87.3(0)
Б 23

Рецензенты:

И.А. Протопопова,

вед. науч. сотр. РАН, канд. культурологии

А.В. Ахутин,

вед. науч. сотр. Института высших гуманитарных
исследований РГГУ, академик РАН, канд. хим. наук

Художник Михаил Гуров

В оформлении использовано изображение статуи
из собора Приверно в окрестностях Рима, в котором
сохранен череп Св. Фомы Аквинского

© К.В. Бандуровский, 2011

© Российский государственный
гуманитарный университет, 2011

ISBN 978-5-7281-1231-0

Оглавление

<i>Введение</i>	9
 <i>Глава I</i>	
Историко-философские предпосылки томистской концепции неразрушимости души.....	18
1. Проблема бессмертия души в античной философии	18
1.1. «Линия Платона»	21
1.1.1. Платон	21
1.1.2. Трактровка бессмертия души в неоплатонизме	31
1.2. «Линия Аристотеля»	39
1.2.1. Анаксагор	39
1.2.2. Аристотель.....	40
1.2.3. Комментаторы Аристотеля.....	52
2. Проблема бессмертия души в христианской философии.....	58
2.1. Краткий очерк проблемы бессмертия в христианской философии.....	59
2.2. Августин	73

Глава II

Учение Фомы Аквинского о душе и ее

неразрушимости	83
1. Томистская аргументация в пользу неразрушимости души	85
1.1. Произведения Фомы, посвященные проблеме неразрушимости души.....	85
1.1.1. «Комментарии к “Сентенциям” Петра Ломбардского»	86
1.1.2. «Сумма против язычников»	91
1.1.3. «Дискуссионные вопросы о душе»	97
1.1.4. «Сумма теологии»	99
1.1.5. «Компендиум теологии» и «Вопросы на различные темы»	101
1.1.6. «Комментарий на “Книгу о причинах”»	103
1.1.7. Анонимный «Вопрос о бессмертии души»	108
1.2. Аргументы в пользу смертности души и их критика	113
1.3. Основные ходы аргументации в пользу неразрушимости души	131
2. Проблема неразрушимости души в контексте томистского учения о душе	133
2.1. Человек как психофизическое существо и его место в универсуме	136
2.2. Природа интеллектуальной души	138
2.2.1. Интеллектуальная душа как таковая	139
2.2.2. Соединение души с телом	148
2.2.3. Учение о единственности субстанциональной формы.....	156
2.3. Учение об интеллектуальной способностях.....	162

2.3.1. Словоупотребление понятий, относящихся к интеллектуальной способности, в латинском языке зрелого Средневековья	163
2.3.2. Структура интеллекта	169
2.3.3. Критика монопсихизма	181
2.4. Психофизическое единство человека в гносеологии Фомы Аквинского.....	189
2.5. Проблема воскрешения плоти	210

Глава III

Критика возможности рационального доказательства бессмертия человеческой души: Дунс Скот	214
---	-----

<i>Заключение</i>	230
-------------------------	-----

<i>Приложения</i>	233
-------------------------	-----

1. Краткая схема основного хода рассуждений Фомы Аквинского о человеческой душе (в состоянии земной жизни)	233
2. Тексты Фомы Аквинского, посвященные проблеме бессмертия души	237

Из «Суммы теологии», части I.

«Вопрос 75. “О сущности души”. Глава 6.

“Неразрушима ли человеческая душа?”

Из «Суммы против язычников», книги II.

«Глава 79. “О том, что человеческая душа не
разрушается, когда разрушается тело”»

«Глава 80. “Аргументы тех, кто доказывает,
что душа разрушается; с их разрешением”»

Из «Дискуссионного вопроса о душе». Статья 14. «О бессмертии человеческой души»	256
<i>Примечания</i>	268
<i>Список сокращений</i>	314
<i>Список литературы</i>	315

Данная работа представляет собой реконструкцию и анализ томистской концепции бессмертия человеческой души в общем контексте философии Фомы Аквинского, а также в контексте исторического развития этой проблемы.

Проблема бессмертия души являлась одной из наиболее значительных философских проблем на протяжении всей истории мировой философии. Пожалуй, лишь в XX в. она отошла на периферию исследовательского интереса (причины и смысл какового вытеснения, впрочем, также могут стать предметом особой рефлексии). Вместе с тем следует отметить, что интерес к этой проблеме вновь пробуждается, причем не только у историков философии, но и у антропологов (исследование практик достижения бессмертия в различных культурах), физиологов (исследование организмов животного и человека), исследователей этики (например, проблема этичности поддержания жизненных процессов в теле после фактической смерти мозга). Эта тема также становится очень популярной в псевдонаучных кругах («жизнь после смерти», ментепсихоз, криогеника), что является своего рода зна-

нением нашего времени. Ввиду этого исследование философских трактовок данной темы представляется имеющим не только академический интерес.

Однако в античной и средневековой философии тема бессмертия души занимала отнюдь не маргинальное место. Осознание того, что такое человек, на что он смеет надеяться, каково его место в универсуме, каким образом он как сущее соотносится с бытием (в сфере онтологии), как субъект познания – с истиной (в сфере гносеологии), как субъект этически ценностного действия – с благом – вот ряд основных проблем, решение которых на протяжении многих столетий было немыслимо без обращения к данной проблематике. С другой стороны, чтобы оценить масштаб той или иной философской системы прошлого, имеет смысл обращаться к проблемам, которые считали для себя наиболее значимыми мыслители античности и Средневековья, принимать во внимание, насколько успешно удавалось им решать эти проблемы. В ходе их решения обогащался философский инструментарий, оттачивался понятийный аппарат, открывались новые проблемные горизонты, что в итоге оказывало влияние и на становление научного знания грядущих эпох. Не зря, рассматривая вопрос о развитии науки (в первую очередь естественной) в средние века, современные исследователи признают, что «основные теоретические результаты были получены средневековой схоластикой в ходе исследования чисто богословских проблем: проблемы Троицы, бессмертия человеческой души и т. п.»¹.

Однако проблема бессмертия души оставалась значимой и в более поздние времена, в эпоху Воз-

рождения, Нового времени... Подтверждением этому может служить знаменитый пассаж Канта: «Настоящая цель исследований метафизики – это только три идеи: *Бог, свобода и бессмертие*... Все, чем метафизика занимается помимо этих вопросов, служит ей только средством для того, чтобы прийти к этим идеям и их реальности»².

Томистская концепция бессмертия души является собой яркую и уникальную страницу в истории обсуждения этой проблемы. Фома Аквинский совершает значительный поворот, отказавшись от традиционной многовековой трактовки этой проблемы, базирующейся на платоновских философских началах, и от весьма аргументированной, обширной платоновской концепции бессмертия души и обратившись к аристотелевскому учению о душе, которое, как принято было полагать в те времена (и как зачастую полагается до сих пор), фундирует отрицание бессмертия человеческой души в целом или, по крайней мере, представляет этот вопрос как апорию.

Исследование томистского учения о бессмертии души также важно для понимания томистской философии в целом, поскольку оно тесно связано с онтологией, гносеологией, антропологией и этикой Фомы Аквинского.

Основную проблему исследования можно сформулировать следующим образом: «Почему Фома Аквинский при решении вопроса о бессмертии души отошел от “платонического” учения о душе, господствующего в дотомистской христианской философии, и обратился к “аристотелевскому” учению, которое воспринималось его современниками и предшественниками

как учение, отвергающее бессмертие индивидуальной души? Насколько успешно удалось Фоме Аквинскому решить проблему бессмертия души при использовании аристотелевского инструментария?» Целью исследования является реконструкция и анализ томистского учения о бессмертии души и определение его места в истории философии. Для решения этой цели мы поставим следующие конкретные задачи:

1) исследование постановки проблемы бессмертия души в античной философии и формирования различных подходов к ее решению;

2) анализ трансформации данной проблемы в рамках христианской философии;

3) установление отношения томистского учения о душе к предшествующим концепциям;

4) анализ томистских текстов, посвященных проблеме бессмертия души, реконструкция и анализ томистской концепции в контексте томистской психологии;

5) анализ рецепции томистского учения более поздними мыслителями.

Прежде всего обратимся к исследовательской литературе, в которой поднималась проблематика, тематически близкая нашему исследованию. До последнего времени философия Фомы Аквинского в целом находилась на периферии внимания отечественных исследователей. До 1917 г. появились немногочисленные работы: солидный труд А. Бронзова, сопоставившего этические учения Аристотеля и Фомы Аквинского, а также статья общего характера Э.П. Радлова.

Периодически обращались к философии Фомы Аквинского и исследователи, работавшие в годы советской власти. Первая исследовательская статья появилась в 1958 г., а в последующее время были опубликованы переводы отдельных фрагментов из сочинений Фомы Аквинского, а также энциклопедические статьи. Общая характеристика философии Фомы Аквинского была дана в учебнике, написанном В.В. Соколовым; были раскрыты отдельные аспекты томизма: политическое учение (П.С. Грацианский; И.Е. Малашенко), эстетика (А.Ф. Лосев; Е.А. Дзикович), логика (П.С. Попов и Н.И. Стяжкин), гносеология (В. Стокяло). Мировая историко-философская мысль была отражена в сборнике обзоров и рефератов «Современные зарубежные исследования по средневековой философии».

Несмотря на определенные достижения отечественных исследователей, философия Фомы Аквинского не была представлена в отечественной истории философии должным образом. Российский читатель составлял мнение о томизме в основном по переведенной с польского языка книге Ю. Боргоша «Фома Аквинский», написанной довольно тенденциозно.

За последние годы отечественными исследователями и переводчиками сделано немало для того, чтобы философия Фомы Аквинского была представлена более достойным образом. Прежде всего российский читатель получил возможность лучше ознакомиться непосредственно с трудами Фомы Аквинского – появились многочисленные публикации переводов отдельных вопросов и статей из его «Суммы теологии» (также в процессе публикации находится полный

текст «Суммы теологии») и других произведений, вышел частичный перевод «Суммы против язычников». Опубликован в переводе на русский язык ряд исследовательских трудов общего характера – знаменитое биографическое произведение, написанное Г.К. Честертоном (известное узкому кругу читателей еще с 1960-х годов благодаря самиздату), фундаментальные труды Э. Жильсона и Ф. Коплстона, лекции С. Свежавски и М. Суини, а также ряд других исследований.

Появилось также большое число исследований, написанных отечественными авторами. Большое внимание философии и теологии Фомы Аквинского в целом уделяет В. Рожков в «Очерках по истории Римско-католической церкви». Получили освещение различные аспекты учения Фомы Аквинского: онтология (П.П. Гайденко; В.П. Гайденко, Г.А. Смирнов; А.Г. Погоняйло; О.Э. Душин), теория познания и этика (Ю.А. Шрейдер), учение о природе (В.П. Гайденко; И.В. Лупандин; Ю.А. Кимелев, Н.Л. Полякова), теология (Ю.А. Кимелев), антропология и учение о душе (М.А. Гарнцев; К. Кобрин; С.В. Грецкий) и др. Отечественным исследователям удалось вывести понимание философии Фомы Аквинского на принципиально иной уровень, их работы делают возможным и необходимым обращение к частным проблемам, таким как проблема бессмертия души в трудах этого мыслителя. До сих пор томистская концепция бессмертия души практически осталась вне внимания отечественных исследователей. Как правило, обращение к тому, как решалась в рамках томизма проблема бессмертия души, обуславливалось иными целями и

задачами, что приводило зачастую к поверхностной трактовке. Так, в отечественной литературе учение Фомы о бессмертии души рассматривалось Б.Э. Быховским в контексте полемики Фомы Аквинского и Сигера Брабантского³. Собственно изложение аргументации Фомы (равным образом, как и сигеровской позиции), основанное на вторичной литературе, занимает несколько абзацев и сводится к тому, что форма может существовать отдельно от материи, а интеллект является такого рода формой и не уничтожается, в отличие от животной души (без объяснений), «причем речь идет об индивидуальной душе: предполагать единый интеллект у всех людей совершенно несообразно и невозможно»⁴. Анализ томистской аргументации подменяется констатацией, что Фома «фальсифицировал» учение Аристотеля (что, впрочем, облегчалось «двойственностью перипатетизма»).

В целом проблема бессмертия души в античной и средневековой философии получила освещение в трудах отечественных философов. Особый интерес в связи с этой темой представляют работы А.Ф. Лосева (комментарии к диалогам Платона, исследования философии Плотина и Прокла) и М.А. Солоповой (переводы трактатов Плотина и исследования о платоновской концепции души). Платоновскую аргументацию в пользу бессмертия души, исходящую из ее самодвижности, и аристотелевскую критику этой концепции анализирует И.А. Семенов. Очерк рецепции и интерпретаций аристотелевской психологии дан В.П. Zubовым. Среди исследователей христианских концепций души следует назвать Ф.С. Владимирского и Г.Г. Майорова.

Если отечественные исследователи истории философии обратились к творческому наследию Фомы Аквинского лишь в последние десятилетия и их вклад в его изучение пока еще относительно невелик, достижения зарубежных ученых куда более солидные – их невозможно охватить в кратком обзоре даже в общих чертах. Как учение Фомы в целом, так и частные вопросы, связанные с его философией и теологией, породили за рубежом богатую литературу. Не обошли вниманием зарубежные исследователи и учение Фомы Аквинского о неразрушимости души, рассматривая его и отдельно, и в историческом контексте⁵. Они неоднократно подчеркивали, что в рамках психологии Фомы Аквинского проблема бессмертия души приобретает особую остроту ввиду принятия им аристотелевского учения о душе как форме тела, из которого многие комментаторы Аристотеля делали вывод о смертности души⁶. Относительно того, насколько Фоме Аквинскому удалось решить эту проблему в рамках аристотелевской парадигмы, мнения расходятся. Хотя большая часть исследователей высоко оценивают доктрину Фомы, некоторые авторы рассматривают ее как неудовлетворительную, полагая вопрос о бессмертии души предметом веры, а не рационального познания (Pluta O.), или же считают, что доктрина эта основывается на неявно подразумеваемых недоказанных предпосылках⁷.

Из зарубежной исследовательской литературы стоит выделить ряд работ, в которых делаются попытки классификации и систематизации аргументов Фомы Аквинского в пользу бессмертия души. Примером решения этой задачи может служить, в част-

ности, книга В. Слевы⁸ «Душа в отделенном от тела существовании в философии Св. Фомы Аквинского», в которой подробно разбирается, какими интеллектуальными и волевыми функциями может обладать такая душа. В книге имеется и глава «Существование, определение, происхождение и бессмертие человеческой души», непосредственно затрагивающая интересующую нас тему. В. Слева подчеркивает, что понимание души как формы тела делает вопрос о бессмертии души очень серьезной проблемой⁹, которую Фома пытается разрешить, разработав «чисто рациональное учение о бессмертии»¹⁰. С точки зрения В. Слевы, концепция неразрушимости души существует уже у Аристотеля, однако Фома дает гораздо более систематическое и глубокое обоснование¹¹. Наиболее интересная часть книги В. Слевы – это 25 аргументов в пользу бессмертия души, которые автор выделяет в результате анализа всего массива сочинений Фомы Аквинского¹².

Систематизацию томистских аргументов дает и Й. Мундхенк в книге «Душа в системе Фомы Аквинского» (часть III, гл. 3 «Бессмертие и отделение души»)¹³. В его книге приводятся пять основных доводов в пользу неразрушимости души.

**Историко-философские истоки
томистской концепции
неразрушимости души**

**1. Проблема бессмертия души
в античной философии**

В данной части мы выделим две концепции души, назвав их условно «платоновская» и «аристотелевская». Эти 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 («тело есть гробница души»), достигающее апогея у Плотина, для аристотелизма – восприятие души как естественной формы тела (соответственно восприятие человека как некоего «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 сочинениях Аристотель выделяет различное количество способностей (5 и 3)).

4. В платонической концепции допускается предположение существования души и возможность для некоторой души быть соединенной с различными телами (в том числе нечеловеческими), аристотелевская же концепция требует соответствия души определенному телу.

5. Платонизм является истоком теории «врожденных идей», аристотелизм – теории «чистой доски» (*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 же 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 что было бы вполне правомерно поста-

вить вопрос: 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? В нашем исследовании эта система оппозиций играет скорее роль исходной гипотезы; далеко не все элементы оппозиции в ходе исследования останутся на своих местах. Так, в ходе нашего исследования возникают сомнения 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 данной главе.

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)¹⁴, а также в греческих и арабских комментариях, Платон – в основном из ссылок в текстах Аристотеля, Симпликия и др., а также из немногих произведений, переведенных на латинский язык¹⁵, 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. Его учение о душе важно для понимания томистской концепции и в других моментах. В первую очередь это 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 *sîma* (тело) с *sÁma* (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 корабля¹⁶.

Именно на трактовку Платоном человека только как души Фома обращает внимание прежде всего: «...говорится, что этот индивид, то есть 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 Нисский¹⁷, из-за этой сложности считал, что человек является не [составленным] из души и тела, а душой, использующей тело и как бы принятой телом...»¹⁸ 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 учения¹⁹.

Вместе с тем и сама душа в рамках платоновского учения не может сохранить единство способностей. В «Тимее» дается трихотомическое деление души:

- А) высшая бессмертная часть (λογιστικόν);
- Б) две более низкие, связанные с телом и смертные:
 - б1) воспринимающая движения тела (ἐπισθμητικόν);
 - б2) сообщающая движение телу (θυμοειδές)²⁰.

Эти части, согласно Платону, локализованы в различных частях тела, отделенных друг от друга, – в голове, верхней и нижней частях тела, разделяемых грудобрюшной перегородкой. Об этих частях души говорится и в «Государстве»²¹, где человек определяется как наружный облик, под которым сокрыто баснословное пестрое многоголовое чудовище²². Такое деление также отвергается Фомой, утверждавшим как психофизическое 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 выходит за рамки наших задач, мы ограничимся лишь констатацией того, что для платонизма характерно проведение резкой границы как между душой и телом, так и между «высшей» и «низшей» частями души (что отразилось и на многих христианских трактовках тела и на ранних восточнохристианских учениях о троичной структуре человека: дух—душа—тело). Именно эти позиции оказываются противоречащими томистскому холизму и являются 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 доказательство²³: 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 множественность²⁴. Такого рода вещи душа постигает сама по себе, а не при помощи телесных органов и чувств. Жесткость жесткого и мягкость мягкого душа ощущает через прикосновение, но об их сущности судит сама душа, «то и дело возвращаясь к ним и сравнивая их между собой»²⁵. Но если Фома, отталкиваясь от факта наличия специфической нетелесной деятельности души, приходит к выводу о неразруши-

мости 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 не было известно непосредственным образом, ведь Платон заложил основы той аргументации, развиваемой в течение всей истории европейской философии, серьезной альтернативой которой и выступает учение Фомы.

Аргументы Платона в пользу бессмертия души приводятся во многих произведениях, и это, прежде всего, четыре взаимосвязанных довода, излагаемых в «Федоне»²⁶:

(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)²⁷;

(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»²⁸, известном Фоме в переводе (концепция анамнесиса, излагаемая в «Меноне», подвергается резкой критике в рамках 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 тело, а тело отягощает и дробит душу. В случае же разъединения душа и тело, не испытывая противодействия друг от друга, должны последовать их естественной тенденции: тело – разрушиться, а душа – воспарить к миру «безвидного» и единого (78b–83d);

(4) для того чтобы вести речь о, например, 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 из «Федона» можно прибавить аргумент из «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 возникнуть, и таким образом не было бы никакого движения вообще, в том числе и общенного (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 (245с–е)²⁹. Этот аргумент также критикуется Фомой, ведь из него следует бессмертие любой души, в том числе и души животного.

В «Федре» (247с–249с) 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 невредимой, а при перерождении попасть в плод будущего поклонника мудрости и в 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 арг. 2). Подобная аргументация, включающая в себя идеи анамнесиса, метемпсихоза и предсуществования души, также подвергается томистской критике.

О бессмертии души также речь идет в «Государстве»³⁰:

(6) 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 является одним из наиболее распространенных как в античной философии, так и в средневековой; этот аргумент неоднократно воспроизводится и Фомой Аквинским (напр., I Sent., dist. 19, q. 1, a. 1, s.c. 3; без прямой отсылки этот аргумент воспроизводится Цицероном, а затем перенимается у Цицерона Августином).

В «Тимее», самом читаемом в Средние века диалоге Платона, 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 поручил низшим богам – поскольку все, что творит верховный бог – бессмертно, а смертные необходимы для полноты космоса³¹. 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 достаточно 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 приводимых Платоном аргументов, довольно сложно выстроить их в рамках единой аргументации. Многие из них представляют собой доводы, из которых напрямую не следует бес-

смертие 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 бесспорны³². Но мы не будем здесь пытаться ни систематизировать эти доводы, ни подвергать их критике; нам хотелось бы лишь подчеркнуть, 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 не 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 вышеприведенные восемь аргу-

ментов, тем не менее вызывает горячее одобрение со стороны Сократа (и, по-видимому, Платона). Вместе с тем размышление Диотимы не противоречит выше-приведенным аргументам: смертный индивидуальный 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*)³³.

Это определяет и отношение Фомы к аргументам Платона (и сходным платоническим аргументам): некоторые из них просто игнорируются, другие используются (например, 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? 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 увеличивается 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 случайным обстоятельствам, например значительному перерыву между вынесением приговора и приведением его в исполнение. Федон же выступает в качестве одного из немногих свидетелей, способных удовлетворить интерес Эхекрата (и читателя), и, кроме того, всячески восхваляет Сократа и его поведение перед лицом смерти³⁴. Далее следует принять во внимание сам образ Сократа, его личную демонстрацию бесстрашия перед лицом смерти, о чем говорится в этом диалоге. Это впечатляет читателя подобно поведению казнимых христиан-«свидетелей», испытывающих чувство радостного экстаза³⁵. Таким образом, аргументация ведется одно-

временно на двух уровнях: на формально-логическом доказывается 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 черты³⁶ – 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 каком она оказывала влияние на христианскую мысль и в каком она воспринималась Фомой как объект полемики. В качестве наиболее репрезентативных фигур мы выбрали Плотина и Прокла, так как именно эти имена фигурируют в текстах Фомы Аквинского.

Плотин был известен Фоме не в оригинале, а по изложению Симпликия и Макробия³⁷. Концепция души Плотина, как и платоновская, подвергалась Фомой критике в двух важных пунктах:

1) понимание души как «двигателя и управителя», а не как формы тела³⁸;

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”»³⁹. Фома указывает на то, что это утверждение Плотина, которого Симпликий в «Комментарии 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”»⁴⁰. Однако, 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)⁴¹ Плотин исходит из очевидной сложности человека, состоящего из души и тела, причем тело, согласно Плотину, принципиально разруσιμο – 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 сам⁴². 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 пишет⁴³, бессмертие всех одушевленных существ⁴⁴.

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 обретем свою подлинную душу без внешних прибавлений и искажений: «Так гляди же, убирая прочь все лишнее, а вернее так: пусть человек, отрешившись от всего лишнего, взглянется в самого себя и убедится в своем бессмертии, когда будет созерцать себя, оказавшись в умном и чистом месте»⁴⁵. 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...»⁴⁶ 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. Это, 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 тела⁴⁷. 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 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 не подвержен воздействиям; за ним следует душа, желающая воплотить

то, что она узрела в уме, и потому она управляет космосом, совершая непрерывные 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 тела⁴⁸. Таким образом, для Плотина существуют два типа связи души с телом. Первый – связь мировой души с космосом, над которым она осуществляет попечение, управляя им «не прилагая никаких усилий»⁴⁹. 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 от мировой души.

Таким образом, имея дело с текстами Плотина, мы сталкиваемся также с наличием двух пластов: в одном продвигается рациональная 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 «оков» нашего, человеческого тела. Другой же пласт – самоописания и практик самопознания, апеллирующих к конкретному человеку, в рамках 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. Большее 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 их⁵⁰. Фома посвятил последнему произведению обширный комментарий, в котором он регулярно обращается и к первоисточнику, сопоставляя эти два труда⁵¹. Именно ряд идей, восходящих к Проклу, Фома использует в первой версии своего учения о бессмертии души, изложенной в книге II «Комментариев к “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 из «Книги о причинах» – «Каждый знающий, кто знает свою сущность, возвращается к своей сущности полным возвращением»⁵²), и постулат, что душа *non est super corpus delata*, что следует из ее деятельности, – ведь то, что обладает абсолютной деятельностью, обладает абсолютным бытием⁵³. В своей концепции неразрушимости души Фома использует и

важные различия, проведенные Проклом, – между неразрушимостью (неуничтожимостью) и бессмертием (вечной жизнью), 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 различных 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»⁵⁴. 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 тела⁵⁵. То, что душа не есть тело и способна отделяться от тела⁵⁶, 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 сущности⁵⁷; но возвращаться к самому себе может только нетелесная и отделимая от тела сущность⁵⁸, так как с тем, что состоит из

различных частей, находящихся в разных местах, не может случиться такого, что все его части соединяются со всеми частями»⁵⁹. Однако для бессмертия недостаточно только неуничтожимости — ведь Прокл проводит тонкое различие между беспредельностью, вечностью и бессмертием: «Всякая вечность есть некая беспредельность, но не всякая беспредельность есть вечность»⁶⁰ и «Все бессмертное вечно, но не все вечное бессмертно»⁶¹ (Проклово понимание различия типов вечности Фома подробно обсуждает в «Комментарии к “Книге о причинах”», лекция 2)⁶², поэтому Проклу следует обосновать и то, что душа есть жизнь и живое⁶³ и жизнь-в-себе⁶⁴, что он и делает, привлекая аргумент о душе как начале жизни (уже приводимый Платоном и Плотинином). 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»⁶⁵, 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 (разве что эквивокально; см. ниже томистскую критику тотального гилеморфизма): таким образом, Прокл решает этот парадокс на вербальном уровне, а не по существу.

1.2. «Линия Аристотеля»

1.2.1. Анаксагор

Изложение аристотелевской концепции души следует предварить обращением к концепции Анаксагора⁶⁶ об Уме, которая сохранилась лишь в немногих отрывках и была известна Фоме из Аристотеля. Нам следует уделить внимание этому учению, поскольку концепция Анаксагора является первой в истории философии разработанной концепцией 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 неопределенна, апорийна, чем излагаемая им позиция Анаксагора. К числу таких положений можно отнести:

1. Учение о различии чувства и ума и, соответственно, чувственного и интеллектуального познания⁶⁷.

2. Учение о познании неподобного неподобным⁶⁸.

3. Учение о «несмешанности» ума с телесными органами (базирующееся на положении 2): поскольку интеллектуальное познание (в отличие от чувственного) относится ко всем телесным вещам, то ум должен быть свободен от какого-либо телесного качества⁶⁹.

Основываясь на учении о несмешанности ума, можно сделать вывод о наличии специфической деятельности ума, требующей наличия особой субстанции, а исходя из специфики этой деятельности – о неразрушимости этой субстанции. Именно такого рода аргументацию развивает Аристотель, обосновывая

бессмертие души (или ее части), а затем и Фома использует этот ход в качестве основного.

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. Его 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 рамках нашей проблематики мы на материале учения об интеллектуальной душе постараемся ответить на вопросы: в какой мере томизм можно считать зависимым от аристотелизма? каковы подходы Фомы к текстам Аристотеля?

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 (*eidos*). Чувственные способности связаны с

определенными телесными органами, качества которых задействуются для восприятия качеств внешних предметов⁷⁰, 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 и то, что органы чувств подвержены материальному воздействию от воспринимаемых объектов (слишком сильное воздействие снижает способность восприятия⁷¹, в то время как интеллект, когда он имеет дело со «слишком умопостигаемым» (*ὑφὸρρα νοητόν*), мыслит даже лучше⁷².

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 как они не энтелехия какого-либо тела»⁷³. А ум трудно себе и вообразить «скрепляющим» какую-либо часть тела⁷⁴.

О связи интеллекта и тела может свидетельствовать факт ослабления деятельности интеллекта от старости и болезни. Если же интеллектуальная спо-

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 хуже⁷⁵.

Зависимость интеллекта от телесности проявляется и в том, что интеллект не может мыслить без чувственных представлений, фантаسمов: «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»⁷⁶. Таким образом, отделенная от тела интеллектуальная способность не могла бы действовать. Этот довод Фома также часто приводит при 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; n. 6 SCG II 80; arg. 3 S. th. I q. 75, a. 6): человек не обладает познанием без фантаسمов (согласно Аристотелю), фантаسمов же нет без тела, следовательно, и т. д. Однако нужно 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 деятельность или состояние, свойственные одной лишь душе, то она могла бы существовать отдельно от тела»⁷⁷.

Утверждение независимости интеллекта от тела наталкивается и на другую апорию: если интеллект является самосушей субстанцией, то почему он не осуществляет свою деятельность непрерывно⁷⁸? 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»⁷⁹. 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, — преходящ⁸⁰. Таким образом Аристотель возвращается к сомнению относительно неразрушимости воспринимающего ума. Это противопоставление деятельного и воспринимающего ума, занимающее около половины страницы, является одним из самых сложных фрагментов в трактате «О душе». В. Файлер, переводя его на немецкий язык, 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):

а. *Intellectus possibilis sive intellectus in potentia*, интеллект в возможности (νοῦς δυνατόν 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;

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

в. *Intellectus agens*, действующий интеллект (νοῦς αἰτιον καὶ ποιητικόν 430a12) – ум, актуальный в силу своей сущности (τῇ οὐσίᾳ ὡς ἐνέργεια 430a18), осуществляющий освещение чувственных образов;

г. *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.

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

б. Есть ли интеллект в возможности 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).

в. 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 смертная⁸¹. 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»⁸². 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»⁸³ – 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 (*απορίαν πλείστην*)⁸⁴. Исследователь Аристотеля В.П. Зубов обращает внимание на то, что Аристотель часто говорит о большой или очень большой атории, но только в этом месте – о величайшей⁸⁵.

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 душой, а если нет, то оно требует чего-то третьего скрепляющего, и так до бесконечности⁸⁶. 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 треугольник⁸⁷. Каким же образом в таком случае некоторая часть (или части) души может быть бессмертной, а другие – смертными? Противоречия в рамках трактата «О душе» остаются нерешенными.

Наконец, если сохраняется вечно лишь некоторая часть души, то непонятно, в чем смысл ее существо-

вания, раз она перестает быть формой тела. А такой смысл должен быть, ведь «природа никогда не действует понапрасну»⁸⁸.

Обратимся теперь к другим произведениям Аристотеля: сможем ли мы найти в них ответ на вопросы и трудности, не решенные в трактате «О душе»?

Проблема бессмертия души впервые затрагивается в трактате «Евдем», посвященном именно этому вопросу и написанном в подражание «Федону». Из этого трактата сохранились значительные фрагменты (у Плутарха, Цицерона, Фемистия, Прокла, Симпликия, Иоанна Филопона и др.)⁸⁹, однако это раннее сочинение Аристотеля, воспроизводящее 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)»⁹⁰. Это высказывание легко интерпретировать как утверждение бессмертия интеллекта, но смертности души. Однако стоит вслед за Фомой⁹¹ 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 понимает интеллектуальную душу, а говоря о всей душе, имеет в виду всю совокупность различных спо-

собностей души или даже совокупность различных типов душ, в том числе и души животных, растений?

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» посвящен анализу вполне земных добродетелей и пороков, и некоторые отрицательные высказывания относительно возможности жизни после смерти, например в главе 9 книги III «Никомаховой этики»: «...самое страшное – это смерть, ибо это предел, и кажется, что за ним для умершего ничто уже ни хорошо, ни плохо»⁹². 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 (εμποίαν εκθεῖ) о прекрасных и божественных [предметах], будучи то ли само божественным, то ли самой божественной частью в нас, – во всяком случае, деятельность этого по внутренне присущей ему добродетели и будет совершенным, [полным и завершенным], счастьем»⁹³. И далее: «Нет, не нужно [следовать] увещаниям “человеку разуметь (φρονεῖν) человеческое” и “смертному – смертное”; напротив, насколько возможно, надо возвышаться до бессмертия (athanatidzein) и делать все ради жизни (pros to dzen), 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 главной и лучшей [его частью]. А потому было бы нелепо отдавать предпочтение не жизни самого себя, а [чего-то] другого [в себе]»⁹⁴. 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”»⁹⁵. 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»⁹⁶, 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»⁹⁷. Аристотель разрешает ее в пользу «себя-

любия», 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 человеке⁹⁸.

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 сочинении «О возникновении животных» (кн. 2, 1) Аристотель говорит о вечности вида в противопоставлении к невечности индивида, относя это в том числе и к человеку. Это согласуется с вышеприведенным (в «О душе») утверждением о невозможности для смертного существа оставаться нумерически единым. Аргумент о том, что природа не может создавать нумерически тождественные 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 сомнении 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 людях⁹⁹, и его многочисленные последователи, особенно в эпоху Возрождения (так называемые александристы – Помпонацци, Джакомо Збарелла). Позиция другого авторитетного комментатора, Симпликия, была сложнее – он выдвинул идею о выхождении единого деятельного ума из себя и разделении на множество бессмертных душ¹⁰⁰. Впрочем, комментарий Симпликия был не известен ни арабскому, ни латинскому Средневековью и был переведен только в XVI в.

Еще одной трактовкой аристотелевского учения является так называемая 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 последу-

ющие времена толкователи Аристотеля продолжали держаться позиции «бессмертный интеллект – смертная душа». Пьетро Помпонацци (1462–1525) составил во второй главе своего трактата «О бессмертии души» (1516)¹⁰¹ 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 будем вынуждены допустить, что человек мало чем отличается от животного, что Бог – несправедлив, что жертвенный героизм и до-

бродетель – 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: 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 слою¹⁰². 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 практи-

ческому разуму (смертному) причастны все люди, и это наиболее подобающий 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 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*»¹⁰³.

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 к 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 никаких новых способностей (ведь деятельный ум есть у человека и при жизни)»¹⁰⁴.

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 интеллектом в возможности). Относительно бессмертия всей души Аристотель склонен скорее к отрицательному ответу, однако этот ответ никогда не дается со всей категоричностью, кроме того, 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 вопросы: 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 бессмертие души ее 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. Удалось ли это Фоме Аквинскому, мы рассмотрим в главе «Учение Фомы Аквинского о душе и ее неразрушимости».

2. Проблема бессмертия души в христианской философии

Небольшой экскурс в историческое развитие концепции бессмертия души в ранние периоды христианской философии также представляется необходимым, прежде всего для того, чтобы продемонстрировать существенные изменения в постановке проблем и в подходах к их решению в рамках христианской философии по сравнению с античной. Несмотря на то что большая часть раннехристианских писателей и греческих Отцов Церкви не оказала прямого влияния на концепцию Фомы Аквинского, за исключением весьма значительного влияния труда Немезия Эмесского, во многом обобщающего достижения раннехристианской антропологии и психологии, в их трудах явным образом были поставлены те вопросы, ответом

на которые послужила концепция Фомы. Именно этим задачам служит нижеследующий краткий очерк христианского понимания бессмертия души, посвященный задаче демонстрации того, как изменились подходы к пониманию бессмертия души и какие типы отношения к платоновской и аристотелевской парадигме существовали в христианской философии. Ввиду этой задачи данный очерк не претендует на полноту описания; мы обращаемся к ряду достаточно репрезентативных мыслителей, в текстах которых можно обнаружить, что в христианской мысли произошла трансформация обсуждаемой проблемы. Более подробно необходимо остановиться на концепции Августина как на одной из наиболее влиятельных в христианской философии, в том числе оказавшей большое влияние на томистскую концепцию. Ввиду этого анализ концепции Августина будет вынесен в отдельный раздел (2.2).

2.1. Краткий очерк проблемы бессмертия в христианской философии

В рамках христианского мировоззрения представления, связанные с бессмертием души, претерпели ряд значительных изменений. Прежде всего это связано с идеей воскрешения во плоти, и проблема бессмертия души стала рассматриваться уже не самостоятельно, а в рамках более общей проблемы воскрешения.

В начале формирования христианского мировоззрения речь шла скорее о смертности человека в целом, что представлялось логически необходимым для идеи

воскрешения. Французский социолог Жак Эллюль¹⁰⁵ следующим образом обобщает раннехристианский взгляд на эту проблему (в изложении В.В. Библихина): «Как в иудаизме, так и по апостолу Павлу, душа не отдельна от тела, одушевленное тело составляет все человеческое существо; по смерти нет разлучения души и тела, душа смертна, поскольку все тело смертно. Воскрешение плоти признается Библией как еще один добровольный акт Бога: животворчество по чистой благодати. Нет никакого субстанционального бессмертия отдельной человеческой души»¹⁰⁶.

Действительно, отвержение субстанционального бессмертия души можно обнаружить в учении ап. Павла, в котором помимо смерти физической (Рим 5, 12; 6, 21–23; 2 Кор. 1, 9–10) речь идет о смерти духовной (Рим. 7, 10; 8, 6) и смерти вечной (2 Кор. 2, 15–16). После смерти людей ожидает либо «гнев Божий в день гнева» (Рим. 2, 5) и гибель (2 Кор. 4, 3), либо вечное блаженство (Рим. 8, 18; 2 Кор. 4, 17), прославленное состояние твари (Рим. 8, 18–23), восстановление и возглавление ее Христом (Ефес. 1, 10; Кол. 1, 13–20; 1 Кор. 3, 22–23).

В послеапостольское время тема воскресения становится обычной (например, в «Дидахе»¹⁰⁷). Св. Климент Римский (третий епископ Рима в 91–101 гг.) в «Послании к Коринфянам» ищет доводы в пользу воскресения Христа (которое является предвестием общего воскресения) в смене дня и ночи, в произрастании семени, в восстающем из пепла Фениксе¹⁰⁸. С.С. Неретина указывает на то, что его примеры не отличаются от древних языческих представлений о воскресении природы; о том, что жертва совершается

воплотившимся Сыном Божиим, и о единократной жертве и единократном воскресении мы узнаем только из целого послания¹⁰⁹. «Перед нами, – констатирует С.С. Неретина, – изменившиеся морально-этические нормы поддерживают старые интеллектуальные представления»¹¹⁰.

В рамках ранней апологетики эта тема также не остается без внимания, что можно видеть в трудах Иустина (ум. ок. 165) и Татиана (ум. ок. 175). Иустин Философ обращается к этой теме в «Диалоге с Трифоном»¹¹¹, в «Первой апологии»¹¹² и ряде других произведений. Человек определяется Иустином как разумное животное, состоящее из души и тела, причем ни то, ни другое в отдельности не есть человек; Бог же призвал к воскресению всего человека, а не какую-либо его часть¹¹³. Касаясь вопроса о бессмертии души, он, с одной стороны, называет душу частью божественного ума, божественной и бессмертной¹¹⁴, но, с другой стороны, полемизирует с «мнением платоников» о бессмертии души, поскольку сотворивший ее Бог может ее разрушить¹¹⁵ (хотя на самом деле платоники вполне согласились бы с этим рассуждением Иустина). В «Апологии I» он также полемизирует с «платоническим» взглядом на бессмертие, поскольку из него следует, что душа совечна Богу и несотворенна, что противоречит христианским постулатам¹¹⁶. Г.Г. Майоров отмечает влияние на Иустина стоицизма, в целом характерное для раннехристианской философии, заключающееся в том, что он полагает душу материальной и разлитой по всему телу подобно тончайшей жидкости¹¹⁷. Воссоединение воскрешенной души, согласно взгляду Иустина, будет происходить

с нашим же телом, поскольку для Бога нет ничего невозможного¹¹⁸. Этот взгляд он поясняет, обращаясь к примеру различия капли семени и взрослого человека, – постичь их тождественность не менее сложно, чем воссоединение с уже разложившимся телом¹¹⁹.

Татиан во многом повторяет своего учителя Иустина. Он также полемизирует с «эллинами» по поводу бессмертия души самой по себе. Не приняв истину, она умирает вместе с телом и воскрешается вместе с ним¹²⁰. Чудо воскресения, по Татиану, проявляется чудом рождения – я раньше не был и не знал себя, но, родившись, я удостоверился в своем рождении, так и я перестану быть, а потом стану существовать вновь. И хотя мое тело может быть сожжено, растерзано зверями, оно сокрыто в сокровищнице Господа, Который знает все, что сокрыто¹²¹.

Также приводит доводы против субстанционального бессмертия души св. Феофил Антиохийский (ум. 190) в «Послании к Автолику» (Ad Autolicum, ок. 181–191): природа человека ни смертна, ни бессмертна – если она от начала бессмертна, то Бог создал бы Бога, если смертна – то Бог виновник смерти. Поэтому ее обращение в смертную или бессмертную остается в компетенции человеческого свободного выбора¹²².

Таким образом, для раннехристианского учения представление о бессмертной природе души нехарактерно; скорее душа мыслится изначально смертной и лишь могущей обрести бессмертие. Платоновское учение о бессмертии души подвергается прямой (хотя не всегда справедливой) критике. Можно сказать, что раннехристианские авторы интуитивно чувствовали

противоречие между платоновской психологией и христианским учением, однако не смогли обозначить четко пункты расхождения. Противопоставлялись не бессмертие индивидуальной и безличностной души, а смертность и бессмертие души.

Однако в христианской литературе можно обнаружить и другое отношение к бессмертию души и к платоническим аргументам. Афинагор (?–210), автор первого трактата, особо посвященного теме воскрешения, признает бессмертие души и дает рациональную аргументацию воскрешению во плоти¹²³. В первой части трактата «О воскрешении мертвых» (гл. 1–10) он рассматривает этот вопрос в отношении к Богу. Надежду на воскрешение он обосновывает исходя из свойств Бога: если Бог не воскресит тела, то Он этого либо не может (что противоречит Его всемогуществу), либо не хочет (что противоречит Его благости). Во второй части Афинагор исходит из исследования человека – человек предназначен к созерцанию Бога, для осуществления чего требуется воскресение тела, поскольку человек состоит из тела и бессмертной души; этого же требует и божественное правосудие.

Уже Тертуллиан (ок. 155–165 – ок. 220–240) полагает учение о бессмертии души общепринятым (против него выступал, согласно Тертуллиану, лишь Эпикур¹²⁴), поэтому Тертуллиан сосредоточивается на защите учения о воскресении плоти от нападок (против этого учения, согласно Тертуллиану, выступали все античные философы¹²⁵) – таких, как указания на ничтожность плоти (но как может быть ничтожно то, что замыслил и сотворил Бог по своему образу и имея в виду воплощение Христа, и то, во что Христос

воплотился¹²⁶), на то, что плоть исчезает в огне, желудках животных и во всепожирающем времени (но Тот, кто создал ее, может и воссоздать, ведь труднее создать, чем воссоздать¹²⁷; кроме того, не все тело разрушается – сохраняются кости и зубы – семена будущих тел¹²⁸), на неясность, какой будет воскрешенная плоть (в частности, тела калек), будет ли она есть, вождельть, болеть и т. д.¹²⁹ Свидетельства в пользу воскресения Тертуллиан приводит достаточно традиционные: смену дня и ночи, времен года, возрождение птицы Феникс¹³⁰, необходимость справедливого воздаяния, в том числе и для тела, ведь оно участвовало в делах души¹³¹. Действительное воплощение Христа, которое Тертуллиан с особым рвением защищал в *De carne Christi* («О плоти Христовой»), также является основанием для веры в воскресение плоти, и отрицать одно – значит отрицать и другое¹³². Надежду на воскресение во плоти Тертуллиан признает одной из главных особенностей христианства: «Воскресение мертвых – упование христиан. Благодаря ему мы – верующие»¹³³. Концепцию бессмертной души, воскресающей во плоти, Тертуллиан считает предпочтительней пифагоровской, переселявшей душу в тела животных, полнее платоновской, так как она возвращает душе тело, и серьезнее эпикуровской, так как защищает душу от гибели¹³⁴.

В воззрении Тертуллиана относительно телесности души также видно влияние стоицизма. Тертуллиан постулирует: все, что есть – тело, бестелесное не существует¹³⁵. Обосновывая это утверждение, Тертуллиан апеллирует к широкой традиции – досократиков (Фалес считал душу сотворенной из воды, Гераклит –

из огня), стоиков (Зенон, Хрисипп), эпикурейцев (Эпикур, Лукреций). Критикуя учение платоников о бестелесности души, он считает необходимым признание телесности души, поскольку иначе нельзя объяснить взаимодействие души и тела. Свидетельством телесности души он считает тот факт, что дети наследуют от родителей не только физические признаки, но и душевные, а также ряд мест из Библии – душа Лазаря наслаждается прохладой, а душа богача страдает от жажды и пламени¹³⁶. Но, несмотря на телесность (а тело – разруσιμο), душа бессмертна в силу простоты. Хотя в последующей церковной литературе преобладает мнение о бестелесности души, однако и идея о ее телесности сохраняет свое существование. Как указывает еп. Сильвестр, высказывания о некоторого рода телесности души можно найти у Амвросия, Григория Великого, Дамаскина¹³⁷. В более поздние времена это воззрение возродится в распространенной теории тотального гилеморфизма, с которой активно полемизировал Фома и к которой мы обратимся далее.

Латинский апологет Арнобий (ум. 327), автор труда «Против язычников» (*Disputationum adversus gentes libri septem, sive Adversus nationes*), также считает, что душа человека телесна, но, в отличие от Тертуллиана, полагает, что она от природы смертна¹³⁸. Арнобий подвергает критике платоническое учение о бессмертии души, упрекает Платона в противоречивости, когда тот доказывает бессмертие и бестелесность души, а с другой стороны, говорит о наказании душ, о ввержении их в горящие реки и разрушении, хотя бестелесное не может испытывать страдания¹³⁹.

Также он отвергает учение о предсуществовании душ и о припоминании, поскольку в таком случае все люди всегда знали бы одно и то же¹⁴⁰. Он предлагает провести мысленный эксперимент с человеком, выращенным в полной изоляции от культуры – много бы этот человек мог припомнить, если бы Платон предложил бы ему ответить на вопросы, задаваемые мальчику-рабу в «Меноне»?¹⁴¹ Если же душа способна забывать, утрачивать знание, то это свидетельствует о том, что она не является бестелесной субстанцией, поскольку утрачивать может только телесное; способность же утрачивать является свидетельством смертности¹⁴². Последовательное проведение учения о бессмертии должно, по Арнобию, вести также к негативным этическим следствиям: коль душа бессмертна и бестелесна, то ей нечего бояться возмездия за совершенные злодеяния или же вреда себе от своих пороков¹⁴³. Арнобий также указывает на неразрешимость проблемы взаимодействия нетелесного с телесным¹⁴⁴.

Собственный взгляд Арнобия на природу души весьма неортодоксален. Он полемизирует с тем, что верховный Творец создает (бессмертную) душу (оставаясь в затруднении относительно происхождения нашей души и даже склоняясь к гностической концепции творения низшим творцом¹⁴⁵). Если душу создает Бог, то в чем Его цель? Полнота универсума? Но какая польза универсуму от человека? Также с благостью Творца несовместимо обречение бессмертной души на жалкую участь (жестко натуралистическому описанию которой Арнобий посвящает множество красочных страниц)¹⁴⁶. Если же души сотворены для пребывания в более высоких регионах и попали в этот

мир не по умыслу Бога, а по своей воле – то почему Бог не удержал их? Не мог – значит, Он не всемогущий; не хотел – не всеблагой¹⁴⁷.

Согласно самому Арнобию, души обладают средней (между бессмертной и смертной) природой и могут погибнуть, если они не познали Бога, или же обрести вечную жизнь, обратившись к Его милосердию¹⁴⁸. Без знания Бога «мы – животные, или подобные прочим, или не очень значительно от них отличающиеся»¹⁴⁹: физиологически мы устроены сходным образом, наш разум мало отличается от разума животных или даже отличается в худшую сторону – ведь мы живем неразумно, в то время как в действиях животных можно усмотреть много следов мудрости¹⁵⁰. Таким образом, желая бессмертия, человек может надеяться лишь на Бога, и Арнобий свою надежду основывает на том, что Христос не только обещал, но и чудесами доказал, что он может исполнить обещания, в то время как Платон или другой философ не сотворили ничего подобного¹⁵¹. Впрочем, Арнобий отмечает, что «божественный Платон» судил «о Боге во многих случаях достойно Его и необычно для толпы...»¹⁵².

Лактанций, ученик Арнобия, в *De divinis institutibus libri VII*, напротив, приводит аргументы в пользу бессмертия души:

- 1) душа находит последнее удовлетворение только в бессмертных вещах;
необходимость воздаяния по справедливости;
- 2) умение людей пользоваться огнем в отличие от других животных (согласно этому аргументу, огонь – стихия жизни, и тот, кто владеет ею, должен быть бессмертен)¹⁵³.

«Смерть души», о которой говорили ранние авторы, не следует понимать как обращение в ничто, она состоит в вечном, как бессмертие, наказания¹⁵⁴.

Взгляд, согласно которому душа по природе бессмертна, постепенно становится преобладающим. Высказывание основателя монашества Антония Великого (ок. 250 – ок. 355) о душе и ее отношении к телу («природа умная и бессмертная сокрыта в тленном теле нашем для того, чтобы в нем и через него обнаруживать свои действия»¹⁵⁵) и мнение, что и то и другое должно сделаться достойными жизни вечной¹⁵⁶, можно считать характерными для христианских авторов того времени. Бессмертие души, обосновываемое ее простой и нетелесной природой (платонические аргументы), равным образом как и ссылками на Писание, утверждается у Григория Нисского в диалоге «О душе и воскресении», Климента Александрийского («Строматы» VI, с. 6), Оригена («Против Цельса» II, с. 22; О началах II, с. 1, 13), Григория Богослова («Похвала девству» (Тв. V, 53): Сл. 7 (I, 262), Сл. 45 (IV, 158)), Иоанна Златоуста («Беседы на Быт.» 21, 6 (Тв. IV, 197–8, ср. 104, 768)), Макария Великого («Беседы» 26, 1, С. 192), Максима Исповедника («О душе» PG 91, 357 CD), Иоанна Филопона («О сотворении мира» lib. VI, с. 24, 26 23; Комментар. на «О душе» Аристотеля, 2 et 5), Мелетия Монаха («О природе человека» PG 64 1289D, 1297D, 1296D), Афанасия Великого («Слово о воплощении», 4–5, С. 196–197; Сл. на язычн. 33, С. 169–170), Августина («О бессмертии», гл. 1–2, 7–8; «О Троице» VI с. 6, 8, XV с. 5). Характерный пример антропологии патристики – учение Григория Нисского, который апелли-

рует, подобно неоплатоникам, к внутреннему опыту человека, предлагая взглянуть в себя и узреть бессмертную сущность души, являющуюся образом бессмертного Бога¹⁵⁷, а в своем учении о воскресении тел он повторяет в основном аргументы ранних апологетов¹⁵⁸.

Более поздние авторы также не выдвигают сомнений относительно бессмертия души. В отношении же связи души и тела явно звучат два как бы расходящихся мотива: (1) тело необходимо душе и их соединение есть благо; человек есть единство души и тела (аристотелевский мотив) и (2) тело тленно и пребывание души в земном мире есть страдание (неоплатонический мотив). Однако в рамках христианства нет того диссонанса между этими двумя мотивами, какое было в эпоху античности; хотя христианские описания противоборства души и тела следуют неоплатоническим, а зачастую и превосходят их по экспрессии, как зло маркируется не соединение души с человеческим телом вообще, а конкретная ситуация телесности, омраченная грехом¹⁵⁹.

Леонтий Византийский (VI в.) признает бессмертие души¹⁶⁰ и подчеркивает, что душа «нуждается в теле и тело в душе и одно другому благодетельствуют»¹⁶¹. Максим Исповедник (ок. 580–662) в своем сочинении, имеющем характерное название «Трудные места» (ок. 630–4), комментирующем Дионисия и Григория Богослова, полемизирует с учением Оригена о предсуществовании и переселении душ. Он обращается к учению Аристотеля о единстве человека, частями которого являются тело и душа: они не могут существовать друг без друга или друг после друга.

Поэтому воскрешение человека (и тела, и души) – «великое и неизреченное таинство». Но даже если и допустить неразрушимость души по сущности, из этого все равно нельзя заключать ее предсуществование, поскольку «понятие происхождения не то же, что понятие сущности, ибо одно есть понятие бытия, связанного с “когда”, “где” и с отношением к чему-то, другое раскрывает бытие и то, чем и как оно есть». И хотя по сущности душа после возникновения есть всегда, по происхождению она не свободна от обстоятельств происхождения и после смерти называется не просто душой, а душой такого-то человека и «после тела обладает как бы собственным целым видом, сообразно состоянию ее как части называемым человеческим». И тело после отделения от души, «пусть и смертно по природе, тем не менее не свободно по происхождению» и остается телом такого-то, и обладает как бы собственным целым видом. «Поэтому связь обоих, то есть тела и души, как нераздельно мыслимая связь частей целого человеческого вида и выявляет их одновременное происхождение, и показывает их отличие друг от друга по сущности, никоим образом не причиняя ущерба свойственным им по сущности формам. Итак, совершенно невозможно обнаружить или назвать тело или душу несвязанными, ведь одно вместе с другим одновременно производят бытие кого-либо»¹⁶². Парадигма «неслиянно и нераздельно» отражается и в человеке – хотя тело и душа различны по природе, сила их различия не превышает силы «дружеского сродства», объединяющего их. Это объединение может разрушиться только в свой срок, тем, кто все соединил, когда и мир – макрокосм и человек –

микрокосм погибнут, чтобы затем воскреснуть, чтобы уже больше не быть способными погибнуть.

Вместе с тем в другом сочинении Максим Исповедник уделяет большое внимание различию души и тела. Человек должен печься о душе бессмертной и божественной, а тело презирать как подлежащее тлению и смерти и могущее осквернить достоинство души. Человек, по определению Максима Исповедника, «смертен по своей видимой части, а по невидимой бессмертен»¹⁶³.

Иоанн Дамаскин (ок. 675 – до 753) также трактовал соединенность тела и души как соединенность по ипостаси, образующую из соединяемых природ одну сложную ипостась, сохраняющую соединенные природы и их естественные способности. И «как только однажды природы подверглись соединению друг с другом по ипостаси, они остаются совершенно нераздельными. Ведь хотя со смертью душа и отделяется от тела, их ипостась все-таки остается одной и той же, ибо ипостась есть составление каждой вещи самой по себе в начале ее существования»¹⁶⁴.

Разумеется, можно найти и высказывания о смертности души, однако в совершенно особом смысле. Приведем для иллюстрации рассуждения Григория Паламы (1296–1359) в «Главах физических, богословских, этических и практических», написанных в 1348 г. Согласно Паламе, смерть души наступает даже раньше, чем смерть тела, если под смертью души понимать отделение души от Бога. Как отделение души от тела есть смерть тела, так отделение души от Бога – смерть души, и это есть подлинная смерть¹⁶⁵. Однако то, что мы, утратив бытие по подобию Божье-

му, сохранили бытие по образу, позволяет душе, следуя лучшему, обрести действительно вечную жизнь, а с ней обретает бессмертие и тело¹⁶⁶. Керн отмечает, что Палама пользуется вполне аристотелевской терминологией: душа есть жизнь тела и одновременно то, что дает жизнь, она обладает жизнью и по сущности, и по энергии. Обладая разумной жизнью, она не разлагается вместе с телом, а остается бессмертной, так как имеет жизнь сама по себе¹⁶⁷, в то время как душа неразумных животных погибает с гибелью тела¹⁶⁸.

Таким образом, исходя из краткого обзора, мы можем сделать следующие выводы.

1. Христианское воззрение на данную проблему в корне отличается от платонического: речь идет не о бессмертии отдельной от тела души, но о вечной жизни человека в целом.

2. Принципиально меняется оценка тела и факта связанности души с телом, что уменьшает ценность платонического доказательства бессмертия на основе жесткого противопоставления тела и души.

3. Новые интуиции с трудом обретают надлежащее выражение и оформление, христианские авторы для выражения новых идей зачастую обращаются к старым мыслительным парадигмам. Однако раннехристианская мысль движется в широком диапазоне, образуемом оппозициями телесность–нетелесность и смертность–бессмертие души, причем телесность не всегда означает смертность.

4. Адаптируя платонизм (а затем и неоплатонизм), христианские авторы, ввиду недостаточности этой парадигмы, часто обращаются и к аристотелевской психологии.

2.2. Августин

Одна из наиболее авторитетных концепций бессмертия души в раннехристианской философии принадлежит Августину. Следует отметить, что Августин освещает различные аспекты души (и, в частности, вопрос о ее бессмертии) в большинстве своих сочинений. Однако в нашу задачу не входит анализ психологии Августина в целом. Мы обращаемся к тому учению, которое излагается в «Монологих» и в «О бессмертии души», ввиду того, что именно к нему обращается Фома Аквинский. В первой книге «Комментариев к “Сентенциям”» Фома воспроизводит основное доказательство, приводимое Августином в «Монологих» и в «О бессмертии души». Фома также излагает августинианский довод со ссылкой на «Монологи» в «Сумме против язычников»: «истина же существует в душе, как обосновывается самим Августином, в книге “Монологов”, поэтому из вечности истины он доказывает бессмертие души»¹⁶⁹. Однако в другом месте¹⁷⁰ Фома критикует такую стратегию, поскольку если мы признаем душу субъектом вечной истины, то из этого следует не просто бессмертие души, а ее вечность (включая вечное существование в прошлом), что противоречит догмату о сотворении «из ничего» (не зря Августин, следуя этой логике, допускал в некотором смысле предсуществование души): «вечность истины» может пониматься двояко – относительно того, что познается, и относительно того, что осуществляет акт познания. В первом случае следует вечность познанной вещи, а не интеллекта, альтернативу же Фома оспаривает: интеллигибель-

ные виды, посредством которых душа познает истину, не находятся вечно в душе, а получаются «сyzнова» от фантазмов благодаря деятельному интеллекту. Однако душа связана с вечной первой истиной, но не как субъект с формой, а как вещь с надлежащей целью, ведь истина есть благо и цель интеллекта. Исходя же из цели, можно заключать о длительности существования вещи (*de rei duratione*): то, что направлено на вечную цель, должно иметь вечную длительность (*quod enim est ordinatum ad finem sempiternum, oportet esse carax perpetuae durationis*). В такой значительной модификации августинианский аргумент принимается Фомой. Таким образом, августиновская аргументация известна Фоме, и элементы ее используются, при необходимости, в его текстах. Тем не менее Фома использует в качестве основных принципиально иные ходы аргументации. Для того чтобы понять, почему Фома избирает иной путь, обратимся к упомянутым текстам Августина.

Августин разбирает проблему бессмертия души в «Монологax» (*Soliloquia*), написанных в 386–387 гг. (а именно во второй части), и в специально посвященном этой теме трактате «О бессмертии души», написанном несколько позднее – в 387–389 гг. «Монологи», в отличие от «О бессмертии», имеющего четкую трактатную форму, представляют собой весьма сложно структурированное произведение – оно написано в форме диалога А. (Августина) с Р. (Разумом?), посвященного двум взаимосвязанным темам: большую часть диалога занимает разыскание природы истины и ложности, но главная его тема – бессмертие души, доказательство чего базируется на результатах этого

разыскания. Однако диалог Августина оказывается усложненным не только из-за такой «двутемности» и из-за того, что Разум то и дело повторяет пройденные ходы, подвергая их дополнительной проверке, но и из-за художественной формы произведения: экспрессивно написанный диалог полон смущениями, томлениями, страхами, вздохами и слезами, в нем наличествуют молитвы, размышления о психологических условиях разыскания истины¹⁷¹, порой Разум, исчерпав арсенал доводов, переходит на суггестивные императивы («Поверь же наконец своим выводам, поверь истине... Отвернись от своей тени, возвратись в самого себя»¹⁷²). Помимо прочего Августина занимает не вопрос об абстрактной вечности – ему важно существовать, чтобы жить, а жить, чтобы познавать¹⁷³, существование без познания для него равносильно смерти.

Собственно, один из вариантов доказательства приводится Разумом в самом начале:

а) если мир погибнет, то будет истинным, что мир погиб, следовательно, истина останется; но если погибнет истина, то все равно останется истиной, что истина погибла – следовательно, истина не исчезнет никоим образом¹⁷⁴;

б) ложность существует не в вещах – вещь сама по себе не истинна и не ложна, – а в обманывающих чувствах; но ложность существует всегда, поскольку истина существует всегда (см. а), а дойти до истины трудно (т. е. обмануться легко);

в) следовательно, душа должна чувствовать (=жить) вечно¹⁷⁵.

Однако Августин счел эту аргументацию за «жалкое доказательство» – предполагается неизбежность ложности в природе души и, кроме того, даже если мир не может существовать без существования души, можно допустить, что одни души рождаются, в то время как другие умирают. Разум модифицирует доказательство, утверждая, что если даже устранить из него посылку с ложностью, все равно вывод следует из вечности истины, ведь истинное может быть тоже только в отношении к душе¹⁷⁶. Но эта модификация не устраняет второго возражения, кроме того, концепция истинного как воспринимаемого чувствами весьма уязвима. Поэтому возникает необходимость исследовать природу истинного: для доказательства бессмертия души как субъекта вечной истины важно понимать, что такое истина. Собственно обсуждение этой темы выходит за рамки наших намерений, мы лишь дадим конечный вывод: истина вечна, ее субъектом не может быть какое-либо тело (так, невозможно найти телесной геометрической фигуры); чтобы говорить о чем-либо истинном, истиноподобном или ложном, необходимо иметь в виду абсолютную истину, а не «двуликую»¹⁷⁷, а эта истина может быть достигнута только благодаря науке разыскания истины, науке рассуждения, благодаря которой истинны и другие науки; наконец, наука не может существовать отдельно от своего субъекта (иначе, где она существует?)¹⁷⁸. Таким образом, у нас есть все, чтобы сделать вывод о бессмертии души: если то, что существует в субъекте, продолжает свое существование всегда, то необходимо будет продолжать свое существование и сам субъект. Но всякая наука существует в субъекте, в душе.

Следовательно, если наука продолжает свое существование всегда, необходимо, чтобы всегда продолжала свое существование и душа. Наука есть истина, а истина «...пребывает всегда»¹⁷⁹. Но Августина смущают две вещи: во-первых, зачем был совершен такой большой обход, если все так просто (может быть, в процессе длительных рассуждений все же была допущена ошибка), во-вторых, душа бывает и без науки (у неучей или у тех, кто забыл что-либо)¹⁸⁰. В ответ на первое возражение Разум вновь подвергает проверке всю цепь рассуждений, что же касается второго, то для обсуждения этого требуется отдельная книга – нужно разобраться с природой забвения и припоминания, ведь кроме эксплицитных истин существуют и неявные, которые мы как бы припоминаем. Завершается диалог констатацией очередных трудностей и призывом Разума к Августину – мужаться и уповать на Бога¹⁸¹.

В трактате «О бессмертии души» приводится практически то же самое доказательство, а затем подробно и методично решаются трудности и возражения, в частности и те, которые не были решены в «Монологгах» (например, о возможности традирования истины от одних душ к другим – ведь если была бы возможна «передача», то тогда человек, который передал знание другому, должен был бы сразу забыть его)¹⁸².

При рассмотрении текстов Августина явно видны две очень важные особенности, связанные с возможностью философского разыскания такого рода вещей, как бессмертие души, и со спецификой философского текста. Как кажется, в текстах Августина отчетливо видна некая стереометричность философского тек-

ста – качество, которое безвозвратно теряется в любом учебнике, энциклопедии, историко-философской штудии, какими бы точно и добросовестно выполненными они ни были. Ведь доказательство, взятое вне контекста произведения (не хода размышления!), может производить «жалкое впечатление», и не только на читателя, но и на самого автора.

Возможность доказательства бессмертия души тесно связана с возможностью существования объективной истины и, соответственно, с проведением дедуктивных процедур. Ввиду этого ряд основных мыслительных ходов, составляющих это доказательство, воспроизводился на протяжении тысячелетий. Однако человек не может относиться к этой проблеме отстраненно, как, например, к решению геометрических задач¹⁸³. Из хода доказательства бессмертия души невозможно редуцировать интимно-личностный момент, интроспекцию, позволяющую человеку погрузиться в глубь своей души и обрести ряд очевидностей, на которых и базируется затем построение рассуждения *more geometrico*. Выскажем предварительную гипотезу: эти составляющие процесса доказательства не противоречат друг другу, а находятся в отношении дополнительности, пожалуй, даже в большей степени, чем простая дополнительность первых оснований доказательства и его дискурсивного движения.

Таким образом, текст Августина предназначен не для сообщения доказательства человеку, не знавшему его ранее (как, скажем, сообщается таблица умножения), польза от такого знания была бы весьма сомнительна. Цель странных на первый взгляд «околич-

ностей», через которые проводит Разум Августина и читателей – «упражнение», цель которого – сделать человека способным познать истину¹⁸⁴. Бессмертие души (как и существование Бога) – это то, в чем убеждаются всем своим существом и всей своей жизнью; и, в частности, необходимо, чтобы был «упражнен», подготовлен к этим исканиям наш разум. Исходя из этого, вряд ли покажется парадоксальным утверждение, что любое подлинно философское рассуждение, независимо от темы, есть «доказательство бессмертия души» и «доказательство существования Бога».

Помимо этого, следует всегда иметь в виду многомерность философского утверждения. Только из смысла августиновского доказательства отнюдь не следует, что человеческая душа бессмертна – ведь можно сказать, что истина и наука существуют в Боге, Который вечен. Но если удерживать внимание не только на смысле этого силлогизма, но и на перформативной стороне высказывания, то обнаружится удивительная вещь: получается, что некто (Августин или его Разум) проводит доказательство (неважно чего, в данном случае, по счастливому совпадению, бессмертия души), а мы, читатели, его воспринимаем. Но значит, мы (вместе с Августином) занимаемся не чем иным, как умозаключением, т. е. наукой (в августиновском смысле). Следовательно, именно в нашей душе существует наука... и далее.

Таким образом, мы обнаруживаем в тексте Августина ту же особенность, что и в тексте Платона – существование слоя, в котором ведется доказательство бессмертия души (не обязательно личной), и существование слоя, апеллирующего к личности читате-

ля, в котором и осуществляется «приватизация» этого доказательства. Фома, который ставил перед собой задачу дать чисто рациональную аргументацию, естественно отклоняет такой прием. Вместе с тем в трактате «О бессмертии души» есть несколько мест, в которых даны ходы, аналогичные тем, что мы увидим у Фомы: рассуждение о том, что не все имеющее отношение ко времени – временное¹⁸⁵; обоснование того, что изменения в душе не свидетельствуют о ее смертности¹⁸⁶; констатация наличия нетелесных действий у души¹⁸⁷; обоснование невозможности того, что душа перестанет существовать в результате убывания¹⁸⁸.

Однако аргументация Августина не устраивает Фому еще по одной причине. Из доводов Августина совершенно не следует, что бессмертная душа нуждается в теле, скорее единство с телом может служить источником для сомнений в бессмертии души. Не зря Августин решительно отвергал возможность рациональных аргументов в пользу воскрешения тела: «лишь немногие способны разумом постичь бессмертие, и то только души»¹⁸⁹. При том, что Августина живо интересует, в каком именно статусе будет душа пребывать в своей бессмертии, будет ли она не просто существующей, но живой и познающей, в этом контексте у него совершенно не возникает проблема несовершенства отделенной от тела души и необходимости воскрешения тела¹⁹⁰. Впрочем, Августин не склонен и к трактовке тела в драматических тонах поздней античности. Скорее он старается установить нейтралитет по отношению к телу, выражаемый лучше всего в словах «хорошо уже, если оно не мешает»¹⁹¹. Здоро-

вый (верующий) разум в состоянии практически бес-
предельно контролировать тело и телесные действия.
В первой книге «Монологов» Августин просто прика-
зывает себе «не желать, не искать и не брать жены»¹⁹²,
он «решил не есть» некоторые из яств¹⁹³. Проблема
психофизического единства решается Августином
в трактате «О количестве души»¹⁹⁴. Согласно этому
трактату, душа безусловно бестелесна и бессмертна,
она обладает своей собственной субстанцией, не-
сводимой к другой, и вопрошать о ее субстанции так
же бессмысленно, как вопрошать о субстанции зем-
ли или огня¹⁹⁵. В этом трактате Августин определяет
душу как некоторую субстанцию, причастную разуму
и приспособленную к управлению телом¹⁹⁶. Постиг-
нуть природу души и ее отношения с телом Августину
помогают геометрические рассуждения: как в обла-
сти геометрии существует иерархия более и менее бла-
городных фигур (точка–линия–круг–квадрат), так и
душа благороднее тела, поскольку лишь она способ-
на воспринять точку, наиболее благородный элемент
геометрии, не имеющий размеров; она благородней
тела, имеющего своим коррелятом пространственные
фигуры, и благороднее самой точки, поскольку вос-
принимает ее. Соотношение точки и остальных фигур
помогает понять одну из самых сложных проблем в
истории философии – проблему психофизического
единства. Согласно Августину, точка есть самый могу-
щественный элемент в геометрии – с нее все начина-
ется и ею кончается, она необходима при начертании
фигур; хотя не имеющая размеров точка и имеющие
размер фигуры противоположны по свойствам, они
находятся в ситуации дополнительности, а не разры-

ва, и аналогичны отношения не имеющей размеров души и пространственной плоти, причем здесь место имеет более чем аналогия, поскольку точка есть ноэтический объект души.

Однако если Августин объясняет, зачем телу необходимо руководство души и как оно возможно, остается совершенно неясным, зачем тело необходимо душе.

Учение Фо́мы Аквинского
о душе и ее неразрушимости

Как уже было отмечено, сама постановка вопроса о бессмертии души в томистской антропологии отличается от постановки этого вопроса в рамках платонической линии. Поскольку платоническая антропология противопоставляет душу и тело, душа рассматривается как бессмертная сама по себе, но поскольку Фома Аквинский признает психофизическую целостность человека, то вопрос о бессмертии души значительно усложняется: сама по себе душа не является в строгом смысле бессмертной, поэтому аргументация Фо́мы ведется в отношении *неразрушимости*¹⁹⁷ души. Подлинное же бессмертие душа обретает при воссоединении с воскресенной плотью.

Нашу реконструкцию и анализ томистского учения мы начинаем с описания текстов, посвященных проблеме неразрушимости души, существующих в различных трудах Фо́мы Аквинского, а также в анонимном (иногда приписываемом Фо́ме) трактате «О бессмертии души», отражающем томистскую парадигму.

Особый параграф посвящен изложению аргументов *против* неразрушимости души, приводимых

в трудах Фомы. Как отмечено в предыдущей главе, положение о бессмертии индивидуальной души в зрелом Средневековье становится одним из основных догматов христианской церкви. Однако исключает ли это необходимость в рациональном осмыслении проблемы бессмертия души, становятся ли невозможными дискуссии как по поводу бессмертия души, так и по поводу бессмертия *индивидуальной души*? Большое количество аргументов, отвергающих бессмертие и неразрушимость души, показывают, что имелась необходимость в рациональном осмыслении аргументов в пользу неразрушимости; приводимые там же ответы Фомы позволяют более полно представить его концепцию.

В очерке томистской антропологии (раздел 2) мы рассмотрим вопрос о неразрушимости души в антропологическом контексте: представление о том, как понимается человек в целом и связь души и тела в философии Фомы Аквинского, позволит нам ответить на вопросы, почему Фома избрал именно базирующийся на аристотелевской парадигме ход размышления о неразрушимости души и как из томистского понимания неразрушимости души следует необходимость воскресения тела, а стало быть, обретение душой подлинного бессмертия. В рамках очерка томистской антропологии мы также покажем, как решается ряд трудностей, возникших в ходе рассуждения о неразрушимости души.

1. Томистская аргументация в пользу неразрушимости души

1.1. Произведения Фомы, посвященные проблеме неразрушимости души

Проблема неразрушимости души рассматривается во многих трудах – в главе 6 вопроса 74 части первой «Суммы теологии» (первая часть «Суммы» – 1267–1268), в главе 14 «Дискуссионного вопроса о душе» (1265–1266), в вопросах 79–80 книги II «Суммы против язычников» (также для этой проблемы важна глава 55 – «О неразрушимости интеллектуальных субстанций» и в целом главы 56–81, посвященные интеллекту, душе и их единству с телом), в вопросе 84 «Компендиума теологии» (*Compendium Theologiae ad fratrem Reginaldum socium suum* написан в 1269–1273), в главе 2 вопроса 3 из «Вопросов на разные темы», X (*Questiones quodlibetales*, X, 1256–1259) и в главе 1 вопроса 1 из «Комментария к “Сентенциям” Петра Ломбардского», II, 19 (1252–1254). Также на эту тему существует особый небольшой трактат «О бессмертии души» (*Questio est de immortalitate anime*)¹⁹⁸, приписываемый Фоме, но скорее всего принадлежащий перу некоего более позднего томиста (этот трактат мы также примем во внимание). Особое место занимает полемика Фома Аквинского с «аверроистами» в трактате «О единстве интеллекта» и в «Сумме против язычников» относительно того, является ли бессмертным единый для всех людей интеллект или же индивидуальная человеческая душа. Трактат «О духовных творениях» (1267–1268) также дает представление о

том, как мыслил Фома неразрушимость интеллектуальных субстанций (к каковым относится и человеческая душа). Однако поскольку нас интересует именно душа и поскольку аналогичная аргументация приводится в разбираемой ниже гл. 55 из S. c. G. II, то мы не будем останавливаться на этом трактате.

1.1.1. «Комментарии к “Сентенциям” Петра Ломбардского»

Первое обширное обсуждение проблемы неразрушимости души Фома осуществил в книге II «Комментариев к “Сентенциям”» (интересующий нас текст датируется 1252–1254 гг., Париж). «Сентенции» Петра Ломбардского, написанные около 1155–1158 гг.¹⁹⁹, представляют опыт систематической теологии, основанной прежде всего на трудах Августина (приводится более 1000 цитат из его сочинений), а также других Отцов Церкви. Само слово «сентенция» в зрелом Средневековье обозначало не просто высказывание, а авторитетное суждение, посвященное какому-либо важному вопросу. «Сентенции» вскоре стали своего рода учебником теологии; изучать их со студентами и комментировать их было обязанностью каждого преподавателя на определенной ступени академической иерархии, которая и называлась «бакалавр сентенций». В связи с этим сохранилось великое множество таких комментариев, один из которых принадлежит Фоме. Его «Комментарии» как по охвату тем, так и по структуре (и даже по составу цитат) являются прообразом «Суммы теологии». «Комментарии» включают в себя четыре книги (обозначаемые римскими цифра-

ми), которые подразделяются на разделы (далее – *dist.*), включающие в себя вопросы (*q.*), делящиеся на статьи (*a.*). Статьи «Комментариев» имеют следующую структуру: в заголовок выносится спорный вопрос, далее идет часть *pro*, в которой приводятся аргументы «оппонентов»²⁰⁰ Фома, в части *sed contra* излагаются противоречащие предыдущим аргументы или доводы от авторитета (которые также не являются изложением точки зрения Фомы, а сам он иногда подвергает критике эти аргументы), далее идет основная часть статьи (*congrus*), в которой Фома дает решение данному вопросу, и завершается статья ответами на каждый аргумент *pro* (если только ответ не очевиден из основной части или разрешения предыдущего аргумента) и иногда на аргументы *contra*. Такую же структуру имеет большая часть разбираемых далее произведений, за исключением «Компендиума теологии», в котором дается просто решение вопроса, и «Суммы против язычников», в которой аргументы оппонентов и их решение выносятся в особую главу, следующую за главой, в которой излагаются доводы самого Фомы.

Проблема неразрушимости души обсуждается в статье 1 вопроса 1 отдела 19 книги II (*In II Sent., dist. 19, q. 1, a. 1*), носящей заглавие «Разрушается ли человеческая душа при разрушении тела?». Эта статья начинается с семи доводов в пользу разрушимости²⁰¹ – довод от сходства душ животных и человека (арг. 1), от того, что телесные души составляют один род, а разрушимое и неразрушимое – разный (арг. 2), от схождения души и тела в единое бытие (арг. 3), причем сущностным образом (арг. 4), от того, что бесконечное существование требует бесконечной потенции, кото-

рой не обладает душа (арг. 5), от зависимости мышления от фантазмов, а следовательно, от тела (арг. 6) и от произведения души из ничто – произведенное из ничего должно обратиться в ничто (арг. 7).

Далее следуют доводы в пользу неразрушимости, которые Фома приводит не от своего имени, а использует в части *sed contra* как противовес предыдущим мнениям:

1. Утверждение Аристотеля о том, что интеллект отличен от других частей души как неразрушимое от разрушимого и что интеллект неразрушим, поскольку даже чувственные способности ослабевают только из-за того, что телесные органы «утрачивают свою расположенность»²⁰².

2. Счастье созерцательной жизни достойнее, чем активной (согласно книге X «Никомаховой этики»). Но счастье активной жизни простирается вплоть до смерти. Стало быть, на созерцательную жизнь остается только время после смерти. (Подразумевается, что человеку непременно следует достичь блаженства *vitae contemplativae*.)

3. Этический аргумент: не может быть, чтобы провидение не позаботилось о том, чтобы зло было наказано, а добро вознаграждено, что зачастую не случается в этой жизни (ср. арг. из «Государства» Платона).

4. Наличие у души свойственной ей активности, не требующей связи с телом (аргумент, который далее станет основным у Фомы).

Таким образом, Фома выносит позитивную аргументацию в раздел *sed contra*, строя свое рассуждение по негативному принципу: выдвижение всех возможных альтернатив, критика и отвержение всех,

кроме последней, и принятие последней в качестве истинной:

Истинно или А, или В, или С, или D.

А, В, С – ложны.

Следовательно, D – истинно.

Фома обсуждает четыре различные позиции. Первая позиция – древних натурфилософов, не различавших мышление и чувство и полагавших, что как чувство зависит от тела и погибает с ним, так дело обстоит и с мышлением. Это воззрение было в достаточной мере подвергнуто критике Аристотелем, а затем Авиценной. Но, в отличие от более поздних трактовок этой темы, Фома в «Комментариях» основывается в большей мере не на Аристотеле, а на «Книге о причинах», на постулате, что душа *non esse super corpus delata*, что следует из ее деятельности – ведь то, что обладает абсолютной деятельностью, обладает абсолютным бытием. Наличие такой деятельности Фома обосновывает тремя доводами:

1) ее деятельность имеет в качестве объектов все телесные формы, следовательно, она должна быть отделена от любой из телесных форм;

2) познание направлено на универсальное, телесные же органы могут воспринимать только «интенции индивидуального»;

3) интеллект познает себя, чего не случается с теми способностями, которые действуют посредством телесных органов, ведь любая такая способность имеет орган как посредника между ней и объектом; однако невозможно, чтобы между некой способностью и ее собственной сущностью был некий телесный орган, чтобы осуществилось самопознание – этот аргумент

Фома приводит со ссылкой на Авиценну и на постулат 15 «Книги о причинах» – «Каждый знающий, кто знает свою сущность, возвращается к своей сущности полным возвращением»²⁰³ (In librum de causis, lec. 7).

Вторая позиция – Пифагора и Платона, которые признавали неразрушимость души, но полагали ее переходящей из тела в тело. Это воззрение отверг Аристотель в первой книге «О душе», рассматривая душу как форму и двигатель тела: поскольку определенной форме требуется определенная материя, а определенному двигателю – определенный орган, то конкретная душа может быть формой лишь конкретного тела и никакого другого.

Третья позиция – аверроистская, согласно которой душа в некотором отношении разрушима, а в другом – неразрушима: душа, присущая данному телу, – разрушима, а общая всем, которая есть интеллект, освещающий умозрительным светом фантасмы, находящиеся в душе человека, и приводящая в движение «интеллект в возможности» – неразрушима. Фома полемизирует с этим воззрением еще в dist. 17, а наиболее развернутую критику дает позже, в «О единстве интеллекта» (а также в других сочинениях; см. соответствующую главу данного труда).

Четвертая позиция, согласующаяся с постулатами христианской веры – что разумная душа есть субстанция, независящая от тела, что есть много душ в соответствии со множеством тел и что, отделившись от тела, душа не перенесется в другое тело, а воссоединится со своим воскрешенным телом. Поскольку же Фома отверг три предыдущие, четвертая позиция остается с его точки зрения истинной.

1.1.2. «Сумма против язычников»

В «Сумме против язычников»²⁰⁴, книга II (ок. 1260–1265, Неаполь), Фома прежде всего приводит следующие аргументы в пользу неразрушимости интеллектуальных субстанций вообще (гл. 55):

1. Разрушение есть отделение формы от материи: простое разрушение (*simplex corruptio*), происходящее из-за отделения субстанциональной формы, относительное (*secundum quid*) – из-за отделения акцидентальной формы. Но поскольку интеллектуальная субстанция, согласно томистскому учению, не имеет в своем составе материи (относительно критики универсального гилеморфизма см. ниже), то не происходит ни одного из типов разрушений (п. 2).

2. Бытие сущностным образом (*per se*) следует форме, а то, что следует чему-либо сущностным образом, то неотделимо ему присуще (п. 3).

3. При разрушении устраняется акт, но остается потенция, поскольку не может быть полного разрушения вещи в ничто (как и возникновения из ничего). В интеллектуальных же субстанциях акт есть само бытие, а потенция – субстанция. Поэтому получается противоречие: «при разрушении субстанции остается субстанция» (п. 4).

4. Все разрушающееся имеет потенцию к небытию; интеллектуальные же субстанции не имеют такой потенции, поскольку совершенная субстанция надлежащим образом принимает свое бытие (п. 5).

5. В том, в чем есть композиция потенции и акта, первая потенция (первый субъект) неразрушима (так, в разрушимых субстанциях остается в конечном итоге первая материя) (п. 6).

6. Разрушимое разруσιμο

а) или *per se*,

б) или *per accidens*.

Но (а) невозможно, поскольку разрушение происходит только при наличии противоположного (разрушение тепла – при наличии холода и т. п.), чего нет в интеллекте, так как в нем даже противоположное перестает быть таковым, противоположности даже следуют друг из друга (из черного познается белое) (п. 7).

Также невозможно (б), поскольку интеллектуальные субстанции обладают бытием сущностным образом.

7. Разрушение происходит в результате изменения, являясь термином движения (в широком, аристотелевском смысле «движения»), но движутся только тела (п. 8).

8. Разрушение случается от претерпевания. Но интеллект не претерпевает до степени разрушения, поскольку он воспринимает что-либо в соответствии со способом своего бытия, интеллигибельно, а такое восприятие совершенствует интеллект, а не разрушает (п. 9).

9. Интеллект не уничтожается от силы умопостижимого в отличие от чувств, которые разрушаются чрезмерным воспринимаемым (п. 10).

10. Умопостигаемое является необходимым и неразрушимым. Но оно является совершенством (энтелехией) интеллекта; актуальный интеллект и актуальное интеллигибельное суть одно (п. 11).

11. Интеллект пребывает сверх движения и сверх времени (п. 12).

12. Естественное желание (вечной жизни, имеющееся в интеллекте) не может быть тщетным (п. 13)²⁰⁵.

13. Интеллектуальные субстанции принимают бытие от первого деятеля (Бога), но от первого деятеля не принимается небытие (п. 14).

14. Ссылка на Псалмы (Пс. 148, 6): Господь «поставил их [ангелов и небеса] на веки веков» (п. 15).

15. Ссылка на Дионисия Ареопагита (гл. 4 «О божественных именах») – интеллигибельные субстанции живут благодаря божественной благодати. (п. 16).

Мы видим, что в ходе аргументации Фома активно использует как аристотелевские аргументы, так и собственные, построенные с применением метафизического инструментария Аристотеля: учений о форме и материи, действительности и возможности, о разрушении как термине движения, о том, что воспринимаемое существует в соответствии с модусом бытия воспринимающего. Однако эта аргументация ведется в пользу неразрушимости интеллектуальной субстанции вообще, а не человеческой души. Но и в аргументации относительно человеческой души используются опять-таки аристотелевские парадигмы.

Вопросу о неразрушимости именно человеческой души Фома посвящает особую главу (гл. 79), 13 пунктов которой заключают доводы в пользу неразрушимости души, хотя некоторые из них воспроизводят ход аргументации главы 55: отсутствие противоположностей, нетщетность естественного желания (п. 6), неразрушимость умопостигаемого (п. 7) и т. д., а также главу, в которой излагаются аргументы про-

тив неразрушимости человеческой души с их разрешением (гл. 80).

1. Всякая интеллектуальная субстанция неразрушима (согласно гл. 55);

человеческая душа – интеллектуальная субстанция;

следовательно, и т. д.

2. Никакая вещь не разрушается из-за того, в чем состоит ее совершенство, но совершенство человеческой души состоит в некоторой отдельности (*abstractio*) от тела. Ведь душа совершенствуется благодаря познанию и добродетели: благодаря познанию она совершенствуется тем более, чем более нематериальные вещи рассматривает; совершенство же добродетели состоит в том, что человек не следует страстям тела, а смирят и обуздывает их согласно разуму (п. 3). Причем эту отделенность от тела следует понимать не только в отношении деятельности души, но и в отношении ее бытия, поскольку всякая вещь действует согласно способу ее бытия (п. 4).

3. Сходное рассуждение и в п. 5: познание (относящееся к вечному и неразрушимому) есть собственное действие человека, совершенствующее его, отличающее его от животных и растений. Но надлежит, чтобы совершенствующее было пропорционально совершенствуемому.

4. Естественное желание не может быть тщетным. Этот аргумент соответствует п. 13 в гл. 55, однако в данной главе Фома говорит именно о желании человека, основанном на том, что он посредством интеллекта схватывает бытие не только «теперь», как животные, но и просто (*simpliciter*) (п. 6).

5. Все, что воспринимается в чем-либо, воспринимается в нем согласно способу существования того, в чем оно есть. Формы вещей воспринимаются в возможностном интеллекте как нематериальные, универсальные и неразрушимые. Но возможностный интеллект есть нечто относящееся к человеческой душе (согласно гл. 73). Следовательно, человеческая душа неразрушима (п. 6).

6. Довод *a fortiori* от неразрушимости первой материи (п. 8).

7. Создающее достойнее созданного. Но действующий интеллект создает актуально умопостигаемое. Поскольку актуально умопостигаемое неразруσιμο, то еще в большей степени неразрушим действующий интеллект. Следовательно, и человеческая душа, чьим светом является действующий интеллект (согласно гл. 76), неразрушима (п. 9).

8. Всякая форма разрушается только

- а) или из-за действия чего-либо противоположного (тепло разрушается из-за действия холодного),
- б) или из-за разрушения ее субъекта (при разрушении глаза разрушается зрительная способность),
- в) или из-за недостаточности ее причины (дневное освещение прекращается после захода солнца).

Но человеческая душа не может разрушаться из-за действия противоположного, поскольку она воспринимает всякое противоположное. Также не может она разрушаться из-за разрушения своего субъекта, поскольку человеческая душа – форма, не зависящая

в отношении своего бытия от тела (согласно гл. 68). А также не может разрушаться из-за недостаточности своей причины, поскольку ее причина вечна (согласно гл. 87). Следовательно, душа не может разрушаться никоим образом (п. 10).

9. Если душа разрушается из-за разрушения тела, то надлежит, чтобы ее бытие ослаблялось из-за слабости тела. Но если какая-либо способность души ослабляется при ослабевании тела, то это происходит только акцидентальным образом, ведь если бы какая-либо слабость поражала саму способность сущностным образом (*per se*), то она никогда бы не восстанавливалась при восстановлении органа (п. 11).

10. Доводы, основанные на авторитете Аристотеля, называющего душу неразрушимой субстанцией²⁰⁶ в «О душе» (п. 12) и допускающего сохранение интеллекта после гибели тела в «Метафизике»²⁰⁷. Из противопоставления интеллекта душе («не вся душа, но интеллект») можно было бы сделать вывод, что Аристотель считает душу смертной, однако следует обратить внимание на вопрос, ответом на который является эта аристотелевская фраза: «Сохраняется ли некоторая форма после разрушения составного? – Да, интеллект». То есть под интеллектом имеется в виду именно то, что является формой тела. Слова же «не душа, но интеллект» можно интерпретировать так, что не всякая душа (душа животного), а только интеллектуальная (п. 13).

Вышеприведенные доводы, основанные на разуме, согласуются и с последним доводом – отсылкой к авторитету Писания и Церкви. Фома приводит положение из книги «О церковных догматах»: «...мы верим,

что только человек имеет субстанциональную душу, которая живет и при отделении тела, и живо удерживает свои чувства, а также способности, и не умирает ни вместе с телом, как утверждал Араб²⁰⁸, ни спустя некоторый промежуток времени, как [утверждал] Зенон; поскольку она живет субстанционально» (п. 15). Относительно же Писания Фома замечает: «Речения же Святого Писания, которые свидетельствуют бессмертие души – бесчисленны» (п. 16).

1.1.3. «Дискуссионные вопросы о душе»

Развернутое обсуждение этой темы содержится в статье 14 «Дискуссионного вопроса о душе» («О душе», 1265–1266). Прежде всего оно отличается от других текстов обширным и оживленным дискуссионным обсуждением – выдвигается 21 аргумент в пользу разрушимости души, затем 4 аргумента против.

Основной ход рассуждения в корпусе статьи 14 из «О душе» таков: всё, что следует из чего-либо сущностным образом, не может быть отделено от него (например, живое существо от человеческого существа, чет и нечет от числа). Существование же следует сущностным образом из формы и не может быть отделено от нее. Составные вещи разрушаются, поскольку они утрачивают форму, но сама форма перестает быть в этом случае только акцидентально – если она такова, что существует не сама по себе, а в силу существования составной вещи. Форма же, существующая сама по себе, по необходимости неуничтожима – ведь вещь уничтожается, когда она теряет форму, а если вещь и есть сама форма, то она не может утратить себя. Далее,

первоначальное основание, согласно которому человек мыслит, – сущностная форма, так как мышление, как доказал Аристотель в «О душе» (429а 27), не есть деятельность, совершаемая каким-либо телесным органом – никакой телесный орган не может воспринимать все вещи, поскольку он воспринимает только то, чего он сам лишен (например, зрачок воспринимает цвет, поскольку он сам лишен цвета). Далее, все действует согласно своему способу существования, и то, что обладает существованием сущностным образом, действует также сущностным образом, в отличие от того, что существует (а значит, и действует) несущностным образом (например, не теплота делает некую вещь теплой, а другая теплая вещь). Таким образом, ясно, что первоначальное основание мышления обладает актом существования более высокого уровня, чем существование тела, и не зависит от тела. Таким образом, следует, что основание мышления – форма, обладающая самостоятельным существованием и потому неуничтожимая. Но основание мышления есть не некая отделенная субстанция, а нечто, существующее в человеческом существе, как его форма, т. е. душа, – таким образом, душа неуничтожима.

В дополнение к этому ходу размышления Фома приводит еще два довода: во-первых, со стороны интеллекта – умопостигаемые образы разрушимых вещей сами неразрушимы. Во-вторых, из природной склонности – человек естественным образом желает существовать всегда, поскольку он постигает существование как таковое, не «здесь и теперь», а естественное желание не может быть тщетным.

1.1.4. «Сумма теологии»

В «Сумме теологии» (часть I «Суммы», 1267–1268)²⁰⁹ проблеме неразрушимости души посвящена статья 6 (часть I, вопрос 75): «Неразрушима ли человеческая душа?» В этом же вопросе рассматривается ряд других проблем, связанных с неразрушимостью души: в статье 1 говорится о принципиальном отличии души от тела (признание нетелесности души свидетельствует о ее неразрушимости, если допустить, что разрушимы только тела)²¹⁰, в статье 2 – о субсистентности (т. е. возможности существовать самой по себе, даже при отделении от тела) человеческой души в отличие от душ животных (а. 3), в статье 5 отвергается теория гилеморфного строения души (что также свидетельствует о ее неразрушимости, если допустить, что разруσιμο составленное из материи и формы). Вместе с тем в этом вопросе, в статье 4, подчеркивается, что, несмотря на субсистентность, душа не является совершенной субстанцией и не представляет собой целого человека.

В отличие от хода рассуждения в «О душе», в «Сумме теологии» аргумент о специфической деятельности души выносится в статью о субсистентности души (а. 2), т. е. о том, что душа может существовать самостоятельно без тела, однако сам по себе этот аргумент не свидетельствует о том, что она может существовать вечно. То, что душа неразрушима, обосновывается далее, в статье 6.

В начале статьи 6 приводятся аргументы против неразрушимости: о сходстве человека с животными (1), о сотворенности из ничего, требующей обра-

щения в ничто (2), и о невозможности мыслить без фантазмов (= без тела) (3). Контраргумент – тезис из Псевдо-Дионисия (четвертая глава «О божественных именах»²¹¹), что человеческие души получили от божественной благодати то, что они «интеллектуальны», и что они имеют «неразрушимую субстанциональную жизнь».

В корпусе статьи Фома разделяет два вида разрушения:

- 1) сущностное (*per se*),
- 2) акцидентальное (происходящее из-за разрушения чего-то другого).

Возможность акцидентального разрушения души отклоняется Фомой на основании субсистентности души. Нечто субсистентное не может быть порожденным или разрушенным акцидентально, поскольку тип порождения и разрушения вещи должен быть таким, как и тип бытия, поэтому все, что имеет существование сущностным образом, может быть порождено или разрушено только сущностным образом, в то время как несубсиститирующее (акциденции и материальные формы) возникает или разрушается из-за порождения или разрушения составных вещей.

Сущностное же разрушение человеческой души также невозможно: ведь существование проистекает из актуальной формы; материя же приобретает актуальное существование, поскольку она получает форму и разрушение в ней случается в результате того, что от нее отделяется форма. Но невозможно, чтобы форма отделилась от себя самой, и поэтому невозможно для субсистентной формы прекратить существование. Этот аргумент связан с отрицанием составности ин-

теллектуальных субстанций из материи и формы (что рассматривается в статье 5 данного вопроса), однако Фома отмечает, что даже если допустить, что душа составлена из материи и формы, ее следует мыслить неразрушимой. Ведь разрушение случается только там, где есть противоположности, поэтому даже небесные тела, обладающие материей, не подлежащей противоположностям, неразрушимы²¹². В интеллектуальной душе также нет никакой противоположности: даже то, что в реальности противоположно, в интеллекте воспринимается единым знанием.

Помимо этого, Фома также приводит свидетельство (*signum*, знак) неразрушимости. Все вещи от природы стремятся к бытию согласно их собственному способу. В вещах, которые обладают знанием, желание следует знанию. Чувства познают нечто только при условиях «здесь» и «теперь», но интеллект постигает бытие абсолютно, поэтому всё, что обладает интеллектом, естественно желает быть всегда. Но естественное желание не может быть тщетно. Поэтому всякая интеллектуальная субстанция неразрушима.

1.1.5. «Компендиум теологии» и «Вопросы на различные темы»

Помимо приведенных текстов из крупнейших творений Фомы, отдельные вопросы о неразрушимости души также существуют в двух других его произведениях – в «Компендиуме теологии» (1269–1273), представляющем собой краткий свод теологического знания, и в «Вопросах на различные темы» (VII–XI – 1256–1259), являющихся разновидностью «Дискус-

сионных вопросов» и отражающих также практику преподавания в средневековом университете – проведение открытых для всех желающих диспутов (обычно два раза в году), тематика которых могла инициироваться слушателями. Вопросы в этих произведениях занимают небольшой объем и, по существу, повторяют аргументацию, выдвинутую в «Суммах» и «Дискуссионном вопросе».

В «Компендиуме теологии» вопрос о неразрушимости души разбирается в небольшой главе 84, состоящей из трех доводов.

1. Человеческий интеллект осуществляет свою деятельность независимо от тела, а деятельность любого агента должна соответствовать его бытию. Следовательно, интеллект есть «субстанция, субсистирующая в своем бытии» (*substantia subsistens in suo esse*). Любая же интеллектуальная субстанция, как неоднократно было обосновано, неразрушима.

2. Субъектом разрушения и порождения является материя, все разрушимое разрушается в материю; составленное из формы и материи – само по себе, материальные формы – акцидентально. Нематериальные формы, таким образом, неразрушимы. Интеллектуальная же душа является нематериальной формой, как показывает ее деятельность, производящая абстрагирование умопостигаемых образов от материи.

3. Разрушение чего-либо происходит только при воздействии противоположного. Интеллект же лишен какой-либо противоположности, поскольку даже противоположные вещи схватываются интеллектом.

В «Вопросах на различные темы» (*Quodlibeta*) также существует статья о неразрушимости души

(Qu. X, q. 3, a. 2): «Является ли интеллектуальная душа неразрушимой по своей субстанции». Эта статья состоит из четырех аргументов в пользу разрушимости, двух – против и ответа на вопрос и аргументов. В корпусе Фома рассуждает от обратного: если душа разрушается, то

- 1) или сама по себе;
- 2) или акцидентально.

Первое невозможно, поскольку в душе нет противоположностей.

Акцидентально же разрушается то, что имеет бытие только в составном. Но душа обладает собственным бытием, поскольку обладает собственным действием.

Этот вопрос также включает полемику с теми, кто полагает неразрушимой лишь высшую часть души.

1.1.6. «Комментарий на “Книгу о причинах”»

Как мы уже отмечали выше, «платоническая линия» в ходе своего развития приходит к несколько парадоксальной ситуации: душа является бессмертной, поскольку она нетелесна, но действие души – одушевление тела, следовательно, бессмертие души требует одновременно и отторжения телесного от души, и связи души и тела. Прокл пытается решить эту проблему при помощи введения некоего «тела души», однако такое решение совершенно не может удовлетворить Фому Аквинского, который резко отвергает гилеморфное строение души. Также Фому не удовлетворяют и другие элементы платоновской парадигмы психологии, которые служат основой для поздних учений об от-

деленном от человека едином интеллекте или о множественности субстанциональных форм. Однако в целом парадоксальная кульминация «платонической аргументации» вызывает большой интерес у Фомы Аквинского, который обращается к анализу арабской платонической «Книги о причинах» и сопоставляет ее с «Первоосновами теологии» Прокла. Концепция души, представленная в этих трудах, оказывает некоторое влияние на томистскую концепцию.

Liber de causis или иначе *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae* создана неизвестным арабским автором (ок. IX в.) в виде откомментированных выдержек из «Первооснов теологии» Прокла²¹³ и переведена на латинский неизвестным переводчиком (возможно, Ричардом из Кремоны, XII в.)²¹⁴. Она состоит из 32 положений, сопровождаемых доказательствами или пояснениями. Первое серьезное влияние «Книги о причинах» обнаруживается в трудах Алана из Лилля, где она фигурирует под названием «*Aphorismi de essentia summae bonitatis*». Далее ее влияние неуклонно возрастает, и в конце концов она становится одной из основных книг учебного обихода²¹⁵. «Книга о причинах» была для латинян основным прямым источником по неоплатонизму вплоть до перевода на латинский самих «Первооснов» Вильгельмом из Мёрбеке (1268).

Основное сочинение Фомы, специально посвященное «Книге о причинах», – комментарий к ней, *Super librum de causis expositio*. Однако и сама книга цитируется во всех основных трудах Фомы – несколько сотен раз. «Комментарий» Фома строит следующим образом: в начале каждой лекции, число которых

соответствует числу глав «Книги о причинах», дается положение из «Книги о причинах», кратко комментируемое, затем – соответствующее ему положение из Прокловых «Первооснов теологии», наконец – собственная трактовка Фомы, который рассматривает учение о причинах, как его понимали неоплатоники и «Книга о причинах», в свете аристотелевского учения о четырех причинах. В ходе анализа Фома выявляет различия в трактовках того или иного положения в «Книге о причинах» (представляющих собой довольно точный перевод Прокловых положений) и в пояснениях, данных самим Проклом; зачастую он подвергает критике как позицию автора «Книги», так и позицию Прокла.

Вопрос об отношении души к вечности рассматривается во 2-й лекции. В «Книге о причинах» выделяются три рода наивысших причин: Бог, интеллигенция и душа. Этим трем родам причин соответствует три типа отношений с вечностью: «...всякое наиболее превосходное бытие есть или превосходящее вечность и до нее, или одновременно с вечностью, или после вечности и вне времени»²¹⁶. Для постижения этого положения Фома считает нужным, во-первых, рассмотреть, что есть вечность, во-вторых, в каком смысле истинно вышеуказанное положение. Понятие вечности подразумевает отсутствие недостаточности или неограниченности: этимологически Фома возводит слово «вечное» (*aeternum*) к «существующему вне пределов» (*extra terminos existens*). Поскольку во всяком движении есть некоторая недостаточность (согласно «Физике» Аристотеля²¹⁷), то истинная вечность также подразумевает неподвижность и отсут-

ствие временной последовательности (происходящей, согласно «Физике»²¹⁸, из движения). Такая вечность приличествует только Богу, Который, как сущий, стоит до вечности; по отношению же к тому, что получает вечность от Бога, более верно говорить о «бесконечности времени» (aevum). Вторая ступень бытия, согласно «Книге о причинах», – интеллигенция, одно-временная вечности, имеющая в вечности и сущность, и действие²¹⁹. Третья ступень – душа, «после вечности и вне времени». В отличие от интеллигенции, она соприкасается с движением по своему действию²²⁰.

Таким образом, душа как горизонт, «круг, замыкающий видение», является нижним пределом верхней сферы, но также и началом нижнего мира, предельной границей вечности и началом времени. Фома Аквинский указывает и на сходство этой концепции с концепцией христианского платоника Дионисия Ареопагита, который в X главе трактата «О божественных именах» так рассуждает о природе вечности, причастного вечности и временного: «...если в Писании сказано: “Распахнитесь, врата вечные”, или что-нибудь подобное, это вовсе не означает, что все, называемое в нем совершенно нерожденным или вневременным, или действительно во всех отношениях вечно, или же нетленно, бессмертно и неизменно. Зачастую в Писании наименование “вечность” прилагается к самому изначальному, а иногда и вся совокупность нашего времени называется, опять-таки “вечность”, поскольку вечности присущи изначальность и неизменность, и вообще, вечность – это предел бытия. “Временем” же в нем называется то, что подлежит рождению и истлению, изменению и перемене; однако в том же

Писании утверждается, что мы, ныне ограниченные временем, можем стать причастными вечности, если достигнем нетленной и пребывающей постоянно самождественной Вечности. А кроме того, в Писании иногда воспевается временная вечность и вечное время, хотя нам прекрасно известно, что более точным было бы называть вечным само бытие, а временным – все возникающее в бытии.

Итак, не следует думать, будто все, называемое в Писании вечным, и в действительности совечно Богу, существовавшему прежде вечности, а потому, неизменно следуя священнейшему Писанию, будем воспринимать вечное и временное в соответствии с их свойствами, а то, что отчасти причастно вечности, отчасти – времени, будем считать как бы средним между становлением и бытием. Бога же мы будем славословить и как Вечность, и как Время, и как Причину любой вечности и любого времени, и как Старца, и как того, кто, пребывая прежде времени и по ту сторону времени, изменяет и время, и времена; опять-таки, как предвечный Владыка, он – предвечен и сверхвечен, и Царство его – Царство всех веков»²²¹.

Таким образом, Фома обнаруживает и в платонической линии определенные элементы, которые согласуются с его представлениями о душе. Стоит отметить, что в платонической линии требование мыслить душу в соотношении с телесным миром является следствием развития собственно платонической доктрины, а не влияния перипатетизма. Разумеется, влияние перипатетизма на неоплатонизм было достаточно велико, что позволяет многим исследователям определять неоплатонизм как «платонический

аристотелизм» или «аристотелический платонизм», однако если брать конкретно учение о душе, то, как можно видеть, неоплатонизм остается приверженным ряду фундаментальных постулатов, которые оказываются противоположными аристотелевским, и моменты согласия обнаруживаются только там, где сама логика развития платонической аргументации доходит до своего предела.

1.1.7. Анонимный «Вопрос о бессмертии души»

«Вопрос о бессмертии души», в отличие от вышеприведенных текстов, представляет собой отдельное произведение. В нем дается очерк целостной концепции бессмертия человеческой души, в то время как в ранее рассмотренных текстах дается некое ядро, которое основывается на предпосылках, обсуждаемых в других частях того или иного произведения. Хотя это произведение скорее всего не принадлежит перу Фомы, однако явно репрезентирует томистскую концепцию.

Трактат начинается с приведения 22 аргументов в пользу разрушимости души. Четыре аргумента *sed contra* апеллируют к тексту Аристотеля из второй книги «О душе» (что интеллект отделяется от других частей души как вечный от разрушимых), к комментарию Кассиодора к 38-му псалму (в котором душа рассматривается как образ Бога, поскольку имеет память, понимание и волю), к факту постижения истины интеллектом (постигающее должно быть пропорционально постижимому; истина – вечна, следовательно...) и к природе Творца, который стремится

по мере сил сохранить сотворенное Им (а коль скоро Бог-Творец всесилен, то Он может сохранить сотворенную Им душу).

Решение этого вопроса начинается с констатации того факта, что душа занимает в мире срединное положение между разрушимым и неразрушимым, и потому сомнения в ее бессмертии признаются вполне разумными и имеющими основание. Ведь душа соприкасается и с неразрушимыми субстанциями, будучи познающей, и с разрушаемыми, будучи формой разрушимого тела. Однако автор трактата полагает, что можно обнаружить некие знаки (*signa*), некие пути к демонстрации неразрушимости души. Платон использует один из таких путей, указуя на самодвижение души. В трактате воспроизводится аргумент Платона из «Федра»: очевидно, что живое отличается от неживого наличием самодвижения, неживое же движется только благодаря живому. И таким образом, мы видим, что тело перестает двигаться после отделения души. Однако душа не может быть отделенной от своего двигателя, так как ее двигатель есть она сама, и в ином случае ей пришлось бы быть отделенной от самой себя – что абсурдно. Недостаток такого хода рассуждения заключается в том, что не проводится различие душ человека и животных, что приводит к утверждению бессмертности души животных также (что, по мнению автора трактата, полагал и сам Платон). Такая позиция представляется неприемлемой как в силу ее противоречия церковным догматам, так и в силу «противоречия разуму» – ложность представления о самодвижности души показана в первой книге «О душе» Аристотеля. Поэтому исходить в до-

казательстве бессмертия человеческой души следует из присущего ей действия – действия интеллекта. Ход доказательства следующий:

1. Интеллект познает вечное (истину, универсальные начала, научные заключения).

2. Познанное является совершенством познающего.

3. Совершенство и совершенствуемое должны относиться к одному роду.

4. Следовательно, интеллект находится в одном роде с познаваемым им вечным.

Этот ход доказательства можно свести к абсурду, построив сходное рассуждение о неразрушимости глаза, видящего вечное, если исходить из парадигмы Аристотеля, солнце или луну. Однако глаз видит солнце не в силу своей неразрушимости, а в силу третьего, общего и глазу и солнцу – света. Душа же познает неразрушимое благодаря своей неразрушимости; более того, даже разрушимое она познает как неразрушимое (т. е. универсально).

Второе доказательство от познания.

1. Интеллект познает универсальное.

2. Но для познания универсального, виртуально бесконечного, необходима виртуально бесконечная сила.

3. Однако такая сила не может находиться в чем-то разрушимом.

4. Следовательно, и т. д.

Следующий ряд доказательств обращен как к познанию, так и к желанию. Все сущее естественным образом желает сохранять свое бытие, но сущее, обладающее познанием, желает бытия и блага, в нем

желание следует познанию, причем модус желания также соответствует модусу познания. Животные, обладающие только чувственным познанием, желают лишь сиюминутных благ, человек же познает и желает абсолютное, вневременное благо. А коль скоро естественное не может быть тщетным, следует необходимость бессмертия души.

Человеку свойственно по природе также стремление к познанию причин, что видно из того, что человек, видящий результаты и не знающий причин, удивляется, и удивление побуждает его к исследованию причин. Однако в течение земной жизни человек может познать множество причин, но не первую причину (Бога).

Однако эти свидетельства – лишь «знаки», и следует обратиться к самой субстанции души, которая познается из ее деятельности, самой первой и являющейся причиной других – познания. Поэтому далее следует анализ процесса познания. Прежде всего излагается концепция познания, осуществляющегося благодаря уподоблению познающего познаваемому (атрибутирующаяся древним натурфилософам). Следствием такой концепции является то, что душа, коль скоро она познает все, должна быть составлена из всего сущего, что представляется абсурдным. Выходом из положения может быть утверждение о том, что душа состоит не из всего, а лишь из начал (или начала) всего, и таким образом познает то, что составлено из этих начал. В таком случае, если начало всего – огонь, то душа должна быть огненная и т. д. Однако неудовлетворительность такого решения заключается в том, что в началах все, находящееся вне

души, может присутствовать лишь потенциально, и душа в таком случае ничего не познавала бы актуально. Кроме того, такая концепция производит еще ряд абсурдных следствий: во-первых, поскольку согласно ей процесс познания происходит благодаря материи, а не форме, то даже если бы такое познание было возможно, оно вело бы к познанию материи и незнанию формы. Во-вторых, такое познание было бы лишь актуальным познанием самого состава души, и оно не могло бы быть потенциальным к внешним вещам. Для того же, чтобы познавать внешние вещи, она должна быть потенциальна по отношению к ним. Однако потенциальна не в том смысле, в каком материя потенциальна по отношению к форме – ведь материя приводится в акт благодаря трансмутации и претерпеванию, т. е. когда одна потенция удаляется, а другая вводится. Этого не происходит с душой, принимающей интеллигибельные формы. Из этого следует, что познание осуществляется внетелесной силой, хотя тело и служит инструментом – посредством его чувственное познание воспринимает единичности «здесь и теперь». Однако необходимо, чтобы телесный орган был лишен того качества, которое он воспринимает (напр., зрачок – света). А коль скоро мы благодаря интеллекту воспринимаем потенциально все природные сущности, то необходимо, чтобы интеллект был лишен всякого телесного качества, и поскольку нет такого тела, которое было бы лишено какой-либо телесности, то деятельность интеллекта происходит нетелесно (в то время как чувственное познание ограничено своей связью с каким-либо органом – мы видим не зрением, а глазом – т. е. зрением

и зрачком). Нетелесное же по необходимости неразруσιμο – поскольку разрушается только то, что изменяется (*movetur*), так как разрушение есть термин изменения, а изменяться/двигаться может только тело.

Однако из этого рассуждения пока что следует неразрушимость интеллекта, а не души в целом. И потому некоторые говорят, что неразрушим возможностный интеллект, находящийся в потенции ко всему, а не душа, которая есть форма нашего тела. В противовес этому утверждается, что «сам человек есть познающий», поскольку «мы не говорили бы об интеллекте, если бы не благодаря тому, что мы воспринимаем, что мы познаем». Но невозможно, чтобы в чем-то формальным образом действовало нечто, отличное от него в плане субстанции, и если человек познает, то невозможно, чтобы то, посредством чего он познает формальным образом, было отдельной субстанцией.

1.2. Аргументы в пользу смертности души и их критика

Несмотря на то что постулат о бессмертии души в период зрелого Средневековья был одним из основных положений веры, это не препятствовало появлению аргументов, отрицающих бессмертие (уже не говоря о распространенности концепции о бессмертности лишь деиндивидуализированной «высшей» части души). Автор трактата «О бессмертии души» признавал резонность таких аргументов, говоря, что «отнюдь не неразумно сомневаться относительно ее бессмертия». Само число приводимых аргументов в пользу разрушимости души весьма внушительно –

21 в Qu. De Anima, а. 14 и 22 в De immort. anim. В других произведениях аргументы приводятся в значительно меньшем количестве (7 – в «Комментариях на “Сентенции”», 4 – в «Вопросах на различные темы», 3 – в «Сумметеологии», 5 – в «Суммепротив язычников»). В этой части работы мы приведем эти аргументы и их томистскую критику, что поможет как обрисовать те мнения, в полемике с которыми формировалась концепция Фомы, так и лучше уяснить некоторые моменты концепции самого Фомы, которые порой остаются нераскрытыми в монологическом ходе рассуждения корпусов. Вместе с тем, посвящая первую часть этой главы изложению этих аргументов, мы стремимся следовать методологии самого Фомы, начинавшего обсуждение проблем с изложения противоположной точки зрения. Элиминирование такой «спорной» части при изложении томистской позиции лишило бы ее должной интеллектуальной перспективы. Практика переводов одних корпусов, начинающихся со «следует сказать, что...», или изложения учения Фомы, опирающегося лишь на «ответы» и «решения», может произвести неверное впечатление на читателя и вызовет реакцию в духе Б. Рассела: «В Аквинском мало истинного философского духа. Он не ставит своей целью, как платоник Сократ, следовать повсюду, куда его может завести аргумент. Аквинского не интересует исследование, результат которого заранее знать невозможно. Прежде чем Аквинский начинает философствовать, он уже знает истину: она возведена в католическом вероучении. Если ему удастся найти убедительные рациональные аргументы для тех или иных частей вероучения – тем лучше; не удастся –

Аквинскому нужно лишь вернуться к откровению. Но отыскание аргументов для вывода, данного заранее, – это не философия, а система предвзятой аргументации. Поэтому я никак не могу разделить мнения, что Аквинский заслуживает быть поставленным на одну доску с лучшими философами Греции или Нового времени»²²².

При изложении аргументов мы прежде всего опираемся на статью 14 из «Дискуссионного вопроса о душе», с указаниями сходных аргументов из других трудов. Также, ввиду того что мы ставим своей задачей представить не только те аргументы, с которыми прямо полемизировал Фома, но и вообще аргументацию, существовавшую в его время, мы будем привлекать текст анонимного трактата «О бессмертии души».

Прежде всего необходимо сделать некоторые замечания по поводу способов полемики, употребляемых Фомой. В своих ответах Фома крайне редко стремится полностью опровергнуть аргумент оппонента, как правило, он признает частичную резонность аргумента, тем более что эти аргументы чаще всего имеют правильное логическое построение и базируются на авторитетных источниках – трудах Отцов Церкви, Аристотеля, апеллируют к Писанию и даже основываются на положениях самого Фомы (последнее особенно часто встречается в «Сумме теологии», где Фома как бы конструирует возможный неправильный вывод из собственных положений). Основной прием Фомы – разведение эквивокальных понятий. Ведь каждое слово естественного языка, которым пользуется философия, имеет множество значений, и при построении силлогизма или более длинной цепи

рассуждения важно четко представлять себе, какой именно смысл вкладывается в понятие, и сохранять его на протяжении всего хода рассуждения. В противном случае происходит зачастую незаметная подмена одного смысла другим. Поэтому рассуждение может быть верным для одного смысла слова и неверным, если иметь в виду другой смысл, который как раз и оказывается важным для нас.

1. Ряд аргументов апеллирует к авторитету Писания:

а) так, arg. 1 De Anima (=arg. 1 In II Sent.; arg. 1. S. th. I q. 75, a. 6) обращается к сказанному в Екклесиасте (3, 19), что «одна гибель человека и скотов, и равна у них участь»^{22,3}, следовательно, душа человека столь же смертна, как и душа скотов. В ответ Фома обращает внимание на многоголосие Екклесиаста, в котором наличествуют и слова, сказанные «от персоны глупого», к каковым относится и данное высказывание (Фома замечает, что в этом случае автор Екклесиаста действует как *conspiciator* – «возмутитель», «возбудитель»); кроме того, это утверждение верно в том случае, если под «гибелью» иметь в виду разрушение составного из души и тела, а не разрушение души;

б) arg. 14 De immort. anim. также основывается на Писании, на словах Павла (1 Тим. 6, 16), что «только Бог обладает бессмертием». Ответ представляет собой уточнение – только Бог обладает бессмертием Сам по Себе; однако это не значит, что Он не может наделить бессмертием что-либо иное.

2. Следующий ряд аргументов исходит из того, что и животные, и человек подпадают под один род «живое существо», в то время как «разрушимое и не-

разрушимое различается по роду» (см.: *Аристотель. Метафизика*, 1058b26)²²⁴. Таковы arg. 2 (*De Anima*, а. 14), arg. 2 (*In II Sent.*), arg. 1, 17 (в этом аргументе речь идет о единстве с растениями) и 19 (*De immort. anim.*).

Фома в *De Anima*, а. 14, решает этот аргумент при помощи различения *природных родов* (в которые вещи устанавливаются сущностным образом, и в этом случае животные и человек принадлежат различным родам, как разрушимое и неразрушимое) и *логических родов* (в этом случае человека и животных мы можем отнести, по некоторому основанию, к одному роду).

В *De immort. anim.* также указывается на то, что форма принимает участие в порождении и разрушении составного только акцидентально, а то, что акцидентально, не изменяет сущностного смысла, и потому душа не выходит из рода «неразрушимого».

3. Аргумент от сравнения с ангелами:

ангелы получают бессмертие по благодати, а не по природе;

но ангел не ниже души;

следовательно, душа не бессмертна по природе (arg. 3 (*De Anima*, а. 14), arg. 4 (*De immort. anim.*)).

Первая посылка апеллирует к авторитету Дамаскина (*De Anima*, а. 14) и Августина (*De immort. anim.*); Фома также согласен с тем, что ангелы (и душа), обладая по природе способностью выбирать (из благого и злого), могут быть устойчивы в выборе блага только по благодати. Однако из этого аргумента следует не то, что они смертны вообще, а то, что они бессмертны по благодати, а не по природе.

4. Однако приводящие 3-й аргумент исходят как раз из предпосылки, что подлинное бессмертие – это лишь бессмертие по природе. В arg. 5 (De Anima, а. 14) ход рассуждения таков:

то, что не надлежит чему-либо по его собственной сущности, то не принадлежит ему сущностно;

но «разрушимое» и «неразрушимое» предикцируются сущностно (согласно Аристотелю, Метафизика, 1058b 32–1059a 10)²²⁵;

следовательно, если душа – неразрушима, то надлежит, чтобы она была неразрушима по своей сущности.

Это рассуждение приведено и в De immort. anim. (arg. 2), в котором большая посылка обосновывается, в свою очередь, тем, что «если бы душа была присуща человеку акцидентально, то слово “человек” отвечало бы на вопрос не “что?”, а “какое?”».

Фома отвечает, что разрушимое и неразрушимое – сущностные предикаты, поскольку они следуют сущности как формальному или материальному началу, а не как действующему началу; действующее же начало вечности каких-либо вещей – вне их (т. е. Бог), а в De immort. anim. указывается, что хотя при разрушении тела душа и перестает быть актуально оформляющей, но она сохраняет «формирующую способность». Человек же гибнет не из-за исчезновения этой способности, а из-за того, что тело становится «нерасположенным» к принятию бытия от души.

5. Аргументы, основанные на утверждении Аристотеля, что перводвижущее обладает бесконечной способностью, поскольку движет в течение бесконечного времени (Аристотель, Физика, 266a 12)²²⁶.

а) если душа обладает способностью длиться бесконечное время, то эта способность – бесконечна;

но бесконечная способность не может существовать в конечной сущности, следовательно, сущность души – бесконечна;

но это невозможно, поскольку только божественная сущность бесконечна;

следовательно, человеческая душа – разрушима (arg. 4 De Anima, а. 14);

б) в arg. 5 (In II Sent.): если душа обладает способностью быть всегда, то она была бы всегда; но она начала существовать с телом; следовательно... и т. д.;

в) в arg. 12 (De immort. anim.) несколько иной ход: если сделать два допущения (а это допускается многими) – что мир бесконечен и что душа бессмертна, то следует, что она актуально бесконечна; кроме того, что бесконечно число умерших людей, а следовательно, бесконечно число актуально бесконечных душ – что невозможно. Поэтому одна из двух посылок неверна, и если верна первая, то неверна вторая. (Бесконечное множество душ также отрицается в SCG II 80, 4.)

Возражение заключается в том, что бытие соотносится с формой как то, что проистекает из ее сущности, а не как действие из способности деятеля – если нечто двигалось бы в течение бесконечного времени, то это показало бы бесконечность способности движущего; однако существование некоторой вещи в течение бесконечного времени не показывает бесконечность формы, посредством которой оно существует (как то, что двоичность есть всегда, не указывает на ее бесконечность). Скорее это указывает на бесконечную силу причины ее бытия (т. е. Бога).

6. Если бы человеческая душа была неразрушима, то она была бы всегда – что противоречит постулату веры о сотворении души (arg. 7 De Anima, a. 14). Возражение Фома: неразрушимость души не исключает того, что некогда ее не было; для бессмертия необходимо лишь, чтобы душа не прекращала существовать в будущем.

7. Форма имеет бытие только в сущем. Таким образом, если душа есть форма тела, то она может быть только в теле и уничтожается с уничтожением тела (arg. 9 De Anima, a. 14; arg. 4 Qu. X, q. 3, a. 2).

Возражение Фома: душа есть такая форма, которая имеет бытие, не зависящее от того, чья она форма, как показывает существование независимой от тела деятельности души. Такая деятельность может иметься у души как таковой, а не согласно тому, что она есть форма тела – так и человеку присуще познание не от того, что он – живое существо, хотя человек – живое существо по своей сущности.

8. Arg. 11 De Anima, a. 14 и arg. 3 In II Sent.:

то, что сходится в одно бытие, соотносится таким образом, что если разрушается одно, то разрушается и другое, поскольку разрушение – это изменение из бытия в небытие;

душа и тело сходятся в одно бытие;

следовательно, когда разрушается тело, то разрушается и душа.

Фома на это возражает, что причиной этого единого бытия как раз является душа, поэтому если отделить из этого единого бытия тело, душа все же останется существовать.

В In II Sent. Фома также отмечает, что интеллект называется формой иначе, чем другие материальные формы (ссылаясь на комментарии Аверроэса к третьей книге «О душе» Аристотеля), – ведь душа обладает абсолютным бытием, как показывает ее деятельность, а не благодаря бытию составного, как это происходит с другими формами.

В In II Sent. аргументация продолжается (после возражения бакалавра, что душа есть и форма, и субстанция, и после разрушения тела она перестает существовать как форма, но остается как субстанция) следующим образом (arg. 4):

либо душа есть форма по своей сущности, либо акцидентально;

у любой вещи одна сущность, и если душа есть форма по сущности, то, переставая быть формой, она перестает существовать;

если же акцидентально – то, значит, человек сущее акцидентально, что абсурдно; следовательно, остается первое. (Аналогичный ход рассуждения в arg. 3 Qu. X, q. 3, a. 2; п. 5 S. c. G. II 80.)

Фома на это возражает, что душа, в отличие от других форм, называется субстанцией и «этим нечто» и что о душе как субстанции и как форме говорится не в том смысле, что в ней «это нечто» различное; различаются же они не сами по себе, а с различных точек зрения (*secundum ejus diversam considerationem*) – а если ее рассматривать абсолютно, то она субсистирующая субстанция.

9. В человеке душа чувственная и душа разумная суть одно согласно субстанции;

но душа чувственная – разрушима;

следовательно, и рациональная (arg. 12 De Anima, а. 14).

В arg. 19 De immort. anim. этот аргумент ведется от противного: если разумная душа у человека неразрушима, то неразрушима и чувственная в силу их субстанционального единства. Но это не так, поскольку в таком случае, например, у коня также была бы неразрушима (чувственная) душа. Однако, поскольку Фома отрицает наличие в человеке иной формы, помимо разумной души (S. Th. I, q. 76, а. 4²²⁷), чувственная и разумная душа у человека едина, и чувственная душа бессмертна в силу этого единства; чувственная же душа животного – разрушима.

10. Arg. 13 De Anima, а. 14: форма должна быть пропорциональной соответствующей материи; человеческая душа в теле как форма в материи; но тело – разруσιμο; следовательно, и душа.

Фома дает два возражения: человеческое тело есть материя, пропорциональная человеческой душе в отношении ее действий, а не сущности; кроме того, разрушение привходит в тело из-за согрешений, а не от первичного природного устройства.

11. Аргументы, которые допускают, что наличие независимой от тела способности (т. е. познания) доказывает неразрушимость ее носителя, но отказывают в такой способности человеку.

а) arg. 14 (De Anima, а. 14), arg. 11 (De immort. anim.), arg. 6 (In II Sent.) arg. 1 Qu. X, q. 3, а. 2; п. 6 SCG II 80; arg 3 S. th. I q. 75, а. 6: человек не обладает познанием без фантаسمов (согласно Аристотелю; *Аристотель*. О душе, 432 а3–10), фантаسمов же нет без тела;

следовательно, без тела человек не может мыслить.

Однако Фома возражает, что утверждение Аристотеля истинно только по отношению к теперешнему статусу души, а не к отделенному состоянию;

б) в arg. 15 De Anima, а. 14 выдвигается сомнение в том, что человек действительно познает, а не имитирует познание, подражая действию высшей природы, но, не достигая его, подобно тому, как обезьяна подражает действиям человека; Фома же считает, что человек хоть и не достигает совершенства познания, но все же обладает им в достаточной (для обоснования неразрушимости) степени;

в) действие, присущее виду, принадлежит либо всем, либо большему числу из тех, которые в виде;

но познания достигает наименьшее число людей;

следовательно, познание не есть собственное действие человеческой души.

Однако Фома полагает, что того минимума познания, которое можно наблюдать в любом из рода человеческого (например, все понимают первые основания), вполне достаточно.

12. Arg. 17 De Anima, а. 14:

согласно Аристотелю, конечное исчерпывается, если постоянно отнимать от него некоторое количество²²⁸;

но природное благо души – конечное благо;

следовательно, когда из-за некоторого преступления уменьшается природное благо человеческой души, то когда-либо оно наконец полностью уничтожится и душа разрушится.

Но, согласно Фоме, грех устраняет благодать, ничего не отделяя от сущности вещи. Правда, нечто отнимается от склонности или способности к благодати в той мере, в какой грех привносит нечто от противоположенной расположенности. Однако ничто не уничтожает все природное благо, поскольку всегда остается возможность по отношению к противоположенным расположениям, хотя все более и более отделенная от действительности.

13. Из действий души очевидно, что при бессилии тела душа обессиливает;

следовательно, аналогичным образом при разрушении тела душа разрушается (arg. 18 De Anima, a. 14).

Фома объясняет этот факт иначе: душа, даже чувственная, не ослабевает вместе с телом, и если слабо-видящему старику дать глаза юноши, он и видел бы так же, как и юноша (ср.: *Аристотель*. О душе. 408b 21). Слабость же действия происходит из-за слабости телесного органа, а не души.

14. Аргументы, исходящие из факта сотворения души из ничего:

а) все, что происходит из ничего, может возвратиться в ничто;

но человеческая душа сотворена из ничего;

следовательно, она может обратиться в ничто (arg. 19 De Anima, a. 14; arg. 7 In II Sent.; arg 2 S. th. I q. 75, a. 6).

Фома соглашается с этим аргументом, однако добавляет: если не сохраняется рукой Управляющего. Однако нечто называется разрушимым (если это сущностный предикат) не из-за того, что оно может быть разрушено внешней силой, а из-за того, что име-

ет в себе некое начало разрушения (arg. 19 De Anima, а. 14). Что же касается «обращаемости в ничто» творений, то под этим может подразумеваться только то, что их бытие зависит от начала, давшего им бытие, и если бы влияние этого начала прекратилось (*modus irrealis*), то творение прекратило бы существовать.

В arg. 20 De immort. anim. утверждается именно то, что душа обладает естественной тенденцией к ничто, в соответствии с божественным управлением вещами; однако для томистской традиции «стремление к ничто» – оксюморон, ввиду обратимости блага и бытия: любой сотворенной вещи свойственно стремиться к сохранению своего бытия=блага, и говорить о стремлении к ничто можно только метафорически;

б) другая версия дана в De immort. anim., arg. 3: из того, что душа сотворена из ничего, следует, что она разрушима, поскольку из первого недостатка следуют другие.

Ответ на это таков, что вторичные недостатки не есть нечто, сущностно-необходимым образом следующее из первого; первый делает творение восприимчивым к другим, но лишь согласно роду и виду этого творения. Произведение же из ничего и возвращение в ничто – способность не этой вещи, а ее Творца. Но Творец не заинтересован в уничтожении сотворенного. В самой же по себе душе нет потенции к самоуничтожению.

15. Сходное рассуждение, только функцию ничто выполняет время – согласно Аристотелю (первая книга «О небе»), то, что началось во времени, должно и окончиться во времени. Именно такова душа (arg. 13 De immort. anim.; arg. 2 Qu. X, q. 3, а. 2).

Аргументация Аристотеля поясняется так: небесные тела не имеют начала во времени; следовательно, угроза разрушения не может исходить из начала. То есть: то, что не началось во времени, не может окончиться во времени. Обращение этого тезиса дает: то, что началось во времени, может окончиться (а может и нет) во времени. Поэтому из того, что душа получила начало во времени, не следует, что она должна окончиться во времени. Приняв же способность быть всегда, душа реализует вторую возможность — не оканчиваться во времени.

16. Arg. 20 De Anima, а. 14:

когда сохраняется причина, сохраняется и следствие;

но душа есть причина жизни тела;

поэтому если душа сохраняется всегда, то сохраняется и тело — что, очевидно, ложно.

Однако, согласно Фоме, для жизни составной субстанции (человека) важно не только то, что душа есть причина жизни, но и то, чтобы тело было расположено к восприятию жизни (подробнее об этом в разделе 2). Разрушение человека происходит по причине отклонения тела от этой расположенности.

17. Субсистирует само по себе только «это нечто», размещенное в роде или виде;

но человеческая душа не есть «это нечто», поскольку она есть только форма; бытие же в роде или виде подходит составному, а не материи и не форме (разве что в несобственном смысле);

следовательно, человеческая душа не есть субсистирующее само по себе, и, когда разрушается тело, она не может сохраняться (arg. 21 De An.).

Однако, согласно Фоме, существовать может не только вид, но и часть вида (например, душа), хотя такое существование является противоестественным и тщетным, если не завершится восстановлением целого вида (в чем Фома видит подтверждение догмата о воскрешении).

18. Аргументы от составленности души:

а) то, в чем есть составленность, способно разрушаться;

душа составлена из «того, посредством чего она есть» и «того, что она есть»;

следовательно, и т. д. (arg. 5 De immort. anim.).

Аргумент разрешается на основании принципиального различия, проводимого томистами, составленности из формы/материи и составленности из сущности/существования, каковая присуща всему, кроме Бога, в том числе и душе, в то время как первая составленность не присуща душе. И разрушение возможно только в первом случае, во втором же, поскольку душа сама форма, такого быть не может;

б) другая версия развития этого аргумента возникает, если возразить, что разрушается только составленное из противоположного. В таком случае приводящий данный аргумент ссылается на Платона, который в «Тимее» утверждает, что небесные тела не составлены из противоположного, но могут разрушиться, если их не будет сохранять воля Творца (arg. 6 De immort. anim.).

В ответе выражается несогласие с тем, что Платон действительно полагает небесные тела не составленными из противоположного – именно потому они, согласно Платону, и могут разрушаться. Аристотель же,

который полагает их именно не состоящими из противоположного, признает их по природе неразрушимыми. Однако разрушаться может только составленное из противоположного: ведь разрушение есть отделение формы от материи, но форма не может отделиться, если на ее место не вводится другая, ей противоположная, ведь в природе не может быть склонности к полному небытию.

19. Бессмертие приличествует душе не самой по себе, а по отношению к другому – вечному блаженству. Стало быть, сама по себе она смертна (arg. 7, *De immort. anim.*).

Автор трактата возражает, что интеллектуальная душа сотворена ради блаженства, блаженство – не то, к чему она внешним образом относится, а цель, соответствующая ее природе.

20. Аргументы, которые основаны на древнем воззрении, имеющем хождение среди некоторых христиан, с которыми полемизировал еще Ориген, и согласно которому под воскрешением следует понимать гибель и воскрешение как тела, так и души (arg. 8 *De immort. anim.*).

Ответ на это²²⁹: не может быть воскрешено то, что не имело бы некую направленность к неразрушимости – так, не могут быть воскрешены полностью разрушающиеся растения и животные. И если бы душа человека была разрушима, то никоим образом невозможно было бы его воскресить.

21. Аргументы от аналогии со светом: душа – как бы свет, которым Бог иллюминирует тело. Но если между солнцем и освещаемой поверхностью возникает препятствие, то наступает темнота. Нечто подобное

случается, когда грех выступает препятствием; также возможны и другие случаи прекращения освещения (разрушение освещаемой поверхности и т. д.) (arg. 9, 10, 22 De immort. anim.).

Однако автор трактата видит в грехе препятствие для воздействия благодати, а не воздействия от природы.

22. Бессмертие присуще Богу, но человек противоположен Богу, поэтому он должен обладать противоположным качеством (arg. 15 De immort. anim.).

Возражение таково: следствие (т. е. творение) не может быть полностью противоположным причине (Творцу).

23. В книге II «Суммы против язычников», гл. 80. приводятся аргументы против бессмертия именно индивидуальной души:

а) если человеческие души умножаются согласно умножению тел, то при разрушении тела души не могут сохраняться в своей множественности. Следовательно:

либо человеческая душа полностью прекращает существовать,

либо сохраняется только единая безличностная часть души – только действующий интеллект, согласно Александру, или вместе с воспринимающим, согласно Аверроэсу (п. 2);

б) если после разрушения тел остается множество душ, то они должны быть различны по виду, ведь, будучи чистыми формами, они не могут иметь иного основания различия, кроме формального, а формальное основание (ratio) – причина видового различия в отношении вида. Но из-за разрушения тела души

не изменяют вид, ведь изменение вида есть разрушение. Следовательно, они были различными по виду и прежде. Но в таком случае и человеческие индивиды были бы различными по виду, что нелепо (п. 3).

Фома дает ответ в этой же главе, в п. 8–9. Все, чему надлежит быть соразмерным друг другу, одновременно воспринимает множественность или единство, однако каждое из них от своей причины. Но бытие души не зависит от тела; материя в какой-то мере выступает *началом* индивидуации, но ни в коей мере не ее концом. Что же касается аргумента (б), то различие по виду создает не всякое различие форм. У двух различных конкретных субстанций одного вида своя форма как у конкретной субстанции, но единая форма по виду. А значит, множественность душ, отделенных от тел, следует некоторому различию форм по субстанции, поскольку иное есть субстанция этой души и той; однако это различие происходит не из различия сущностных начал самой души и является различием не согласно различным понятиям души, а согласно различной соразмерности душ телам. Но такие соразмерности сохраняются в душах также после гибели тел, как сохраняются и сами их субстанции, как бы не зависящие от тел по бытию.

Количество, продуманность, разнообразие и основательность приведенных аргументов в пользу разрушимости души показывают, что вопрос о бессмертии души во времена Фомы был совсем не риторическим и не предпрешенным на догматических основаниях. Задача обоснования бессмертия души (а тем более воскрешения) путем разума совсем не проста; это ин-

теллектуальный вызов, принять который было под силу лишь по-настоящему масштабному мыслителю.

1.3. Основные ходы аргументации в пользу неразрушимости души

Итак, мы привели практически все места из трудов Фомы Аквинского, в которых дается развернутая аргументация по поводу неразрушимости души. Фома использует достаточно большое количество аргументов, и не все из них имеют одинаковую ценность (некоторые являются только «знаками», некоторые – ссылками на авторитет, т. е. не аргументами в собственном смысле). Поэтому мы не ставим перед собой задачу дать исчерпывающую классификацию; подобная работа уже проделана зарубежными исследователями, например В. Слевой* и Й. Мундхенком*. Выделим основной ход аргументации, присутствующий во всех произведениях. Несмотря на то что они написаны в довольно широком временном диапазоне, охватывающем практически всю творческую деятельность Фомы, этот ход аргументации остается одинаковым. Аргументация основывается на том, что душа обладает некоторым специфическим видом деятельности, превосходящим деятельность телесных органов. Наличие такого рода деятельности утверждал и Платон («Теэтет» 184d–186c; однако, как было отмечено выше, Платон использует это положение не для доказательства бессмертия души, а для доказательства существования отделенных идей), а затем этот тезис используется Проклом и в «Книге о причинах», в частности, для доказательства бессмертия. Однако в рам-

ках платонизма этот ход рассуждения не может раскрыть свой главный потенциал – т. е. обосновать бессмертие именно индивидуальной души. Аристотель, используя положение о наличии специфической деятельности души, характеризующейся нетелесностью, универсальностью и вневременностью, делает вывод о том, что субстанция души должна соответствовать ее деятельности. Однако и это еще не обосновывает бессмертие всей души. Но именно аргументация «от деятельности» позволяет не только выделить в душе способность, независимую от тела, но и признавать в душе наличие других способностей, которые связывают душу с телом и позволяют ей быть формой конкретного и индивидуального тела, а значит, и самой быть индивидуальной формой данного тела, ведь форма соответствует тому, что она оформляет, и не может быть формой другого тела. Однако для того, чтобы считать всю душу неразрушимой, нам следует обосновать субстанциональное единство души (в противовес платонической трихотомии), что возможно сделать на основании аристотелевского учения.

Помимо этого, аргументация «от деятельности» требует единения души с конкретным телом и по другой причине – ведь если воспринимающий интеллект является «чистой доской» (*tabula rasa*), свободной от всего телесного, то он как раз требует такого единства для своей актуализации и своего совершенства.

Еще одна линия аргументации – обоснование неразрушимости души исходя из ее несоставности из формы и материи. Как было отмечено, платоническая концепция души приходит к серьезному противоречию, которое решается при помощи введения осо-

бого «тела души», что не решает этого противоречия по существу. Понимание же души как чистой формы обосновывает не только ее неразрушимость, но и потребность в соединении с конкретным телом.

Таким образом, томистская аргументация в пользу неразрушимости души требует обращения к таким темам, как психофизическое единство человека, понимание души как формы тела, субстанциональное единство души, негилеморфное строение души, связь интеллектуального познания с чувственным и др. К этим темам мы обратимся далее, в разделе 2 «Проблема неразрушимости души в контексте томистского учения о душе».

2. Проблема неразрушимости души в контексте томистского учения о душе

В разделе 1 главы II мы рассмотрели аргументацию Фомы Аквинского в пользу неразрушимости души. Мы показали, что Фома строит свою аргументацию не в перспективе противопоставления души и тела как двух различных субстанций, а в перспективе интерпретации души как формы тела. Как мы уже отмечали, в томистской антропологии проблема неразрушимости души является лишь одним из аспектов проблемы бессмертия: Фома Аквинский подчеркивает различие между неразрушимостью и бессмертием – для души быть неразрушимой еще не значит быть вечно живой (бессмертной). Душа жива лишь тогда, когда выполняет свою функцию, будучи оживляющим началом человека. Поэтому вопрос о бессмертии души застав-

ляет нас обратиться к тому, как понимается человек в томистской антропологии. Христианское требование рассматривать человека как целостное существо, которому обетовано воскрешение во плоти, ставит весьма сложную задачу перед Фомой Аквинским, и для решения этой задачи он обращается к аристотелевской психологии, в рамках которой также возникает немало сложностей. В этом разделе мы дадим очерк томистской антропологии и гносеологии, имея в виду рассмотрение того, какое решение дает Фома Аквинский следующему ряду проблем.

1. Если в человеческой душе есть некая часть или потенция, обладающая особой деятельностью, независимой от тела, то является ли эта часть сущностной частью человеческой индивидуальной души, а не некоторой безличной силой, тем или иным образом соединяющейся на время с человеком?

2. Какова та часть души, которая выказывает эту специфическую деятельность? Выше мы отмечали, что Аристотель употребляет понятие «ум» в четырех различных контекстах, причем по поводу вечности воспринимающего ума в тексте Аристотеля обнаруживаются весьма противоречивые мнения. Ноология же зрелого Средневековья пользуется различными понятиями, обозначающими ум, еще более широко.

3. Если все же неразрушимый интеллект является сущностной частью человеческой души, то каково отношение этой части с другими (чувственной и вегетативной); можно ли говорить о неразрушимости всей души в целом или о неразрушимости только ее высшей части?

4. Поскольку один из основных аргументов Фомы базируется на понимании души как чистой формы (в противовес платонической концепции, логически приводящей к учению о тотальном гилеморфизме, и тем более в противовес стоическому учению о телесности души, оказавшему влияние, как было показано в главе I, на раннехристианскую мысль), то нам следует обратиться к полемике Фомы Аквинского со сторонниками учения о «тотальном гилеморфизме» и рассмотреть, как он решает вопрос: является ли душа составленной из формы и материи?

5. Каким образом душа, будучи нематериальной, способной к самостоятельному существованию субстанцией, может быть формой материального тела и для чего вообще необходимо такое соединение?

6. Если душе свойственно быть формой тела, то каков ее статус самой по себе?

Кроме того, важно выяснить, каково отношение Фомы к проблеме воскрешения плоти. Сразу отметим, во избежание непонимания, что Фома Аквинский не считает, что существует природная необходимость воскрешения плоти в той мере, в какой душа по природе необходимым образом неразрушима. Напротив, по природе плоть смертна, и ее воскрешение является чудом²³⁰, однако Фома показывает, что требование воскрешения плоти вовсе не является чем-то противоразумным.

2.1. Человек как психофизическое существо и его место в универсуме

Человек, согласно Фоме, занимает уникальное положение во вселенной: между регионом чисто интеллектуальных существ, ангелов (о котором идет речь в вопросах 50–64 в части I «Суммы теологии»), и регионом земных существ, не наделенных интеллектом (которому посвящены вопросы 65–74), располагаются человеческие существа (вопросы 75–102), «существующие как бы в горизонте вечности и времени» («Сумма против язычников» II 81). Это положение человека, для обозначения которого Фома пользуется помимо слова *horizon* словами *confinium* или *medium*, следует понимать, согласно Вербеке, не в смысле разделения, а в смысле соединения²³¹: человек как бы смыкает собой величественное творение Бога – мироздание. Это срединное местоположение (будущая излюбленная тема Ренессанса) позволяет душе быть одновременно в двух планах – как в сфере вечного и неизменного, так и в сфере становления. Фома, следуя «Книге о причинах», поясняет, в каком именно смысле следует понимать эту двойственность: душа по своей субстанции вне движения (а стало быть, и вне времени), по своим же действиям, имеющим отношение к телу, – в движении и во времени, ведь, согласно Аристотелю, то, что движет, не обязательно должно само быть в движении, так, перводвижущее не должно двигаться само.

Однако, согласно Фоме, душа не является ипостасью или личностью (*hypostasis vel persona*)²³². «Душа объединяется с телом как форма с материей, поэтому

душа есть часть человеческой природы, а не некая природа *per se*. И поскольку смысл (*ratio*) “части” противоположен смыслу “природы”, как сказано [ранее], то душа, отделенная от тела, не может называться “личностью”» – так пишет Фома еще в своем первом крупном труде, представляющем собой комментарий на «Сентенции» Петра Ломбардского (*In Sent.* I d. 5, q. 3, a. 2). Так же решительно Фома возражает против учения о предсуществовании души телу (*In Sent.* II d. 17, q. 2, a. 2). Однако нельзя сказать, что само существование души зависит от тела: необходимость для души быть соединенной в этой жизни с телом объясняется тем, что она способна воспринимать умопостигаемые виды только посредством чувств, а чувства воспринимают чувственные виды посредством тела. Однако в этой слабости человеческого интеллекта и в его зависимости от тела, оцениваемой столь негативно как неоплатониками, так и близкими к неоплатонизму христианскими мыслителями, Фома обнаруживает обоснование, казалось бы, самого «абсурдного» христианского догмата – о грядущем воскрешении во плоти: «Следовательно, быть без тела противоречит природе души. Но то, что противоречит природе, не может быть вечным. Поэтому, коль скоро душа сохраняется всегда, она должна вновь соединиться с телом. ...Таким образом, кажется, что бессмертие души нуждается в будущем воскрешении тела» (*S. c. G.* IV, 79). Разумеется, это рассуждение позволяет нам лишь надеяться на воскрешение и говорит о его возможности: проблема воскрешения тела – одна из тех, которые, согласно Фоме, все же выходят за рамки компетенции рациональной теологии.

2.2. Природа интеллектуальной души

Подробное обсуждение природы интеллектуальной души дано в «Дискуссионном вопросе о душе», состоящем из 21 статьи, в книге II «Суммы против язычников», главы 56–89 и в «Трактате о человеке» («Сумма теологии», часть I, вопросы 75–102), который, в свою очередь, вписан в контекст учения о творении телесных и духовных субстанций, располагающегося вслед за учением о шести днях творения, в соответствии с традиционным расположением антропологии в христианских системах (в качестве парадигмы для которых выступают первые главы Книги Бытия). Человек определяется в преамбуле как субстанция духовно-телесная, однако поскольку в данном произведении он рассматривается с точки зрения именно теологии (а не в рамках, скажем, физиологических штудий), то в центре внимания оказывается прежде всего душа, а тело – только в его отношении к душе.

Анализируя интеллектуальную душу, Фома выделяет три предмета рассмотрения: сущность души, ее способности и действия, в соответствии с традицией анализа интеллектуальных сущностей, применяемого Дионисием Ареопагитом в «О небесной иерархии» (11, 2): «...все небесные умы в соответствии с надмирным своим значением разделяются на три: на сущность, силу и действие»²³³. Общая структура рассмотрения такова.

1. Сущность души

- а) как таковая, сама по себе (q. 75),
- б) и в ее отношении к телу (q. 76).

2. Способности души

а) вообще (q. 77),

б) особые силы души (q. 78), а именно:

интеллектуальная способность (q. 79),

желание (q. 80),

чувственность (q. 81),

воля (q. 82),

свободное произволение (q. 83).

Большое место отводится учению о познании (q. 84–89), а завершается трактат вопросами о происхождении человека (q. 90–93) и о состоянии первого человека.

2.2.1. Интеллектуальная душа как таковая

Относительно сущности души самой по себе (q. 75) Фома прежде всего ставит вопросы о принципиальном отличии души от тела (а. 1: «Является ли душа телом») и о субсистентности (т. е. возможности существовать самой по себе, даже при отделении от тела) человеческой души (а. 2) в отличие от душ животных (а. 3). Далее следуют вопросы: есть ли душа весь человек (а. 4), состоит ли она из материи и формы (а. 5), неразрушима ли она (а. 6) и такого ли она вида, как ангелы (а. 7). Ряд этих вопросов соответствует статьям из «Дискуссионного вопроса о душе»: а. 1 «может ли душа быть формой и “этим нечто”», а. 6 «является ли душа составленной из материи и формы», а. 7 «различаются ли по виду ангелы и человеческая душа».

Прежде всего, Фома подчеркивает нетелесность души – несмотря на то, что в платонической и неопла-

тонической традиции (включая христианский платонизм) имеется богатая аргументация в пользу различия души и тела, Фома ищет такие доводы, которые не только подчеркивали бы это различие, но и позволяли бы обосновать связь тела и души и, таким образом, найти средний путь между жестким разграничением тела и души, ставящим проблему их связи, и таким утверждением их связи, которое нивелировало бы их специфику (как это происходит в системах, признающих телесность души (у атомистов, стоиков)). Именно связь души и тела побуждает к принятию телесности души оппонентов Фомы, три аргумента которых приводятся в начале статьи:

1. Душа есть начало, движущее тело, но она не могла бы приводить тело в движение, если бы не двигалась сама, поскольку все, что приводит в движение нечто другое, само движется (за исключением аристотелевского неподвижного перводвигателя, которым, очевидно, не является наша душа). Но то, что движется – телесно.

2. Процесс познания осуществляется благодаря уподоблению познающего познаваемому. А поскольку душа познает телесные вещи, она должна быть им подобна.

3. Между движимым и движущим должен быть контакт. Но контакт может быть только между телами.

Полемизируя с этой точкой зрения, возвращающейся на позиции древних натурфилософов, Фома подчеркивает, что можно было бы привести большое количество контраргументов. Однако сам он отказывается от того, чтобы воспользоваться, например, авгу-

стиновской аргументацией или даже аристотелевской (которую он приводит далее, в статье 2, обосновывая субсистентность души), и приводит оригинальный аргумент: тело вообще не может быть началом жизни, иначе все тела были бы одушевлены, но некоторое одушевленное тело может быть в своем роде началом жизни (так, сердце – начало жизни животного). Таким образом, Фома разводит два типа жизненных актов:

1) вторичные многообразные жизненные акты (причиной которых может считаться определенным образом организованное тело),

2) первичный акт жизни.

Понятно, что душа не может быть (полной) причиной всех вторичных актов (например, зрения, для которого требуется физический орган). Но вместе с тем должно быть нечто, что является первичным одушевляющим актом тела. Потому душа, которая есть первое начало жизни, есть не тело, но акт тела (подобно тому, как тепло, которое есть начало разогревания, есть не тело, но некоторый акт тела).

Однако каким образом нетелесная душа может приводить в движение тело? – мог бы поставить перед Фомой *body-mind problem* автор аргумента (1), приводимого выше. Согласно Фоме, душа представляет особый род двигателя, совершенно отличный от телесных двигателей, приводящих в движение другие тела посредством телесного контакта, а равным образом от неподвижного перводвигателя Аристотеля. Таким образом, существуют три типа двигателей:

1) перводвигатель, который не движется ни сущностно, ни акцидентально и причиняет неизменное движение;

2) душа, недвижимая сущностно, но движимая акцидентально и причиняющая изменяемое движение;

3) тела, движимые сущностно.

Что же касается того, может ли нематериальная душа вступать в контакт с телом, то Фома различает два типа контакта: количественный контакт, наличествующий в случае соприкосновения тел, и контакт «силовой» – воздействие духовных субстанций на телесные, возможное в силу того, что духовные субстанции занимают более высокое место в мироздании и, обладая большей актуальностью, действительностью, в состоянии оказывать влияние на низший регион²³⁴.

Во второй статье Фома фактически продолжает тему первой, прибавляя к свойству нетелесности души еще и ее самосущность, которая также ставится под сомнение, если мы решимся утверждать сущностную связь души и тела: ведь в таком случае получается, что актуально самосущее «это нечто» представляет собой композицию души и тела, а не отдельно душу, являющуюся лишь частью (арг. 1), неспособную самостоятельно действовать (ведь познает человек, а не душа) (арг. 2).

Для обоснования самосущности души Фома обращается к аристотелевской (в истоке Анаксагоровой) аргументации, которая в других произведениях (*De Anim.*, *Quodl. X*) используется как элемент аргументации в пользу неразрушимости. Согласно этой аргументации, для того чтобы познавать все, душа должна не иметь какой-либо материальной природы, препятствующей такой универсальности (поскольку обладание телесным качеством мешало бы восприятию этого

качества; так, зрачок, будь он окрашен в какой-либо цвет, не мог бы воспринимать этот цвет). Таким образом, душа не может действовать посредством телесного органа и осуществляет свое собственное действие, а следовательно, имеет свое собственное существование, независимое от тела. Однако существуют сами по себе, согласно Аристотелю, только «первые сущности», «это нечто», отдельные частные вещи. Следует ли душу, на основании ее субсистенции, считать «этим нечто»? Однако Фома обращает внимание на то, что Аристотель употребляет понятие «это нечто» в двух смыслах:

1) в строгом смысле – как субсистентное и совершенное в своем виде (например, человек в целом);

2) в более широком – как все субсистентное (например, рука, не будучи совершенным сущим, все же есть нечто субсистентное). Именно в этом смысле душа может быть названа «этим нечто».

Одним из преимуществ томистской концепции соотношения души и тела, по сравнению с платонической, является решение запутанной (в рамках платонизма) проблемы субсистентности любой (в том числе животной) души (ст. 3). Мы отмечали, что платоническая аргументация в пользу бессмертия души как самодвижущейся сущности, являющейся источником движения, должна привести к признанию бессмертия любой души, что устраняет существенное различие между человеком и животным и противоречит католическому вероучению; согласно Фоме, «мы верим, что только человек имеет субсистентную душу, в то время как души животных не субсистентны». Платоническое принятие бессмертия душ животных

Фома объясняет тем, что в противовес некоторым натурфилософам-досократикам, не проводящим различия между интеллектом и чувством и признающим их телесными началами, Платон, проводящий такое различие, тем не менее и то и другое относил к бестелесным началам. Аристотель же занимал среднюю позицию: только деятельность познания осуществляется без телесного органа, а чувственная деятельность зависит от органов восприятия. Поэтому чувственная душа не осуществляет какого-либо собственного действия и (чувственные) души животных не действуют через себя самих и не являются самосущими.

Далее Фома подвергает критике (в ст. 4) и другую платоновскую концепцию, которая формулируется Фомой как «человек – это его душа». Схожие мотивы можно обнаружить и в христианской мысли. Именно в таком духе иногда интерпретировалось место из «Второго послания к Коринфянам» (4, 16) о тлении внешнего человека и обновлении внутреннего (арг. 1). Такие мотивы можно проследить и у Августина, хотя, с другой стороны, он утверждал вслед за Варроном, что человек не только душа и не только тело, но и то и другое²³⁵. Решение этого вопроса зависит от того, какое содержание мы вкладываем в понятия «душа» и «тело». Платон, как выше было упомянуто, объединял в понятии «душа» интеллектуальную и чувственную части, считая обе части бестелесными, таким образом, душа понималась им как нечто самодостаточное, не нуждающееся в теле. Но если мы признаем душу человека интеллектуальной по своему существу, а чувственность атрибутируем телу, то для целостности человека необходимо единство души и тела.

Томистская концепция души как всецело нематериальной сущности входила в противоречие с получившей большое распространение концепцией «универсального гилеморфизма»²³⁶, согласно которой все сотворенные вещи, в том числе и духовные субстанции, состоят из формы и материи. Эта концепция имеет неоплатонические истоки и встречается у христианских мыслителей, ассимилировавших неоплатоническую традицию: так, у Августина можно обнаружить высказывания об особой, спиритуальной материи²³⁷. Однако только Ибн Гебироль²³⁸ в книге «Источник жизни» (*Fons vitae*, XI в.) создал развернутую систему, обосновывающую универсальный гилеморфизм. По крайней мере сам Фома атрибутирует эту концепцию именно Ибн Гебиролу, полагая, что все остальные мыслители прошлого согласны в том, что духовные субстанции – нематериальны. Это не совсем верно: сходные мотивы, как мы отмечали, можно обнаружить у неоплатоников, стоиков и ряда христианских авторов, однако именно благодаря переводу «Источника жизни» на латинский язык универсальный гилеморфизм получил значительное распространение в Средние века. Этой концепции придерживались в период зрелого Средневековья Вильгельм де Ла Маре, Ричард из Медиавиллы, Бонавентура, Роджер Бэкон, Дж. Пеккам и другие.

Фома Аквинский подверг критике эту теорию еще в трактате «О сущем и сущности»: составленность духовных субстанций из формы и материи противоречит универсальности их действия²³⁹. Но поскольку абсолютно простым сущим является только Бог, для объяснения составленности духовных субстанций

Фома дополнил дихотомию форма–материя дихотомией сущность–существование (основываясь на идеях Боэция (*De Trin.* 2)); таким образом, нематериальные сложные субстанции состоят из формы–сущности, являющейся основанием их различия, и акта существования.

Развернутая полемика с концепцией Ибн Гебиrola содержится в статье 6 «Вопроса о душе» и в статье 5 вопроса 75 *S. th. I*. Основные линии аргументации таковы.

1. Если душа составлена из материи и формы, то формальным началом бытия тела будет не она сама, а нечто, находящееся в душе (ее форма). Но в таком случае нам следовало бы называть душой именно эту форму.

2. Все, что душа познает, она познает нематериально и универсально, чего не могло бы быть, если бы она сама не была нематериальной.

Фома также видит, что критиковать концепцию универсального гилеморфизма можно исходя из постулата о бессмертии души (как это делает, например, Годфри Фонтенский: если душа состоит из материи и формы, то она разрушима, поскольку все составное разруσιμο (*Quodl.* 3, q. 3)). Однако Фома предпочитает не пользоваться этим доводом, поскольку, согласно статье 6 из вопроса 75, даже допуская, что душа составлена из материи и формы, следует полагать, что она неразрушима, поскольку разрушение находится только там, где есть противоположности. Душа же воспринимает без противоположности, единым познанием даже то, что является противоположным.

Отвержение составленности души из формы и материи влечет за собой отвержение концепции Оригена (в статье 7 вопроса 75; см. также статью 2 вопроса 47 части I «Суммы теологии» – «Происходит ли неравенство вещей от Бога»), согласно которой человеческая душа и ангелы сотворены изначально равными и относящимися к одному виду, различие же в них возникает из-за степени отхождения от Бога и соединения с материей. Таким образом, материя выступает видообразующим началом, что представляется Фома абсурдным, поскольку материя сама по себе лишена вида. Эта концепция также противоречит томистскому воззрению на мир: совершенство всего универсума требует наличия различных степеней сущего, подобно тому как совершенное тело животного – это то, что состоит из органов различного совершенства, а не то, что все состояло бы из наиболее совершенного органа – глаза.

Таким образом, различие, существующее между ангелами и душой, является различием, проистекающим либо от формы, либо от различного отношения одной формы к материи, как это происходит в случае с различными человеческими душами. Но вторая возможность отвергается Фомой: ведь это тело, которое гипотетически приписывается ангелу, явно отличалось бы по виду от тела, с которым соединяется человеческая душа. Следовательно, это различие – формальное, а формальное различие производит вид, следовательно, ангелы отличаются между собой и от человеческой души по виду.

Какова же природа этого различия? Фома рассматривает интеллектуальные субстанции по аналогии с

материальными, в которых различное совершенство формирует различие видов: смешанные тела совершеннее элементов, а среди элементов благороднейший – огонь, среди минералов – золото, среди растений – дерево, среди животных – человек. Однако между порядком материальных и нематериальных субстанций существует большое различие – более простое среди материальных субстанций (элементы) наименее благородно; в нематериальных, напротив, наиболее благородно, поскольку точкой отсчета в первом случае служит материя, а во втором – Бог, поэтому каждое прибавление единицы удаляет материальные субстанции от материи, а нематериальные – от Бога. Человеческая душа занимает низшее место среди нематериальных субстанций, подобно тому как материя – среди материальных, поэтому и душа, и материя – чистые возможности, и как материя не может актуализироваться без материальных форм, так душа – без видов, полученных от чувств, и поэтому ей надлежит объединяться с телом.

2.2.2. Соединение души с телом

Вопрос о том, каким образом интеллект соединяется с телом, разбирается в q. 76 «О соединении души с телом». План исследования этого вопроса таков: (1) соединяется ли интеллектуальная душа с телом как форма; (2) умножается ли интеллектуальное начало согласно множеству тел, или оно едино у всех людей; (3) является ли интеллектуальная душа единственной душой у человека; (4) есть ли в нем другая субстанциональная форма²⁴⁰; (5) каково должно быть

тело разумного существа; (6) соединяется ли тело с душой посредством некоторого другого тела либо (7) посредством чего-то акцидентального (8) и есть ли душа вся в одной части тела. В «Вопросе о душе» данная проблематика обсуждается в статьях 8 («Надлежит ли душе объединяться с таким телом, каковым является человеческое тело?»), 9 («Соединяется ли душа с телесной материей?»), 10 («Находится ли вся душа во всем теле или в некоторой части тела?»), 11 («Являются ли в человеке растительная, чувственная и разумная душа одной субстанцией?»). Также в книге II «Суммы против язычников» соединению души и тела посвящены главы 68 («Каким образом интеллектуальная субстанция может быть формой тела?»), 69 («Разрешение доводов, которыми выше доказывалось, что интеллектуальная субстанция не может объединяться с телом как форма»), 70 («Согласно сказанному Аристотелем надлежит полагать, что интеллект объединяется с телом как форма»), 71 («О том, что душа соединяется с телом непосредственно») и 72 («О том, что душа вся во всем теле и вся в каждой части»).

В главе 57 книги II «Суммы против язычников» («Позиция Платона относительно соединения интеллектуальной души и тела») Фома полемизирует с точкой зрения «Платона и его последователей», которые утверждали, что никакая интеллектуальная субстанция не может быть формой тела, и старались опровергнуть единство человека, вопреки его очевидности, утверждая, что душа соединена с телом не как форма и материя, а как движущее и движимое, подобно кормчему и кораблю. Таким образом, получалось,

что единство человека лишь акцидентально. «Чтобы защитить это положение, Платон утверждал, что человеческое существо есть не вещь, составленная из души и тела, а только душа, использующая тело, подобно тому, как Петр есть не вещь, составленная из человека и его одеяния, а человек, пользующийся одеянием. Но можно показать, что это невозможно. Ведь одушевленное существо и человек суть чувствующие и природные существа, а этого не случилось бы, если бы тело и его части не принадлежали сущности человека и одушевленного существа...»²⁴¹

Аргументация Фомы развивается в двух планах: (1) позитивное обоснование того, что душа является формой тела, и (2) демонстрация многочисленных абсурдных следствий из отрицания того, что душа соединяется с телом как форма, и критика иных концепций души. Позитивная аргументация проста: то, посредством чего нечто действует первично, есть его форма; жизнь – первичное действие живого тела, но тело обладает жизнью благодаря тому, что оно одушевлено. Следовательно, душа есть форма тела. (Вариант: довод, исходящий из понятия человеческого вида: собственное действие человека есть познание, ведь посредством его он превосходит всех животных, следовательно, надлежит, чтобы человек определялся как вид согласно тому, что есть начало его действия. Но нечто определяется как вид посредством собственной формы. Следовательно, остается заключить, что познающее начало есть собственная форма человека.)

Критическая часть гораздо более обширна. В книге II «Суммы против язычников» Фома после-

довательно отвергает ряд концепций души и в главе 68 резюмирует: «...если интеллектуальная субстанция не объединяется с телом только как двигатель, как полагал Платон²⁴², и соединяется с ней не только посредством фантазмов, как говорил Аверроэс²⁴³, а как форма, и все же не является ни подготовлением (praeparatio) в человеческой природе, как говорил Александр²⁴⁴, ни комплекцией, как [полагал] Гален²⁴⁵, ни гармонией, как [считал] Эмпедокл²⁴⁶, ни телом²⁴⁷, ни чувством²⁴⁸, ни воображением²⁴⁹, как говорили древние, то остается, чтобы человеческая душа была интеллектуальной субстанцией, объединенной с телом как форма».

В «Сумме теологии» (I q. 76, а. 2) Фома указывает, что если отвергать, что познающая душа есть форма тела, то надлежит ответить на вопрос, каким образом познание является действием этого конкретного человека (назовем, вслед за Фомой, «этого конкретного человека» для краткости «Сократом»²⁵⁰), «ведь всякий знает из опыта, что он сам есть тот, кто познает». Какое-либо действие атрибутируется чему-либо трояко (согласно «Физике»²⁵¹): нечто движется или действует

- 1) согласно самому себе целиком (как лечит врач);
- 2) согласно своей части (как человек видит посредством глаза);
- 3) акцидентально (как говорится, что белое строит, поскольку строителю случилось быть белым).

Альтернатива (3) сразу отвергается, поскольку «когда мы говорим, что Сократ или Платон познает,

очевидно, что познание не атрибутируется им акцидентально, но атрибутируется им, коль скоро они – люди, что есть сущностная предикация».

Альтернатива (1) отвергается на основании того, что «один и тот же человек есть тот, кто охватывает собой и познание, и чувство, чувства же нет без тела, поэтому надлежит, чтобы тело было некоторой частью человека».

Следовательно, остается, что интеллект есть некоторая часть, как-либо объединяющаяся с телом Сократа. Фома рассматривает различные концепции такого соединения – (1) аверроистскую (соединение посредством фантаسمов) и (2) платоническую (душа как двигатель тела).

1. Аверроэс утверждает, что это соединение происходит посредством умопостигаемых видов, которые имеют двойного носителя: один – возможностный интеллект, и другой – сами фантазмы, которые есть в телесных органах²⁵². И, таким образом, посредством умопостигаемых видов возможностный интеллект соединяется с телом того или этого человека. Однако Фома не считает такое соединение достаточным для того, чтобы действие интеллекта было действием конкретного человека: «Ведь фантазмы так относятся к интеллекту (как говорится в третьей [книге] “О душе”), как цвета к зрению²⁵³. Следовательно, как виды цвета есть в зрении, так виды фантаسمов есть в возможностном интеллекте. Ясно же, что из-за того, что цвета, подобие которых есть в зрении, находятся в стене, действие зрения не атрибутируется стене, ведь мы не говорим, что стена видит, но скорее – что стена является видимой. Следовательно, из-за того, что

виды фантазмов есть в возможностном интеллекте, следует не то, что Сократ, в котором находятся фантазмы, познает, а то, что те или эти фантазмы являются познаваемыми».

2. Платоническая концепция также не представляется достаточной, чтобы приписать действие познания человеку в целом, по ряду причин:

а) интеллект приводит в движение тело посредством желания, следовательно, не Сократ познает потому, что движим интеллектом, а, скорее наоборот, Сократ движим интеллектом, поскольку он познает;

б) Сократ есть некоторый индивид, сущность которого охватывает материю и форму, и если бы интеллект не был его формой, то следовало бы, чтобы он был вне его сущности; но познание есть действие, находящееся в действующем, а не переходящее в другого, как нагревание; следовательно, познание не может быть атрибутировано Сократу из-за того, что он движим интеллектом;

в) поскольку действие движущего передается движимому как инструменту (действие плотника – пиле), то познание передавалось бы Сократу как инструменту; но познание не осуществляется посредством телесного инструмента (с чем согласны и Аристотель, и Платон);

г) действие части не приписывается другой части (ведь мы не говорим, что рука видит из-за того, что видит глаз); поэтому если мы будем мыслить Сократа как состоящего из интеллекта, соединенного с другими частями как двигатель, то познание останется действием интеллекта, а не человека, являющегося сущностным единством своих частей.

Таким образом, остается заключить, что душа соединяется с телом как форма.

Немаловажен вопрос: каким должно быть то тело, с которым необходимо соединяться душе (вопрос 76, статья 8: «Надлежит ли душе объединяться с таким телом, каковым является человеческое тело?»). Поскольку материя существует ради формы, а не наоборот, то представление о том, какое тело должно объединяться с ней, надлежит получить из понятия о душе. Душа является объединяемой с телом из-за того, что она нуждается в восприятии умопостигаемых видов от вещей посредством чувства²⁵⁴, поэтому тело, с которым объединяется разумная душа, должно быть наиболее пригодным для предоставления интеллекту чувственных видов и иметь наилучшее расположение для чувствования. Фома считает наиболее благородным и нематериальным чувством зрение, однако в основании прочих чувств лежит другое – осязание, в котором изначально состоит вся чувственная природа, и при отсутствии движения в этом чувстве (например, во сне) все другие чувства делаются неподвижными²⁵⁵. Также все другие чувства разрушаются не только тогда, когда сила их собственного ощущения переходит определенный порог, но и при избыточности осязаемого. Осязание отлично от других чувств в отношении изначальной лишенности актуально противоположных ощущений: если зрачок лишен цвета совершенно, то орган осязания не может быть лишен совсем теплого и горячего, влажного и сухого, ведь именно из этого состоит само тело. Поэтому надлежит, чтобы он был сведен к среднему состоянию, т. е. был средней температуры и влажности, и именно так

он находится в потенции по отношению к противоположным качествам. Тело, с которым объединяется разумная душа, должно быть наиболее подходящим для осязательного чувства и наиболее соразмерным по сложению. Человеческое тело, таким образом, из всех составных природных тел представляет собой наиболее совершенную смесь элементов.

Помимо этого общего требования мы можем обнаружить в частных расположенностях человеческого тела проявления его пригодности для соединения с душой: наибольший по сравнению с другими живыми существами относительный размер мозга, расположенность головы вверху и прямохождение, а также требуемое для прямохождения «изобилие тепла в сердце, посредством которого порождается множество духов» (в старости, когда тепло ослабевает, человек сгибается).

Однако в материи мы можем обнаружить как те расположенности, которые пригодны для соответствующей формы, так и те, которые приносят «материальную необходимость»: так, мастер избирает железо как подходящий материал для изготовления пилы, однако железо, по материальной необходимости, способно и на затупление и заржавливание. Именно такими материальными необходимостями является утомляемость или разрушимость тела. Но для излечения этих недостатков «Бог дал человеку в помощь изначальную справедливость, посредством которой тело всецело подчинено душе до тех пор, пока душа подчиняется Богу; таким образом, ни смерть, ни какое-либо страдание или недостаток не случились бы с человеком, если бы только раньше душа не от-

делилась от Бога. Но из-за греха, когда душа отошла от Бога, человек лишен этого блаженства и подвержен недостаткам согласно тому, что требует природа материи».

2.2.3. Учение о единственности субстанциональной формы

Однако является ли душа единственной формой, присущей телу? Одной из наиболее напряженных контроверз в философии XIII – начала XIV в. составляла дискуссия относительно единственности/множественности субстанциональных форм. Утверждение Фомой и его последователями единственности субстанциональной формы вызывало резкое неприятие у современников и даже подвергалось осуждению (на основании негативных следствий в христологическом аспекте), однако уже после смерти Фомы было принято в качестве официальной доктрины.

Проблема сущностного единства/множественности человека существовала еще со времен античности. Если труды Аристотеля могут быть привлечены к обоснованию единственности сущностной формы (что не мешало многим комментаторам придерживаться противоположной точки зрения; также современный исследователь Р. Завалони считает, что плюралисты ближе к подлинному Аристотелю, чем монисты²⁵⁶), то у Платона мы можем найти яркий образ человека как составного существа.

В арабской философии можно обнаружить прямую полемику относительно единства души. Авиценна, для того чтобы прояснить не получивший у

самого Аристотеля должное развитие тезис о материи как «начале индивидуации», вводит понятие формы телесности или общей формы – первой формы, делающей материю телом, обладающим измерением, еще до того, как материя стала простым элементом (т. е. водой, землей, огнем или воздухом, считающимися со времен Эмпедокла наиболее простыми вещами, из которых далее составляются остальные вещи), поскольку неопределенная материя не могла бы создавать различие индивидов (Met., 2, 2). Аверроэс полемизировал с этой концепцией, полагая, что один субъект может обладать только одной субстанциональной формой (Sermo de subst. orb., 1), и если материя уже получила субстанциональную форму телесности, то все остальные изменения будут акцидентальными (Epitom. in. Met. 2). «Измерения» же присущи материи не благодаря форме – она сама есть измерение в потенции, и измерение неотделимо от материи ни по бытию, ни в понятии (In Phys. 4, 15).

В латинской философии зрелого Средневековья ряд философов (Дж. Пеккам, Р. Килуордби, Вильгельм де Ла Маре, Матфей из Акваспарты, Ричард из Медиавиллы) признавали, что материя претерпевает ряд оформлений, начиная с первичного оформления формой телесности (согласно Р. Бэкону – светом) и кончая последней формой, придающей вещи заверченный вид (*forma completiva*). Сторонники этого учения утверждали, что не только интеллектуальная душа является сущностной формой человека, но и другие. Особую позицию занимали сторонники дуализма (Генрих Гентский, Годфрид Фонтенский), признававшие наличие в человеческом существе двух

форм – интеллектуальной души и «формы телесности». Признание множественности сущностных форм позволяло объяснить: в физике – процесс смены форм (вещь, утрачивая одну из форм, не превращается в первоматерию, а сохраняет низшие формы, могущие послужить материей для другой, более высокой формы), в антропологии – наличие в человеческой душе различных потенций, в христологии – решить проблему, связанную со статусом тела Христа в период между смертью и воскресением.

Особую позицию в этом вопросе занимал Бонавентура, выдвинувший компромиссную концепцию «формального различия» интеллектуальной, чувственной и вегетативной душ (Bonaventura, II Sent. dist. 15, a. 1, q. 2 ad 3); ему следовал и Дунс Скот, подчеркивавший вместе с тем реальное различие души и «формы телесности».

Теория единственности субстанциональной формы, выдвинутая Иоанном Бландом (Оксфорд) в 1230 г., наиболее яркое выражение получила в трудах Фомы Аквинского и его последователей. Согласно Фоме (глава 58 книги II «Суммы против язычников»), признание «формы телесности» в качестве сущностной означало бы акцидентальность всех остальных форм, поскольку одно сущее оформляется одной сущностной формой. Множественность способностей он объяснял тем, что более высокая форма, интеллектуальная душа человека, может выполнять действия более низких форм, делая человека существом чувствующим, живым, телом, субстанцией (*De spiritualibus creaturis*, a. 3). Теория единственности субстанциональной формы позволяла утвердить психофизическую целостность

человека и была необходима для признания бессмертия индивидуальной человеческой души.

Напряженная дискуссия между монистами и плюралистами продолжалась и после смерти Фомы. Учение Фомы защищали Эгидий Римский в «Против степеней и множественности форм» (1278), Эгидий Лессинский в «О единстве форм» (1278)²⁵⁷, Томас Суттон в «Против множественности форм» (трактат, приписываемый самому Фоме).

С признанием единства субстанциональной формы связано решение вопроса: как именно душа соединяется с человеческим телом, является ли это соединение непосредственным («Сумма теологии», часть I, вопрос 76, статья 9: «Соединяется ли душа с телесной материей?»). Поскольку именно субстанциональная форма дает материи бытие, необходимо, чтобы субстанциональная форма была присуща материи самым непосредственным образом, в отличие от акцидентальных форм, делающих вещь не просто сущей, а «такой-то» («белой» и пр.). Это делает невозможным утверждение множества субстанциональных форм, согласно родовидовой иерархии, так чтобы одна форма делала эту вещь субстанцией, другая – телом, третья – одушевленным телом и т. д., ведь в таком случае именно первая форма давала бы вещи бытие, а остальные, в том числе и «разумность», были привходящими. Пользуясь аристотелевской метафорой формы-числа, можно сказать, что более совершенная форма включает в себя менее совершенные, наподобие того как большее число включает в себя меньшие. Фома также отрицает наличие «формы телесности», дающей материи протяженность и измеримость, ведь про-

тяженность – собственная акцидениция субстанции и вводится в материю субстанциональной формой, хотя и может восприниматься нами отдельно и даже ранее формы.

Степень совершенства формы определяет и степень способности действовать. Наиболее совершенные формы обладают наиболее разнообразным и дифференцированным репертуаром действий: для различия действий в менее совершенных вещах достаточно различия акциденций, в вещах же более совершенных требуется дальнейшее различие частей, и тем большее, чем более совершенной будет форма (так, огню подходят различные действия согласно различным акциденциям: он несется вверх согласно легкости, нагревает согласно теплу, и любое из этих действий подходит любой частице огня, в отличие от дифференцированного действия органов у одушевленных существ). Это разнообразие достигает наибольшего развития у человека, но все-таки субстанциональное бытие каждому из органов дает душу.

Вместе с тем в процессе деятельности души может происходить и опосредование – когда один орган воздействует на другой; так, душа первоначально приводит в движение сердце, которое является источником движения для остального организма. Поэтому Фома делает вывод: «...душа как форма объединяется с телом без посредующего, как двигатель же – опосредованно».

Решение этого вопроса позволяет Фоме ответить на следующий вопрос (статья 10: «Находится ли вся душа во всем теле или в некоторой части тела?»): «...душа, согласно тому, что она – форма тела, объеди-

няется со всем телом не посредством какой-либо его части, а непосредственно со всем телом. Ведь она является формой и всего тела, и любой его части». Однако следует уточнить смысл этих слов, ведь целостность может атрибутироваться какой-либо форме трояким образом, согласно тому, что вещь может иметь части трояким образом:

1) согласно количественному различию (это подходит единой форме только акцидентально, как, например, белизна делится посредством деления поверхности);

2) как сущностные части вида: так, материя и форма называются частями составленного, род и отличительный признак – частями некоторого вида;

3) части как способности или возможности (*partes virtutis, seu potestatis*): такие части понимаются согласно различию действий.

Отвергнув возможности 1 и 2, Фома заключает, что деление души может происходить только в отношении ее способностей или потенций, о которых идет речь в *S. th. I*, вопросы 77 («О том, что относится к способностям души в целом») и 78 («Об отдельных частях души»). Фома, следуя Аристотелю, выделяет пять потенций²⁵⁸: способность роста, способность чувственного восприятия, способность желания, способность пространственного движения, способность умопостижения (*q. 78, a. 1 sed contra*). Из них две вызывают наибольший интерес Фомы: интеллектуальная способность, всецело принадлежащая душе, без задействования тела, и желающая способность, разумная часть которой, воля, тесно связана с интеллектуальной способностью.

2.3. Учение об интеллектуальной способности

Выше мы показали, что Фома мыслит душу как единую субстанцию (включающую различные способности), в силу своего несовершенства требующую соединения с телом. Однако в христианской философии возникали вопросы не только относительно единства различных частей души, но и относительно единства интеллектуальной способности. Мы отмечали, что уже у Аристотеля возникает неясность относительно бессмертия воспринимающего интеллекта в отличие от деятельного. К этой проблеме прибавляются и другие: как нам следует мыслить высший и низший разум, рассудок и ум, дискурсивную и интуитивную способности, теоретический и практический разум, а также другие способности, относящиеся к интеллектуальным? Ведь если мы будем мыслить их как отдельные сущности, то возникнет вопрос о разрушимости или неразрушимости каждой из них. Мы можем, например, сказать, что высший, интуитивный разум бессмертен в силу простоты, а дискурсивный рассудок, осуществляющий движение, – смертен. Ввиду этого Фома Аквинский во многих своих работах обращается к анализу познавательных способностей человека – в «Дискуссионном вопросе о душе», «Дискуссионных вопросах об истине», в комментарии к трактату Аристотеля «О душе». Наиболее краткое и систематическое изложение дается в «Сумме теологии», в вопросе 79 части I («Об интеллектуальных способностях»).

Основную тему этого вопроса можно обозначить так: внутреннее единство интеллекта, обладающего двумя взаимосвязанными способностями – деятель-

ной и претерпевающей. Фома считает нецелесообразным выделять помимо этого еще и другие интеллектуальные способности – память, совесть, синдересис, высший и низший разум и т. д., являющиеся, согласно Фоме, лишь навыками или действиями интеллекта²⁵⁹. Большая трудность заключается в том, что в латинском языке существует множество слов, обозначающих познавательную способность и ее деятельность²⁶⁰. Сам Фома активно использует все эти слова. Однако в какой мере различию слов соответствует различие предметов? И напротив, не происходит ли так, что различные предметы обозначаются одним именем? Понятие, обозначающее интеллект, также может специфизироваться прилагательным, так, мы говорим о высшем и низшем разуме, теоретическом и практическом, дискурсивном и интуитивном. Имеются ли в виду особые способности или разные стороны и состояния одной?

*2.3.1. Словоупотребление понятий, относящихся
к интеллектуальной способности,
в латинском языке зрелого Средневековья*

Интеллектуальная душа в латинском языке именуется *animus*, *anima* (*rationalis sive intellectiva*), *mens*, *ratio*, *intellectus*, *spiritus*, *sensus*²⁶¹. Эти слова часто употребляются как синонимы, и вместе с тем такое разнообразие слов служит для того, чтобы выделить малейшие смысловые различия и нюансы, обозначить принципиально различные части души и их функции.

Многие средневековые мыслители старались разграничить смысл этих слов. Большое распространение

получило терминологическое членение, данное Исидором Севильским: «Аnima есть то, посредством чего мы живем, animus – то, чем мы управляем собой, spiritus – то, посредством чего мы дышим, mens есть качество, которое может брать для размышления благое и злое». Наряду со стремлением зафиксировать различие значений можно обнаружить и употребление этих слов как полных синонимов: «mentem itaque, id est animum sive animam...» (умом, т. е. духом или душой)²⁶². Вместе с тем были попытки исследовать объем того или иного из этих терминов. Трактат *De spiritu et anima*, приписывавшийся Августину и получивший большое распространение, определяет объем термина spiritus так: в него входят «Бог, ...некоторая способность души (*vis animae*), более низкая, чем ум (*mens*), в которой запечатлеваются подобия природных вещей, разумный ум (*mens rationalis*) и душа человека или животного»²⁶³.

Если обратиться к сочинениям современников Фомы, то мы увидим, что устойчивая терминология все еще не сформировалась. Альберт Великий так различает mens = intellectus и ratio: mens познает первоначала, в отличие от ratio, выводящего из начал следствия (*deducens principia in principata*)²⁶⁴. Альберт также употреблял слово spiritus для обозначения жизненных духов (*spiritus vitales*), посредничающих между душой и телом и имеющих телесный характер²⁶⁵. Александр из Гэльса (ок. 1185–1245) проводит различие между spiritus (душа, рассматриваемая сама по себе) и anima (душа в отношении к телу)²⁶⁶. Бонавентура различает в душе три уровня: (1) *sensualitas* (чувственность) – душа по отношению к внешнему миру, (2) spiritus (дух) – душа по отношению к себе

самой и (3) *mens* (ум) – душа по отношению к Богу. Бог непосредственно оказывает влияние на ум²⁶⁷, Бонавентура даже называет в качестве места встречи с Богом «верхушку ума» (*apex mentis*). Эти три уровня соответствуют трем этапам пути души к Богу – (1) символическая теология рассматривает свой предмет в облачении внешнего мира; (2) *theologia propria*, теология в собственном смысле, рассматривает свой предмет в образе Бога – человеческой душе, и (3) *theologia mystica* рассматривает свой предмет в непосредственном отношении к Богу²⁶⁸.

В сочинениях Фомы нельзя проследить точного терминологического различения между этим рядом слов; он часто использует все эти слова как синонимы, проводя контекстуальные разграничения в рамках конкретных вопросов, требующих такого разграничения, – умножать сущности без необходимости было не в правилах Фомы. Наиболее общее различение по существу дела можно провести между душой (духом), охватывающей все потенции: *anima* – «духовная субстанция, коль скоро она превосходит бытие телесной материи, но коль скоро связана с материей (*attingitur a materia*) и сообщает ей бытие, она есть форма тела» (*De spir.* сг. 2), и интеллектом (умом, разумом), являющимся особой частью души: *mens* – «некий род потенций души, всецело отходящей в своих действиях от материи и материальных условий» (*De ver.* q. 10, а. 1, ad 2). Часть вышеупомянутых слов употребляется и в иных значениях (например, *spiritus* как божественная Персона Св. Духа). Наиболее многозначное из них – *ratio*, имеющее также значения «доказательство», «основание», «определение» и пр.

Слова, обозначающие действие познания, также весьма многочисленны: *intellectus*, *intelligentia*, *ratiocinatio*, *contemplatio*, *meditatio*, *cogitatio*, *excogitatio*, *apprehensio*, *conceptio*, *phronesis*, *sapientia* (список можно продолжить). Употребление однокоренных глаголов в инфинитиве в качестве субстантива еще более запутывает дело. Определение наиболее распространенных контекстов употребления этих слов и смысловой их анализ выходит за рамки наших задач; приведем в качестве иллюстрации, как Фома определяет значения слова *cogitatio/cogitare*. В этимологическом плане (а Фома, как и другие средневековые мыслители, был весьма чуток к этимологии, подобно Гегелю или Хайдеггеру в более поздние времена) Фома следует интерпретации Августина, возводящего *cogito* к *cogo* (*cum*+*ago*; вместе собирать, связывать; Исповедь, 10, 11), понимая эту связь и как соотношение мышления, внутренней интуиции и воли²⁶⁹, и как связывание идей при дискурсивном познании²⁷⁰. Фома Аквинский также произвел систематизацию различных значений этого слова. Согласно S. th. II–II q. 2, a. 1, это слово можно употреблять в трех смыслах:

1) собственное значение: «рассмотрение интеллекта с некоторым исследованием», ведь *cogitare* значит *co-agitare*, «переходить от одного к другому и сравнивать одно с другим» (De Ver. q. 14, a. 1, ob. 2); поскольку когитация состоит в разыскании истины, божественное познание не когитативно («без сомнения, у Бога когитации в собственном смысле нет», I Sent. 27, 2, 1, 3); самопознание Бога обозначается понятием *intelligentiae intelligentia*, что является перево-

дом Вильгельма из Мёрбека аристотелевского νόησις νοήσεως;

2) более широкое значение — любое рассмотрение, осуществляемое интеллектом (Фома ссылается на Августина, *De Trin.* XIV, 7), в том числе и фиктивное: так, можно мыслить, что людей нет (однако никто не может помыслить собственное небытие; каждый акт познания любой вещи является одновременно актом самовосприятия (*De Ver.* q. 10, a. 12));

3) в самом общем смысле — включая акт способности суждения, существующей в чувственной части души и судящей о полезности или вредности для человека (или животного) конкретных воспринимаемых вещей, но не инстинктивно, а посредством некоего рассуждения. Когитация в этом смысле «охватывает и чувственное восприятие, и воображение» (*S. th* II-II, q. 2, a. 1).

Также Фома отграничивает это понятие от сходных с ним по значению. В *S. th.* II-II, вопрос 180 («О созерцательной жизни»), статья 3, в аргументе 1 и ответе на него Фома использует различие, проведенное Ричардом Сен-Викторским²⁷¹, между созерцанием (*contemplatio*), медитацией (*meditatio*) и когитацией (*cogitatio*), которые являются актами созерцательной жизни. В этом контексте «когитация» есть рассмотрение одной простой истины относительно многих вещей, медитация — ход размышления от некоторых начал, созерцание — простой акт схватывания истины. Вместе с тем Фома отмечает, что понятиями «когитация» и «медитация» правомерно обозначать любой акт интеллекта.

Различие понятий, обозначающих действия интеллекта, наводит на вопрос: соответствуют ли действиям особые способности? Фома следует в этом вопросе Иоанну Дамаскину, упорядочившему различные понятия как обозначающие этапы познания, осуществляемые одной способностью: «Первое движение ума называется мышлением; а мышление относительно чего-либо называется мыслью, а мысль, которая, долго оставаясь, мыслится, называется внимательным обдумыванием, а внимательное обдумывание, твердо держась того же самого предмета и испытывая себя, и расспрашивая душу относительно того, что мыслится, называется проницательностью, проницательность же, расширившись, создает умозаключение, называемое внутренним словом, определяя которое говорят, что оно – полнейшее движение души, возникающее в мыслительной способности без какого-либо восклицания; из него, – говорят, – выходит слово произносимое, которое говорится языком»²⁷². Фома подыскивает латинские эквиваленты для предложенной схемы (q. 79, a. 10 ad 3): первое действие интеллекта – «интеллигенция» (*intelligentia*) представляет собой простой акт схватывания чего-либо, второе действие – «интенция» (*intentio*) – направление познанного для дальнейшего рассмотрения, третье – «разыскание» или «внимательное рассмотрение» (*excogitatio*), четвертое – «знание» или «мудрость» (*scire vel sapere; quod est phronesis, vel sapientiae* далее еще *iudicare*), когда познанное «экзаменуется» до абсолютно достоверного, далее, пятое, когда осознается, что достоверно познанное может быть объявлено другим – «расположенность внутренней речи» (*dispositio interioris*

sermonis), и, наконец, из этого действия производится «внешняя речь» (exterior locutio).

2.3.2. Структура интеллекта

В вопросе 79 части I «Суммы теологии» Фома определяет структуру интеллекта: какими именно способностями обладает интеллект и что является не отдельными способностями, а частями одной или ее навыками. Вопрос подразделяется на тринадцать пунктов. Первая группа пунктов относится к интеллектуальным способностям (статьи 1–5), вторая группа описывает интеллектуальные действия и навыки.

Прежде всего ставится вопрос о статусе самого интеллекта (статья 1): есть ли интеллект способность души или сама ее сущность? Далее возникает вопрос (статья 2): если он способность, то пассивная или активная²⁷³? А коль скоро интеллект является (в некотором смысле) пассивной способностью, то необходим ли для функционирования человеческой души активный интеллект (статья 3), является ли он частью души или некой отделенной субстанцией (статья 4), и следует ли полагать, что активный интеллект один у всех людей, как то полагали некоторые интерпретаторы Аристотеля (Александр Афродисийский) (статья 5).

В последующих пунктах ставятся вопросы о других свойствах души: интеллектуальной *памяти*, которую следует отличать от чувственной памяти, фантазии, являющейся «как бы сокровищницей чувственных образов» (статья 6: «Есть ли в интеллекте память?») и статья 7: «Отлична ли память от интеллекта?»),

разуме (статья 8: «Является ли разум способностью, отличной от интеллекта?» и статья 9: «Являются ли высший и низший разумы различными способностями?»), *интеллигенции* (статья 10: «Является ли интеллигенция иной способностью, нежели интеллект?»), *спекулятивном и практическом интеллекте* (статья 11: «Являются ли спекулятивный и практический интеллекты различными способностями?»), *синдересисе* (статья 12: «Является ли синдересис некоторой способностью интеллектуальной части?») и *совести* (статья 13: «Является ли совесть некоторой способностью интеллектуальной части?»).

Вопрос о том, является ли познание самой сущностью «человека разумного» или только способностью, важен с двух точек зрения. Речь идет, во-первых, о понимании человека как целостного, психосоматического существа, наделенного различными способностями – волевыми, чувственными. Во-вторых, о принципиальном отличии творений от Творца. Эта проблема уже нашла решение в статье 3 вопроса 54, в котором обсуждается соотношение сущности и интеллекта относительно ангелов. Ангелы именуются «чистыми интеллигенциями», и отождествлять интеллект и сущность ангела можно было бы с большим правом, чем сущность и интеллект человека. Однако Фома дает иной ответ. Каждый акт относится к соответствующей потенции. Актом сущности является бытие, актом познавательной способности – познание. Если бы интеллект был сущностью ангела (или иного творения, напр. человека), то акт бытия и акт познания совпадали бы. Однако бытие и познание (равным образом, как и другие действия) совпадают

только в случае простого существа, представляющего собой чистый акт, т. е. Бога. Таким образом, у ангелов (а fortiori у людей) интеллект отличается от сущности и является способностью.

Однако какой способностью является интеллект, активной или пассивной? Аргументы в пользу того, что интеллект есть исключительно активная способность, таковы: интеллект нематериален (а пассивность – свойство материи), интеллект – более достойная способность, чем растительная (а растительная способность активна). Однако акт познания подразумевает некоторое претерпевание. Чтобы решить это противоречие, Фома выделяет три значения понятия «претерпевание» (*passio*):

1) «претерпевание» означает лишенность чего-либо, что подобает вещи по ее природе (как в случае болезни – лишенность здоровья, подобающего человеку в его естественном состоянии);

2) «претерпевание» означает лишенность в более широком смысле (так, выздоравливающий человек претерпевает выздоровление, т. е. лишается болезни, которая ему по природе не подобает);

3) более общее понимание «претерпевания» как перехода из потенции в акт; в этом случае нечто приобретает то, по отношению к чему оно находится в потенции, без того, чтобы лишаться чего-либо еще. Человеческий интеллект является «пассивной» способностью именно в этом третьем смысле. Ведь человеческий интеллект относится к своему объекту (а именно к универсальному сущему) как потенция к акту, в отличие от божественного, в котором все сущее предсуществует как в своей причине и который яв-

ляется по отношению к этому сущему чистым актом (одновременно актом познавательным и креативным). К ангельскому же интеллекту человеческий относится так, как материя порождаемых и разрушаемых тел относится к материи тел небесных, представляющих собой постоянно актуализирующуюся потенцию. Так, ангельский интеллект всегда находится в состоянии актуализации своей познавательной способности из-за близости к первому интеллекту (т. е. к Богу), тогда как человеческий интеллект, согласно учению Аристотеля, изначально представляет собой «чистую доску» и лишь затем становится актуально познающим.

Следует заметить, что только здесь Фома считает возможным называть интеллект пассивным, во всех прочих случаях он считает более уместным называть «пассивным интеллектом» так называемый частный разум – способность (относящуюся к «внутренним чувствам» и присущую также животным, лишенным разума в собственном смысле) составлять единичные суждения о конкретных вещах, тогда как собственно человеческий интеллект познает универсальное сущее. Посему Фома предпочитает далее называть воспринимающий интеллект не «пассивным» (*passivus*), а «возможностным» (*possibilis*).

После того как установлено, что интеллект является «пассивной» способностью души, возникает вопрос о том, необходима ли для познания и активная способность (статья 3)²⁷⁴. Определение того, является ли действующий интеллект частью души и каков его статус, – дело более сложное, чем решение сходных вопросов относительно возможностного интеллекта. Полагать деятельный интеллект единым для всех

людей и существующим как отделенная субстанция Фома считает более разумным, чем подобное мнение о возможностном интеллекте²⁷⁵, ведь действующее может находиться вне того, что оно актуализирует. И действительно, отделенный действующий интеллект существует – а именно Бог. Вопрос заключается прежде всего в том, существует ли у человека его собственный деятельный интеллект.

Полагание особого деятельного интеллекта помимо умопостигаемых форм и воспринимающего интеллекта для объяснения процесса познания кажется избыточным, если мыслить интеллектуальное восприятие по аналогии с чувственным восприятием, которое заключается в воздействии чувственно постижимых образов на претерпевающее это воздействие чувство без участия какого-либо деятельного чувства (как ведется рассуждение в первом аргументе статьи 3). Кроме того, когда мы говорим, что в чувстве есть нечто действующее (как, например, свет), то речь идет о создании среды, которая требуется для актуализации потенциально видимого, но акт интеллектуального познания не предполагает никакого опосредующего фактора (второй аргумент); наконец, нематериальность интеллекта является уже достаточным условием для того, чтобы умопостигаемые формы воспринимались им актуально (третий аргумент). Однако Аристотель, проводящий строгое различие между этими двумя видами восприятия, пишет в третьей книге «О душе», что «существует, с одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой — ум, все производящий, как некое свойство, подобное свету»²⁷⁶. Концепция Аристотеля также отлична от платони-

ческого понимания деятельного интеллекта, которое в изложении Фомы звучит так: «...согласно мнению Платона, необходимо полагать действующий интеллект не для совершения умопостигаемого в акте, но скорее для возбуждения в познающем умопостигаемого света, как сказано ниже. Ведь Платон полагал, что формы естественных вещей субсистируют без материи и, следовательно, что они умопостигаемы, поскольку нечто умопостигаемо актуально из-за того, что оно – нематериально. И он называл такого рода [формы] видами или идеями, и говорил, что благодаря причастности им телесная материя оформляется для того, чтобы индивиды естественным образом конституировались в собственных родах и видах, и для того, чтобы наши интеллекты обладали познанием о родах и видах вещей».

Если же не существует отдельных актуальных идей, а формы, содержащиеся в единичных вещах, умопостигаемы лишь потенциально, то необходима некая активная сила, делающая их актуальными и способными воздействовать на возможностный интеллект. Но необходимо выяснить, действительно ли он присущ человеку или же является некой внешней силой (об этом речь идет в статье 4). В самом деле, свет, делающий актуально воспринимаемой среду, которую он освещает, не является чем-то присущим зрению; не есть ли активный интеллект также нечто, существующее вне и помимо нашей души? Против того, что действующий интеллект присущ самому человеку, говорит то, что, согласно Аристотелю²⁷⁷, действующий интеллект познает всегда, но человек познает не всегда (аргумент второй); а также то, что

если в нас существует и актуальный, и потенциальный интеллект, то мы одновременно и в акте, и в потенции в отношении одного и того же (умопостигаемого), что представляется невозможным (четвертый аргумент).

Фома, разумеется, признает, что человек является несовершенным существом, что проявляется, в частности, в том, что он мыслит дискурсивно и, кроме того, самую свою способность мышления имеет лишь по причастности высшему интеллекту, так же как и бытие свое человек, будучи сотворенным существом, получает от Бога. Однако, помимо Бога как высшего, отделенного и всегда актуально познающего интеллекта и источника существования, должна существовать некая способность в человеке, причастная этому высшему интеллекту, посредством которой сама человеческая душа делает умопостигаемое актуальным, точно так же, как в человеке имеется порождающая способность, которая не отменяет изначальную творческую природу человека, но является необходимой для естественного порождения. Мы говорим: для человека существенно, что он – сущее, способное к познавательной деятельности, и можем наблюдать собственную познавательную деятельность, заключающуюся в абстрагировании умопостигаемых форм. А значит, коль скоро мы осуществляем это действие, то в нас должно быть некоторое активное начало, присущее нам формальным образом.

На основании вышесказанного Фома строит свою критику положения, согласно которому действующий интеллект является единым во всех людях (статья 5). Аргументы, приводимые в пользу этого положения,

выглядят следующим образом. Во-первых, отделенность действующего интеллекта от тела позволяет говорить о том, что он не должен численно соответствовать существующим телам (первый аргумент). Кроме того, действующий интеллект направлен на произведение универсального (единого во многом), т. е. является причиной единства, а значит, сам является единым (второй аргумент), наконец, первые понятия интеллекта являются общими для всех людей, следовательно, действующий интеллект является тем, в чем согласуются эти понятия, т. е. чем-то общим для всех людей.

Однако в предыдущем вопросе было установлено, что действующий интеллект является способностью *нашей души*, душ же существует столько же, сколько людей.

Прежде всего, Фома определяет, как следует понимать отделенность интеллекта, о которой говорит Аристотель: имеется в виду, что он не является актом какого-либо телесного органа, а не то, что он имеет отдельное от человека существование. Что касается второго аргумента, Фома указывает на то, что действующий интеллект (который мы обнаружили в человеке) является не причиной собственно универсального сущего (как это происходит в случае божественного интеллекта), а причиной того, что это универсальное сущее становится доступным нашему познанию в некоторой степени, т. е. причиной абстрагирования умопостигаемых видов. Для этой деятельности требуется не единство интеллекта во всех людях, а только единообразность в ее осуществлении, которая обеспечивается видовой общностью всех людей.

Помимо аристотелевского деления (активный и возможностный интеллект) в XIII в. было весьма распространено и четырехчастное деление Авиценны. Нередко возникала путаница между этими типами деления, многие пытались установить соответствие между ними. Однако эти классификации производятся по различным основаниям: Аристотель выделяет *способности интеллекта*, а Авиценна описывает *степени познания*: (1) *intellectus hyleiis* – степень интеллекта, потенциального ко всякому познанию, подобно тому как первоматерия потенциальна ко всяким формам, (2) *intellectus in habitu* – «хабитуальный» интеллект, уже владеющий началами познания (*habitus principiorum*), (3) интеллект, владеющий познаниями и способный произвольно обращаться к ним *in effectu*, и (4) *intellectus accomodatus* – интеллект, коммуницирующий с отделенными интеллигенциями.

Также Фома рассматривает различные способы деления разума: дискурсивный (*ratio*) и недискурсивный (*intellectus*), высший и низший, спекулятивный и практический.

Представляется, что между разумом (как тем, что осуществляет дискурсивное познание) и интеллектом (как прямым схватыванием) есть существенные различия, делающие их особыми способностями (об этом ст. 8): так, Боэций уподобляет интеллект вечности, разум же – времени²⁷⁸; разум представляется собственным свойством человека, тогда как интеллект присущ скорее чистым интеллигенциям, ангелам. Фома согласен с тем, что различие между прямым и дискурсивным познанием²⁷⁹, а также между челове-

ским и ангельским весьма велико. Ангелы, по природе обладающие способностью постигать истину в едином схватывании, не нуждаются в том, чтобы прибегать к рассуждению, человек же мыслит дискурсивно, обладая совершенством познания в меньшей степени, нежели ангелы. Однако несовершенство всегда предполагает некоторое совершенство в качестве своего источника и, одновременно, стремится к достижению совершенства, как движение всегда предполагает предшествующее ему состояние покоя и предопределяется к некоторому состоянию покоя (в аристотелевском понимании движения как изменения). Посему и человеческое рассуждение происходит от некоторых первых начал, познаваемых просто, и целью его дискурсивного движения является соотнесение полученного знания с первыми началами. Однако разделение покоя и движения вовсе не создает различия потенциалов, напротив, даже в природных вещах нечто движется и покоится на основании одной и той же природы. Потому можно сказать, что интеллектуальная потенция человека отличается от ангельской (равно как дискурсивное познание от прямого) только степенью совершенства.

Еще один вид классификации познавательных способностей, имеющий богатую традицию в христианской философии, – деление на *высший и низший разум* (ст. 9)²⁸⁰. Высшему разуму подобает познание необходимого, в том числе – истин откровения (как, например, троичности Бога), тогда как низшему разуму атрибутируется познание случайного; высший разум также направляет низший. Фома показывает, что высший и низший разум не являются различными потен-

циями, поскольку их объекты не являются различными, ведь случайное и необходимое относятся к одному роду сущего; мы познаем необходимое на основании того, что имеем представление о случайном и движемся в познании вещей от менее совершенного к более совершенному; таким образом, низший и высший разум разделяются только согласно порядку действия. Так, высший разум, направленный на созерцание и обдумывание вечного, усматривает в созерцаемом им правила действия; однако человеческий разум устроен так, что в естественном своем состоянии нуждается в посредующем знании изменчивого и преходящего, дабы перейти к познанию вечного и неизменного; со стороны познающего таким посредником выступает низший интеллект, со стороны же познаваемого – временные вещи.

Интеллект также делится на *теоретический* и *практический*: к теоретическому интеллекту относится, во-первых, *sapientia* – способность к познанию наиболее высоких причин бытия (*altissimarum causarum*), во-вторых, *scientia* – «наука», знание, приобретенное путем умозаключений из принципов в конкретной области и вместе с тем являющееся «навыком, благодаря которому осуществляется доказательное рассуждение» (*habitus demonstrativus*), и, в-третьих, *intellectus* – познание основных, недоказуемых начал (*habitus principiorum*). Это деление производится согласно их отношению к объекту интеллекта – истинному. Истинное может познаваться:

1) как известное само по себе (*per se notum*) – таковы основания (*principium*), всегда наличествующие в интеллекте (как, например, «целое больше части»²⁸¹),

и интеллект есть способность, постигающая эти основания;

2) как известное посредством другого (*per aliud notum*) – получается в результате разысканий, двояким образом:

а) когда разыскивается высшее в роде вещей – это мудрость;

б) когда разыскивается высшее в познании – это наука или знание.

«Знание» связано с актом рефлексии: это то, что позволяет нам с уверенностью видеть, что из посылок следует вывод. Однако Фома отмечает, что мы говорим, что «знанием» обладает и Бог, а именно «совершенным знанием», но оно отлично от нашего прежде всего тем, что является причиной вещей (*S. th. I q. 14, a. 8*).

К практическому интеллекту относятся *ars* (искусство, техника) – навык, благодаря которому человек, руководствуясь разумными правилами, изготавливает различные изделия (*S. th. I–II q. 57, a. 3*), и *prudentia* (благоразумие) – навык совершать разумные поступки (*S. th. I–II q. 57, a. 5*).

В статье 11 Фома задается вопросом, являются ли теоретический и практический интеллекты разными способностями. Можно привести ряд аргументов в пользу определения этих интеллектов как различных способностей. Так, спекулятивный интеллект соотносится с постигающей потенцией, а практический – с движущей (первый аргумент); объектом спекулятивного интеллекта является истинное, объектом же практического – благое (второй аргумент), а именно на основании объекта определяется вид действия,

действие же соответствует способности. Однако, согласно Фоме, различие между спекулятивным и практическим интеллектом проводится на основании не различия объектов, а отношения к объекту. Благое в данном случае является одним из аспектов рассмотрения истинного: мы желаем познания истины, коль скоро считаем ее благом (ответ на второй аргумент). Спекулятивный интеллект просто схватывает нечто, направляя его к созерцанию, после чего оно может быть направленным или не направленным к действию практическим интеллектом; посему различие спекулятивного и практического интеллектов состоит в цели, к которой они направляют познанное (как истинное в случае спекулятивного и как истинное, понимаемое в качестве благого в случае практического интеллекта).

2.3.3. Критика монопсихизма

Полемика Фомы с Аверроэсом и латинскими аверроистами – один из центральных моментов томистского учения о душе²⁸². Выше мы обращались к критике Фомой учения о единстве и отделенности активного интеллекта. Однако существовала и более радикальная позиция, согласно которой не только активный, но и воспринимающий интеллект является единым для всех людей, по своей сущности отделенным от других частей души и человека в целом. В таком случае можно говорить о бессмертии только внеиндивидуальной души. Такая позиция в текстах Фомы Аквинского атрибутируется Аверроэсу и его латинским последователям, аверроистам.

К критике ноологии Аверроэса Фома обращается неоднократно – в ранних «Комментариях на “Сентенции” Петра Ломбардского» (I, dist. 17, q. 2, a. 1; 1252–1254), затем позиция Аверроэса подробно разбирается в «Сумме против язычников» (II, 59 sqq; 1260–1265) и менее подробно в «Дискуссионном вопросе о душе» (a. 2 et 3; 1265–1266). В последующие годы эта тема затрагивается в «Сумме теологии» (I, q. 76 a. 1 et 2), в «Комментарии на трактат “О душе” Аристотеля» и в «Дискуссионном вопросе о духовных творениях» (a. 2 et 9). В 1270 г. Фома пишет особый трактат, «О единстве интеллекта, против аверроистов», в котором наряду с традиционным объектом полемики возникает новый – «латинские аверроисты».

Прежде всего возникает вопрос: с кем, собственно, полемизирует Фома Аквинский в этом трактате? Прежде всего, Фома вновь подвергает критике ноологию Аверроэса²⁸³, которую можно обнаружить в «Большом комментарии “О душе”»²⁸⁴. Следует, однако, заметить, что взгляды самого Аверроэса не исчерпываются теми высказываниями, что Фома находит в «Комментарии»; так, в «Опровержении опровержения» он отвечает на критику со стороны ал Газали, во многом сходную с томистской, а также на упреки теологического характера (поскольку монопсихизм противоречит также и мусульманской догматике), и стремится избежать крайнего монопсихизма²⁸⁵.

Что касается того, кого имеет в виду Фома, критикуя «латинских аверроистов», то дискуссии об этом ведутся давно. Наиболее подходящая фигура на роль «аверроиста» – Сигер Брабантский. Именно в его «Комментариях на третью книгу “О душе”

Аристотеля» можно обнаружить параллели к тексту Фомы; именно он в «Вопросах об интеллектуальной душе» (1272–1274) дает ответы на томистскую критику²⁸⁶. Помимо текстов Сигера, реакцию на «О единстве» можно обнаружить также в анонимном трактате «Вопросы на трактат Аристотеля “О душе”» (между 1270 и 1275), изданном М. Гиелем, где, в частности, указывается, что аргументация Фомы полностью базируется на недоказанной предпосылке – «человек мыслит». В качестве претендента на роль «латинского аверроиста», критикуемого в трактате «О единстве», также рассматривается Боэций Датский, в основном в связи с теорией «двойной истины». Некоторые исследователи (прежде всего Ренан²⁸⁷) прямо отождествляли Сигера с «аверроистами» из текста Фомы. Наиболее аргументированная точка зрения, согласно которой именно Сигеровы «Комментарии» вызвали (справедливую) критику со стороны Фомы и осуждение 1270 г. со стороны Э. Тампье, представлена у Б. Базана, датирующего «Комментарии» 1268 г., подтверждая хронологией эту связь²⁸⁸.

Вместе с тем неоднократно было указано, что теория «латинского аверроизма», излагаемая Фомой (и не только по вопросу о монопсихизме; сам Фома подчеркивал, что это только частный случай опасностей, содержащихся в аверроизме), во многом не совпадает с учением Сигера; так, приписываемую аверроистам теорию «двойной истины» буквально можно обнаружить лишь у самого Фомы. Р.-А. Готье, датирующий «Комментарии» 1265 г., утверждает, что работа Сигера представляет собой раннее, ученическое упражнение логического характера²⁸⁹. Согласно

Готье, Сигер знал концепцию Аверроэса не из первоисточника, а из вторых рук, причем из рук самого же Фомы, изложившего эту концепцию в «Комментариях к “Сентенциям”». Сигер использовал этот материал как своего рода логическую головоломку – в традиции средневековых сочинений на тему *impossibilia* – неразрешимых вопросов вроде «Было ли бы истинным, что человек есть живое существо, если бы не существовало ни одного человека»²⁹⁰. В этом случае полемика Фома с «латинскими аверроистами» представляет собой реакцию на неверное прочтение собственных «Комментариев к “Сентенциям”», а не на действительно серьезную философскую позицию.

Также выдвигалась версия, что имеется в виду некое неписаное учение, носителей которого Фома лично слушал в Париже (возможно, того же Сигера). То, что Фома предлагает аверроистам выступить открыто, а не беседовать «в углах с мальчишками», может служить подтверждением этой гипотезы.

Не вдаваясь в подробности длительной дискуссии²⁹¹, заметим, что методологически следует различать (1) «латинских аверроистов» как персонажей трактата «О душе», как носителей той (реальной или логически возможной) концепции, которую критикует Фома; (2) «аверроизм» как историко-философский ярлык, которым клеймится некое виртуальное зло, некая философская (и не только) ересь, в которую теоретически можно впасть и с которой следует бороться²⁹²; (3) учение, которое можно реконструировать, исходя из текстов Сигера или изложений недошедших до нас текстов, причем следует выделять ранние

сигеровские комментарии к Аристотелю и позднюю концепцию, включающую реакцию на трактат Фомы. Здесь мы будем употреблять понятие «аверроизм» именно в первом смысле.

В трактате «О единстве интеллекта» Фома подходит к вопросу о монопсихизме с философских позиций (в отличие от подхода Бонавентуры, который делает упор на несовместимость монопсихизма с церковным учением): то, что учение о единстве интеллекта противоречит церковным догмам, это вполне очевидно, однако цель Фомы – выяснение истины (к которой, как известно, присуще стремиться всем людям), и особенно столь важной, как истина об интеллекте, поскольку благодаря интеллекту мы познаем все остальные истины.

Трактат состоит из пяти глав. Первые две главы имеют своей целью доказать, что те положения, которые Аверроэс и аверроисты приводят в качестве аристотелевских, на самом деле противоречат как подлинному учению Аристотеля, так и его греческим интерпретациям²⁹³. Поэтому задача этих глав – не содержательный анализ позиции аверроистов, а разоблачение их притязаний на то, что их учение есть аутентичное воспроизведение концепции Аристотеля. В этих главах Фома проводит тщательный анализ смысла аристотелевского текста и уличает своих оппонентов в том, что они либо неверно устанавливают, является то или иное положение мнением самого Аристотеля или же изложением чужой позиции, либо неверно воспринимают модальность сказанного – они часто принимают за утверждение то, что на самом деле является постановкой проблемы, вопросом или гипотезой.

тезой, либо вырывают ту или иную формулировку из общего контекста аристотелевской философии и даже непосредственно ближайшего контекста трактата «О душе» и наполняют ее совершенно другим смыслом. Фома при этом стремится как к тщательному прочтению предложения, не упуская междометий или модуса глагола (а система древнегреческого глагола, как известно, изобилует наклонениями), так и к установлению смысла предложения через анализ контекста и обращение к другим трудам Аристотеля.

В остальных главах аргументация Аверроэса и аверроистов разбирается по существу, путем доказательным, «демонстративным». Здесь также Фома использует обращение к аристотелевским текстам, но уже в совершенно ином качестве, чем в первых двух главах. В третьей главе разбирается вопрос о том, является ли возможностный интеллект способностью души как формы тела данного конкретного человека или же некоторой способностью, существующей отдельно от человека (при этом разбирается не только концепция Аверроэса, но и некое платоническое учение, сторонники которого остаются неназванными). Далее, в четвертой главе, на основании принятия первой альтернативы, доказываем, что возможностный интеллект не является единым у всех людей, а в пятой главе отводится возможная критика положения о множественности интеллектов. Завершается трактат полемикой с утверждением, что все греки и арабы были сторонниками монопсихизма – Фома приводит цитаты из Авиценны, Фемистия, Теофраста, свидетельствующие об обратном (это место представляет собой краткое изложение второй главы).

Исходной аксиомой, на которой строится все рассуждение, является утверждение «человек познает». Это утверждение имеет статус самоочевидной истины, которую каждый из нас может получить из интроспекции; утверждать обратное – значить впадать в софизм, стоящий вне рамок разумной полемики. Эту аксиому разделяют и оппоненты Фома. Далее ход рассуждения таков:

- 1) познание – есть собственное (сущностное) действие человека;
- 2) то, при помощи чего вещь осуществляет свое собственное действие, есть ее форма;
- 3) человек осуществляет действие познания при помощи интеллектуальной души;
- 4) интеллектуальная душа есть форма человека.

Если отрицать, что душа есть форма человека, а признавать ее отделенной от человека субстанцией, то следует объяснить – как в таком случае человек мыслит.

Ноология, с которой полемизирует Фома, такова: воспринимающий («возможностный» в терминах Фомы, «материальный» в терминах Аверроэса) интеллект, существующий отдельно от человека, актуализируется благодаря «умопостигаемым видам» (идеальным, абстрагированным от материи образам). Но эти же «умопостигаемые виды» имеют своим носителем и «фантасмы» – чувственные образы вещей, существующие в особой способности, именуемой «фантазия», которой обладает человек. Таким образом, «умопостигаемые виды» являются тем средним звеном, которое связывает человека с интеллектом и которое призвано объяснить факт мышления.

Справедливости ради следует заметить, что сам Аверроэс прекрасно осознавал сложности, вытекающие из этой позиции, и именно поэтому ввел еще один вид интеллекта – «интеллект приобретенный» (*intellectus adeptus*)²⁹⁴. Каков статус этого интеллекта и решает ли это проблему – особый вопрос, который мы опускаем, поскольку Фома принимает учение Аверроэса именно в таком, урезанном виде.

Основные аргументы Фомы таковы:

1) в фантазмах умопостигаемые виды находятся потенциально, а не актуально, и познание заключается именно в их актуализации; потенциальное существование видов в человеке вовсе не объясняет факт мышления;

2) из такого соединения интеллекта и человека, которое предлагает Аверроэс, вовсе не следует, что человек мыслит, а скорее то, что его мыслят.

Однако далее Фома разбирает другие пути решения проблемы. Первый базируется на платоническом учении о душе, связанной с телом как двигатель с движимым²⁹⁵. В таком случае человек представляет собой не единое существо, а агрегат разнородных сущностей, непонятно как и во имя чего соединенных. Второй, также платонического характера, трактует человека уже не как такое соединение, а просто как душу (таково, согласно Фоме, «мнение Платона», которое он почерпнул из часто им используемого трактата Немезия Эмесского «О природе человека»). Однако эти позиции, как и предыдущая, не согласуются с тем фактом, что конкретный человек мыслит (аргументы против этой позиции уже излагались выше). Решение вопроса о том, является ли душа формой тела, предо-

пределяет и решение другого вопроса: существует ли только один интеллект, которому некоторым образом оказываются причастны люди, или же интеллект умножается в соответствии с количеством людей, и, соответственно, следует ли вести речь о бессмертии единого и отделенного интеллекта или о бессмертии души.

2.4. Психофизическое единство человека в гносеологии Фомы Аквинского

Еще одним важным аспектом учения о душе является теория познания. Развивая свое учение о познании, Фома Аквинский показывает необходимость соединения души и тела с гносеологической точки зрения. Гносеология Фомы, противостоящая платонической гносеологии, делает невозможным использование платонической аргументации в пользу бессмертия души, исходящей из восприятия «вечных идей», и, напротив, демонстрирует на уровне теории познания необходимость наличия у души особой нематериальной деятельности (являющейся отправной точкой томистской аргументации в пользу неразрушимости души) и вместе с тем зависимость этой деятельности от чувственного познания, а значит, от деятельности телесных органов.

Теория познания материального мира²⁹⁶ излагается в вопросах 84–86 части первой «Суммы теологии»²⁹⁷: «Как душа, соединенная с телом, познает телесные вещи вне ее», «О способе и порядке познания» и «Что наш интеллект познает в материальных вещах?»

Первая из этих проблем разбивается на восемь более конкретизированных вопросов: прежде всего, может ли вообще душа осуществлять интеллектуальное познание материальных вещей (1); и если может, то познает ли она материальное посредством сущности или же посредством некоторых образов (видов) (2); и если посредством видов, то являются ли они врожденными душе идеями (3) и могут ли воздействовать на душу идеи, существующие отдельно от материи (4)? Поскольку Фома отвергает возможность для нас познавать посредством как врожденных, так и нематериальных, существующих отдельно от вещей идей, то ставятся вопросы: какова тогда роль вечных идей (*aeterna ratio*) в нашем познании (5), а также какова роль чувств (6)? Фома приходит к выводу, что умопостигаемые образы (или интеллигибельные виды) появляются в нашей душе в результате сложного взаимодействия чувственного познания и иллюминации нашего интеллекта светом деятельного интеллекта, однако образование интеллигибельных видов еще не является финалом познания. Поэтому Фома задается следующим вопросом: является ли актуальным познанием наличие в душе интеллигибельных видов, или же нам для завершенности познания требуется вновь обратиться к фантазмам — т. е. к синтетическим чувственным образам, сохраненным в фантазии, своего рода чувственной памяти (в отличие от интеллектуальной памяти), являющейся «сокровищницей образов» (6)? Эта двоякая связь интеллектуального и чувственного познания обсуждается и в последнем вопросе этого цикла: является ли некоторая прио-

становка в деятельности чувств препятствием для деятельности интеллекта (8)?

Вопрос 85, о способе и порядке познания, также членится на восемь артикулов: познает ли наш интеллект посредством абстрагирования видов от фантаسمов (1); относятся ли виды к нашему интеллекту как то, *что* познается, или как то, *посредством чего* нечто познается (2); познает ли наш интеллект естественным образом более универсальное прежде единичного (3); может ли наш интеллект одновременно познавать многие вещи (4); познает ли наш интеллект, осуществляя акт предикации – «составляя и отделяя», т. е. формируя позитивные или негативные суждения (5); может ли наш интеллект ошибаться (6); может ли один человек познавать ту же самую вещь лучше, чем другой (7); познает ли наш интеллект неделимое прежде, чем делимое (8).

Прежде всего Фома задается вопросом: может ли вообще интеллект познавать материальные вещи (84, 1)? Невозможность такого познания издревле утверждалась в концепции непознаваемости текущего и меняющегося мира, в который, как в Гераклитову реку, невозможно войти дважды, а также в парменидовской концепции отношения доказательного, подлинного познания не к чувственным, а к умопостигаемым объектам. Таким образом, естественнонаучное знание, знание о материальном мире оказывается невозможным. Платон подверг критике как гераклитовско-кратиловскую, так и парменидовскую гносеологию и попытался противопоставить ей позитивное решение проблемы познания, основанное на диалектике бытия и небытия. Однако Платоново ре-

шение (или подступы к решению) не вошло в полной мере в философский обиход Средневековья, оказавшись сведенным к «теории идей», заключающейся в утверждении мира самостоятельно субсистирующих форм, которым причастны как материальные вещи, так и познающий интеллект. Таким образом, познание – это именно причащение интеллекта к этим неизменным сущностям; знание же о становящихся вещах невозможно. Именно такая версия «платонизма» (бытующая, впрочем, и по сей день в учебниках философии) подвергается критике Фомой – он видит ошибку платоников в предпосылке, что идеи должны существовать в вещах таким же точно образом, как и в душе, и если в душе они неизменны и универсальны, то они таковы и во взаимосвязи с причастными им вещам. Однако мы видим, что одна и та же форма в чувственных вещах бывает различной (вещи обладают большей или меньшей белизной; одна форма в вещах связана или не связана с другими формами: белизна порой связана со сладостью, а порой – нет), отличается она и от формы, воспринятой чувствами, которая уже является лишенной материи, «но не материальных условий». И хотя знание, осуществляемое интеллектом, нематериально, универсально и необходимо, в то время как материальные вещи изменчивы и случайны, оно все же является знанием о материальных вещах (иначе не было бы различия между физикой, наукой о природных вещах, и математикой, наукой о вещах умозрительных). Каким же образом душа постигает материальные вещи? Фома рассматривает целое разветвление возможностей.

Душа познает вещи

1) как подобное подобным (посредством своей сущности) (84, 2):

1а) как материальное материальным (согласно Эмпедоклу),

1б) как нематериальное нематериальным (посредством отделенных от материи субстанций) –

1б') посредством отделенных идей, врожденных душе (платоники),

1б'') посредством обращения интеллекта к «действующей интеллигенции» (Авиценна),

2) или же как неподобное (84, 2), что, в свою очередь, может происходить посредством врожденных идей (84, 3) или (что и является версией Фомы) – в результате взаимодействия интеллектуального света и чувственных данных.

Во второй статье (познает ли душа через свою сущность, т. е. познает ли она нечто подобное ее сущности) разбираются два варианта положительного ответа на заявленный вопрос:

а) душа может познавать материальное, поскольку она сама материальна;

б) душа не может познавать материальное, поскольку она нематериальна, и, следовательно, она может познавать только нематериальное.

То, что душа воспринимает телесное через свою сущность, полагали древние физиологи, считавшие, что сходное познается сходным, и усматривавшие в душе природу тех элементов, из которых состоит мир – огня, воды или четырех Эмпедокловых элементов. Против этого Фома приводит три возражения.

Во-первых, аристотелевский аргумент из «О душе» о том, что сотворенные из первоэлементов вещи содержатся в элементах только потенциально, поэтому даже если душа обладала бы этими элементами, она не осуществляла бы актуального познания вещей, ей бы для этого потребовалось обладать и природой единичных, сотворенных из элементов вещей. Во-вторых, если бы душа познавала посредством элементов, то и сами элементы должны были бы обладать познанием – огонь мог бы познавать все огненное, и так далее. В-третьих, против такого утверждения говорит и то, что душа способна воспринимать различные вещи, в то время как материальное предопределено к одному. В том же случае, если происходит материальное восприятие материальных форм, осуществляемое, например, растениями, которые «испытывают воздействие вместе с материей», т. е. холод, тепло и пр., то оно никоим образом не есть познание²⁹⁸.

Другой, противоположный вариант познания подобного подобным, согласно которому нематериальная душа познает нематериально субсистирующие формы познаваемых вещей, характерный для платонических концепций, Фома также отклоняет: во-первых, поскольку в этом случае из научного познания исключаются движение и материя – предметы наук о природе (аристотелевский аргумент), а вместе с тем и возможность пути к познанию высшего, который для нас проходит через движущиеся и материальные вещи (собственно томистский аргумент). Во-вторых, поскольку нелепо, взыскуя знания о вещах, более известных нам, брать в качестве посредника другое су-

щее, отличное от них по бытию и менее известное нам (также аристотелевский аргумент).

Поэтому остается одно – допустить, что душа познает материальное (а не отделенные формы), но нематериальным образом (а не через обладание материальной природой, подобной познаваемому). Возможность связи между материальным и нематериальным вполне допустима, если не противопоставлять их друг другу, а рассматривать в качестве элементов связанной иерархии, в которой нижний предел верхней сферы соединен с верхним пределом нижней. В сфере чувств Фома выделяет зрение как чувство, обладающее наибольшим познанием в силу его наименьшей материальности, ведь чувства также абстрагируют образы от материи (но не от конкретных материальных условий); более высокую ступень в иерархии занимает интеллектуальная способность, абстрагирующая не только от материи, но и от индивидуализирующих материальных условий. Различные интеллекты также различаются по степени материальности. Вершину в этой иерархии занимает интеллект, который познает вещи через свою субстанцию и должен быть всецело нематериальным, – а таков только божественный интеллект, сущность которого нематериально охватывает все, подобно тому как следствие виртуально содержится в причине. Низшую ступень занимает человеческий интеллект, изначально исключительно потенциальный.

Платонический вариант познания подобного подобным (как нематериального нематериальным) предполагает изначально наличие в познающем нематериальных отделенных идей, зачастую актуально неосознаваемых из-за препятствий, которые претерпе-

вает душа, будучи связанной с телом, но при благоприятных условиях становящихся осознанными, как это происходит в известном эпизоде из «Менона», когда необученный мальчик-раб проявляет познания в области геометрии, благодаря майевтическим процедурам, осуществленным Сократом²⁹⁹ (Фома ссылается на этот пример в 3-м аргументе из 84, 3). Платоническая традиция также отражается в словах из «Книги о причинах», IX тезис из которой – «всякая интеллигенция полна форм»³⁰⁰ – Фома цитирует в первом аргументе того же вопроса. В качестве контраргумента приводится знаменитая аристотелевская метафора ума как «чистой дощечки»³⁰¹. Фома исходит из очевидного факта, что человек обладает способностью познания, будь то чувственного, будь то интеллектуального, поначалу только в потенции, и для ее актуализации необходимо воздействие чувственно воспринимаемого (на чувство) и обучения (на интеллект). Это свидетельствует в пользу того, что интеллект не обладает врожденными идеями (чаще всего Фома пользуется определением *species indita naturaliter*, буквально «виды, вложенные от природы», но в преамбуле к вопросу 84 употребляет и слово «innata», «врожденные»), а находится в потенции ко всем видам, иначе если бы он актуально обладал формами или идеями, то это проявлялось бы в соответствующем этим формам действии (познания). Если бы душа естественным образом обладала познанием относительно всего, то как бы она могла об этом позабыть? Ведь то, что познается естественным образом («первоначала познания»), не может ускользнуть из памяти (например, можно ли позабыть, что целое больше части?). Однако случает-

ся, что нечто, уже обладающее актуальной формой, порой не может действовать в соответствии с ней из-за того или иного препятствия. Основываясь на этом, платонически ориентированные мыслители полагали, что «интеллект заполнен видами», но не может их актуализировать, имея препятствием свое единство с телом. Однако Фома отклоняет такое рассуждение: ведь в отличие от склонных к излишнему спиритуализму (грозящему манихейством) платоников он полагал, что душе естественным образом полагается быть единой с телом. Но то, что естественным образом присуще чему-либо, не может препятствовать естественной же деятельности своего субъекта. Во-вторых, против платонической концепции свидетельствует указание на то, что недостаток в чувствах имеет следствием недостаток в познании, чего бы не случилось, если бы существовали врожденные виды.

Классический пример из платоновского «Менона» также не свидетельствует, согласно Фоме, о наличии врожденных идей, ведь упорядоченное вопрошание ведет от общих самопонятных начал к тому, что следует познать, и, таким образом, знание порождается в душе ученика. Поэтому, когда платоновский мальчик-раб дал правильные ответы на вопросы Сократа, это случилось не потому, что он обладал врожденными знаниями, но потому, что он получил их в процессе вопрошания. А работает ли наставник в жанре вопрошания или поучения – не имеет значения, ведь и то и другое дает ученику знание о последующем на основании предыдущего.

Но если интеллигибельные виды не наличествуют в душе изначально, то откуда они появляются в

ней (вопр. 84, 4)? От материальных вещей или же от неких отделенных от материи субстанций? Вторая гипотеза на первый взгляд кажется более резонанной, однако Фома обнаруживает в ней трудности, которые не позволяют ему согласиться с ней. Фома выделяет две позиции относительно того, что интеллигибельные виды происходят от отделенных субстанций – позицию Платона и Авиценны. Первую позицию он излагает следующим образом: Платон полагает, что формы чувственно воспринимаемых вещей субсистируют сами по себе, без материи, и благодаря причастности к этим формам наша душа познает, а телесная материя – обретает существование: как материя, причащаясь идее камня, становится «этим камнем», так и наша душа, причащаясь идее камня, становится познающей камень. Причастность (и того и другого) осуществляется в результате некоторого уподобления (*similitudo*) идее в причастном ей, как копия подобна прообразу. Интеллигибельные виды, существующие в нашем интеллекте, также являются такими подобиями, поэтому Платон считал объектами науки идеи.

Вторая позиция, более сложная, учитывает разностороннюю аристотелевскую критику первой позиции. Согласно Авиценне, интеллигибельные виды чувственных вещей не субсистируют сами по себе, без материи, но нематериально предсуществуют в отделенных интеллектах, переходя от высшего к низшему, вплоть до «отделенного действующего интеллекта», из которого они попадают в нашу душу в качестве интеллигибельных видов и в телесную материю в качестве чувственно воспринимаемых форм. Поэтому они

не остаются в нашем интеллекте, когда его действие прекращается, и всякий раз, начиная познание, душа должна принимать их снова. Поэтому Авиценна, в отличие от Платона, отрицал наличие «врожденных идей» в душе.

Следствием такой позиции должно быть отрицание необходимости единения души с телом, поскольку в таком случае тело не нужно душе для осуществления ее высшей функции – познания. Фома также отклоняет возражение, что чувства нужны лишь для того, чтобы побудить душу обратиться к интеллигбельным видам, поскольку такое побуждение имело бы смысл, если принять первую, платоническую позицию и представить душу как бы спящей и впавшей в забвение из-за единения с телом. Выходит, что единение с телом нужно для того, чтобы устранить негативные последствия самого же единения с телом. Другое возражение – что чувства побуждают душу обратиться к действующему интеллекту, отклоняется так: если в природе души познавать благодаря видам, полученным от действующего интеллекта, то ей должно быть присуще обращаться к этому интеллекту из склонности своей природе, или же она должна была обращаться к нему под воздействием чувственных видов, относящихся к тому чувству, которого она, возможно, не имеет; так, слепой должен был бы обладать знанием о цветах.

Таким образом, последовательно подвергнув критике все версии «познания подобного подобным», Фома обращается к обоснованию своей собственной гносеологической модели познания нематериальной душой материальных вещей, предполагающей слож-

ное взаимодействие двух регионов бытия – материального и нематериального. Эта модель включает в себя три фазы:

- 1) начальное чувственное восприятие материальной вещи;
- 2) абстрагирование интеллигибельных видов благодаря свету активного интеллекта;
- 3) вторичное обращение к чувственным фантазмам.

Изложение своей концепции Фома начинает с обсуждения того, каково же участие «вечных понятий» (*aeterna ratio*) (в «Книге 83-х вопросов» Августин дает следующее определение понятию идей: «идеи суть вечные понятия вещей, существующие в божественном уме»³⁰²). Для того чтобы пояснить, в каком именно смысле он признает участие вечных идей в познании, Фома разделяет два смысла выражения «видеть в вечных идеях»:

1) прямое видение идей и вещей в них, подобно тому, как мы видим зеркало и содержащиеся в нем отражения – так душа созерцает идеи у Платона и у Авиценны. Однако согласно Фоме в состоянии земной жизни мы не способны видеть Бога и то, что принадлежит Его сущности, – скорее, наоборот, через земные вещи мы угадываем действия Бога как первопричины, поэтому прямое познание доступно только «блаженным, которые видят Бога и все в Нем»;

2) «видеть в вечных идеях» в том смысле, как мы говорим «видеть в лучах солнца», т. е. когда видятся не сами лучи, а то, что видится благодаря им. В этом смысле мы видим благодаря интеллектуальному свету, который в нас и который есть не что иное,

как некое причастное подобие несотворенного света, в котором содержатся вечные понятия.

Однако для обладания знанием о материальных вещах помимо интеллигибельного света (поскольку наш свет в отличие от божественного лишен «вечных понятий») требуется и другой исток познания, находящийся, согласно знаменитому томистскому постулату, в чувствах. Чтобы прояснить подлинный смысл часто цитируемого, но не всегда верно понимаемого тезиса, обратимся к вопросу 6.

Фома, следуя за Аристотелем, определяет свою позицию как попытку найти средний путь между противоположными концепциями Демокрита (и ряда других античных натурфилософов) и Платона. Согласно первой, отождествлявшей чувственную и интеллектуальную способность, познание материальных вещей возможно, оно происходит в результате восприятия душой материальных эманаций, исходящих от вещей. Согласно второй, различающей чувство и интеллект, невозможно воздействие материальных вещей ни на интеллект, ни даже на чувства; чувственные объекты лишь пробуждают собственную деятельность чувств, пробуждающую, в свою очередь, деятельность интеллекта. Но поскольку Фому не удовлетворяет ни одна из этих концепций (по вышеизложенным причинам), он обращается к концепции Аристотеля, которая включает в себя положительные и отвергает негативные стороны предыдущих; с Демокритом он соглашается в том, что возможно воздействие материальных вещей на душу, с Платоном – в утверждении специфичности интеллектуальной деятельности,

несводимой к чувственной. Однако Аристотель трактовал возможность воздействия материальных тел на душу иначе, чем через Демокритовы «истечения» материальных образов вещей из самих вещей. Согласно Аристотелю, чувственное познание не может протекать в отделенной от тела душе – оно есть активность душевно-телесного композита³⁰³, что объясняет возможность воздействия телесных вещей на чувства. Таким образом, центр проблемы перемещается на интеллект, который, будучи нематериальным, не может испытывать воздействие материальных вещей (как более актуальное от менее актуального). В отличие от Платона, объяснявшего возникновение знания в душе воздействием на нее более высокого фактора – идей, умопостигаемых в силу их нематериальности, Аристотель предлагает концепцию активного интеллекта, под воздействием которого чувственные образы получают ту степень актуальности, которая позволяет им воздействовать на душу³⁰⁴. Этот интеллект не является чем-то находящимся вне человека, как то утверждали аверроисты, ведь для того, чтобы познание осуществлялось именно нами, необходимо помимо общего познавательного начала, которым являлся такой отделенный интеллект, допустить и частное начало, «подобно тому как во всяких вещах, помимо универсального принципа, есть еще и частные силы: так одно животворящее солнце недостаточно для того, чтобы произвести человека, необходима еще и способность зачатия»³⁰⁵. Поэтому Фома согласен с аристотелевской метафорой, уподобившей активный интеллект рассеянному в воздухе свету, а не с платоновским сравнением с солнцем.

Итак, коль скоро в результате взаимодействия активного интеллекта и чувственного восприятия мы получаем интеллигибельные виды материальных вещей, можно было бы счесть, что действие познания завершено, ведь обладание интеллигибельным видом это и есть актуальность интеллекта (q. 84, а. 7, arg. 1). Повторное обращение к фантасмам представляется излишним и даже противоречивым. Излишним – поскольку, несмотря на то, что воображение зависит от чувства больше, чем интеллект от воображения, оно может действовать актуально и при отсутствии чувственно постижимого, а значит, интеллект тем более может актуально познавать, не обращаясь к фантасмам (arg. 3). Противоречивым – поскольку тогда бы получилось, что интеллект не мог бы познавать нетелесное (истину, Бога и т. д.), ведь фантасмы не являются нетелесными, поскольку воображение не выходит за рамки времени и пространства.

Однако наличие интеллигибельных видов в интеллекте еще не представляет заключительной фазы процесса познания; чувственные образы не только стоят у истоков познания, но необходимы в самом ходе познания, и интеллект не может познавать, используя только интеллигибельные виды, несмотря на то, что он является нематериальной способностью. Поэтому Аристотель в третьей книге «О душе» говорит, что душа ничего не познает без фантасмов³⁰⁶. Фома находит две причины для этого (q. 84, а. 7). Во-первых, интеллект даже при действии над уже полученным знанием нуждается в содействии воображения и других способностей, связанных с телесными органами, и в случае нарушения деятельности памяти человек не

может актуально понимать некоторые вещи, которые он знал до того. Во-вторых, в процессе обучения и просто в процессе познания мы используем чувственные образы в качестве примеров, потому что необходимо, чтобы познавательная способность была пропорциональна объекту познания, а надлежащий объект нашего, связанного с телом, разума (в отличие от ангельского) – материальные формы, хотя разум и восходит к ограниченному пониманию «невидимых» (т. е. сферы божественного) через видимое, и, таким образом, интеллект должен возвращаться к чувственным способностям для того, чтобы познавать не просто универсальную природу той или иной вещи, но и то, как она существует частным образом. Поэтому интеллигибельные виды, сохраненные в возможностном интеллекте, Фома считает не актуальными, а хабитуальными, т. е. находящимися в промежуточном статусе между потенциальностью и актуальностью³⁰⁷, и для того, чтобы мы актуально познавали, недостаточно обладания интеллигибельными видами, а надлежит их использовать в соответствии с вещами, видами которых они являются и которые суть природы, существующие в единичном.

Более того, даже нетелесное, относительно которого невозможно формирование фантазмов, в состоянии нынешней жизни познается нами в соотношении с чувственно постижимыми телами, которые имеют фантазмы. Так, истину мы познаем из рассмотрения вещи, относительно которой мы созерцаем истину, Бога мы познаем как причину чувственного тварного мира, другие нетелесные субстанции – посредством противопоставления телесным вещам или сравнения с ними.

О необходимости деятельности чувственной способности для интеллектуального познания говорится и в статье 8, «Препятствует ли суждению, осуществляемому интеллектом, временная приостановка (*ligamentum*) чувства». В этой статье Фома показывает, что процесс познания оказывается невозможным без деятельности чувств, поскольку совершенное суждение о вещи должно включать все, что относится к ней, и, прежде всего, предельную цель суждения³⁰⁸. Но как целью практической науки является дело, так и целью естественной науки является то, что первоначально усматривается чувственным образом (мастер ищет познания ножа ради дела сотворения этого единичного ножа, и натурфилософ стремится познать природу камня или лошади, чтобы знать смысл того, что усматривается чувством). Однако это распространяется не только на объекты естественной науки – ведь все, что мы познаем в земной жизни, познается при сопоставлении с чувственно постижимыми вещами. Поэтому невозможно, чтобы в нас было совершенное суждение интеллекта, когда приостанавливается чувство, посредством которого мы познаем чувственные вещи.

Наиболее сложным моментом в томистской теории познания является его концепция абстрагирования – т. е. формирования нематериальных интеллигибельных видов материальных вещей. Каким образом вообще может осуществляться такой переход от материального к нематериальному? И если он все-таки осуществился, то не будет ли такое познание ложным, поскольку абстрагированный вид существует иначе, чем вещь в действительности?

Фома (в q. 85, а. 1) рассматривает три возможности существования познавательных способностей и, соответственно, три вида познаваемых объектов, пропорциональных этим способностям. Во-первых, познавательные способности, являющиеся формами телесных органов – чувства, которым соответствуют формы, существующие в телесной материи, и коль скоро такая материя есть принцип индивидуации, то они познают индивидуальные объекты. Во-вторых, способности, всецело отделенные от материи (например, интеллект ангелов), имеющие объектом нематериальные формы и могущие познавать материальные вещи, рассматривая их в нематериальном, через Бога. В-третьих, срединный вариант – наш интеллект, не являющийся формой какого-либо органа, но являющийся способностью души, которая есть форма тела. Он познает формы, существующие в материи, но не так, как они существуют в такой-то, индивидуальной материи. Фома здесь дает определение понятия «абстрагирование» – «познавать нечто, в действительности существующее в индивидуальной материи, но не как существующее в такой-то материи, значит абстрагировать форму от индивидуальной материи, представленной чувственными образами». Через материальные вещи, познанные таким образом, мы приходим к ограниченному познанию нематериальной реальности, симметрично тому, как ангелы знают материальное через нематериальное.

Фома более точно проясняет понятие абстракции (в q. 85, а. 1, ad 1), указывая, что мы понимаем под этим словом две различные операции – (1) когда мы утверждаем, что нечто не существует в другом от-

дельно от него, и (2) когда мы рассматриваем нечто, отвлекаясь от существования связанных с ним других вещей. Таким образом, если мы будем утверждать, что цвет существует отдельно от окрашенного тела, то это будет ложное утверждение; если же мы будем рассматривать цвет яблока и его свойства, не принимая во внимание само яблоко, и выражать вербально результаты своего изыскания, то мы сможем формировать истинные высказывания, так как понятие яблока не входит в понятие цвета и ничто нам не мешает рассматривать цвет отдельно от яблока. А коль скоро индивидуальные условия существования лошади или человека не входят в их понятие, мы можем делать истинные высказывания, отвлекаясь от этих условий, — это и будет абстрагирование универсальных форм, идей, от частных, чувственных образов. Если же мы будем утверждать, что идея камня существует отдельно от самого камня (на манер платоников), то мы будем говорить ложную вещь. Таким образом, абстрагируя во втором смысле, мы понимаем вещи «иначе, чем» они есть на самом деле, если это «иначе, чем» относить к способу понимания этих вещей, отличающемуся от способа их существования, а не к самим понимаемым вещам.

Томистская концепция абстрагирования будет также пониматься неверно, если не принять во внимание, что Фома разводит два типа «материи», индивидуирующую (обозначенную) материю и общую чувственную «видовую материю», иначе Фоме можно было бы сделать упрек (как это и происходит во втором возражении), что, абстрагируя вещи от материи, мы не можем познать материальные вещи. Однако

когда мы познаем вид материальной вещи, например «человек», то абстрагирование происходит только от индивидуальной чувственной материи, этой плоти, этих костей, но не от общей (плоти и костей вообще). Математические же объекты постигаются в абстракции и от индивидуальной, и от общей чувственной материи, а также от интеллигибельной индивидуальной материи (этой или той субстанции), но не от интеллигибельной общей материи, т. е. субстанции вообще, подлежащей количеству. Такие же вещи, как сущее, единое, потенциальность и актуальность и т. п., познаются и в абстракции от общей интеллигибельной материи. Именно невнимание Платона к различию этих типов абстракции привело его к тому, что он утверждал реальное существование абстрактных сущностей на основании факта интеллектуального абстрагирования.

Однако нам не следует принимать абстрагированные виды в качестве *объекта* познания, они, как и чувственно постигаемые виды, суть только *инструменты* познания вещей. Фома не соглашается с тем, что наши познающие способности познают только собственные претерпевания, ведь если бы то, что мы познаем, было только видами, находящимися в душе, то, во-первых, науки исследовали бы не вещи вне души, а только эти виды, которые в душе, а во-вторых, повторилась бы ошибка древних натурфилософов, утверждавших, что все, что человеку кажется – истинно и, таким образом, противоположное одновременно было бы истинным.

То, что интеллигибельные виды относятся к интеллекту как средство познания, Фома обосновывает, исходя из разделения двух типов актов³⁰⁹:

1) содержащийся в действующем (например, зрение или познание);

2) происходящий во внешней вещи (например, нагревание или разделение).

Форма, согласно которой происходит действие, подобна объекту действия (тепло нагревающего подобно теплу нагреваемого), поэтому подобие видимой вещи есть то, согласно чему видит зрение, и подобие познанной вещи, т. е. интеллигибельные виды, есть форма, согласно которой познает интеллект. Но поскольку интеллект осуществляет рефлексию, то он познает и осуществляемое им познание, и себя самого как познающего. И, таким образом, познающие виды лишь вторично (в случае рефлексии) могут быть объектами познания, то же, что познается в первую очередь, есть вещь.

Таким образом, Фома рассматривает нематериальное действие интеллекта как момент, хотя и принципиально важный, в процессе познания вещи. В сложной цепочке, ведущей от чувственного восприятия к интеллектуальному познанию, воспринятый образ дематериализуется, превращаясь в итоге в интеллигибельный вид, который, однако, является не адекватным, истинным отображением вещи, а скорее лишь одним из инструментов познания; для действительного познания вещи необходим обратный путь от абстрагированного образа к фантазмам, хранящим след соприкосновения чувств с единичными, материальными вещами. И лишь эта целостная работа всей души, а не только изолированно рассматриваемого интеллекта может дать образ, уравниваемый с вещью вне души.

Таким образом, согласно томистскому учению о познании, специфика человеческого интеллекта заключается в том, что он представляет собой изначально «чистую доску» и для получения знаний ему необходима связь с чувствами и телесными органами; однако и далее, в процессе познания, интеллект обращается к чувственным способностям, поскольку просто обладание абстрагированными уопостижаемыми видами вовсе не является целью познания. В рамках томистской гносеологии выдвигаются решающие аргументы в пользу единства человеческой души (интеллектуальной и чувственной части) и психофизического единства человека, что важно для аргументации в пользу бессмертия индивидуальной души.

2.5. Проблема воскрешения плоти

Итак, мы показали, что и в антропологии, и в гносеологии Фомы Аквинского человек мыслится как единое психофизическое существо. Таким образом, для того чтобы неразрушимая душа могла после смерти совершенным образом осуществлять свою деятельность, ей необходимо воссоединение с плотью. Но если вопрос о неразрушимости души в рамках томизма решается рациональным образом, то в какой степени можно говорить о возможности рациональной аргументации в пользу воскрешения тела (и, следовательно, обретения душой подлинного бессмертия)? В христианской традиции вопрос о воскрешении плоти признается неразрешимым в рамках рациональной теологии, хотя некоторые вероятностные доводы выдвигались христианскими мыслителями (о них мы

упоминали в главе I). Однако решающее слово в вопросе о бессмертии человека принадлежит вере³¹⁰.

Разумеется, Фома Аквинский не полагал, что этот вопрос можно удовлетворительно решить при помощи человеческого разума. Скорее, разум свидетельствует о смертности плоти, ведь «тело не полностью подлежит душе; если бы оно подлежало полностью, то из бессмертия души и в тело проистекало бы бессмертие»³¹¹. Естественным образом человек умирает и не может быть приведенным к бессмертию иначе как чудом³¹². Однако Фома Аквинский считает догмат о воскрешении во плоти хотя и сверхразумным, но не противоразумным, и стремится обнаружить хотя бы вероятностные доводы в пользу воскрешения.

Необходимость воссоединения души с телом Фома обосновывает в «Компендиуме теологии» (Книга 1, гл. 15, ст. 1 – «Каким образом для совершенного блаженства разумной души ей необходимо воссоединиться с телом») тремя аргументами:

1. Аргумент от желания, которому свойственно желать того, что естественно, и коль скоро для души естественно единство с телом, то для желания не может быть полного успокоения без воссоединения души с телом.

2. Конечное совершенство (в данном случае созерцание конечной цели) предполагает исполнение первичного совершенства (т. е. в своей природе – в единстве души и тела).

3. Душа отделяется от тела акцидентальным образом и против природы, а то, что происходит акцидентальным образом и против природы – не может быть вечным.

В последнем аргументе большая посылка может быть поставлена под вопрос, и потому Фома в ст. 2 («Каким образом отделение души соответствует природе, а каким – противоречит?») приводит опровержение этой посылки: тело человека составлено из противоположного, а все такого рода естественным образом разруσιμο; разрушение же тела необходимым образом влечет за собой отделение души; следовательно, отделение души соответствует природе. Однако в каком именно смысле душе естественно быть отделенной – задается вопросом Фома. Деятельность интеллекта превосходит способности телесного, поэтому, коль скоро материи подходит быть отдельной от души, необходимо некое добавочное расположение тела, благодаря которому осуществлялось бы их схождение. В существующей расположенности тела есть некое неудобство для такого схождения, поэтому здесь можно вести речь о некоторой противоестественности их соединения, и потому в конце концов происходит их кардинальное разъединение – смерть. Однако измененное тело, расположенное Богом таким образом, что оно удобно для единства с душой, будет неразрушимым, и отделение от него явно противоестественно. Таким образом, рассматривая природу нашего тела, мы видим естественность смерти, рассматривая же природу души и природу тела, расположенного к душе надлежащим образом, – противоестественность их разъединения.

Однако что означает эта измененность тела? В какой мере это предполагаемое тело будет нашим? Не является ли это новое тело чем-то вроде спиритуального и парадоксального «тела души», о котором мы го-

ворили в связи с учением Прокла? Прежде всего, оно не будет другой природы³¹³, так как материя должна соответствовать форме. Поэтому ясно, что тело не может быть другого рода или вида, а будет человеческим телом, состоящим из плоти и костей и имеющим все те же органы, что и сейчас. И как душа будет нумерически той же, так и тело – нумерически тем же. Однако принять то же самое тело душа может только силой Бога³¹⁴ – природа не может порождать многократно нумерически одно и то же³¹⁵. Вместе с тем для того, чтобы человек был нумерически тем же, необходима не только та же душа, но и то же тело (что возможно в силу того, что ничто, включая самое малое, не выходит за рамки провидения).

Разумеется, это тело, будучи нумерически тождественным первоначальному, будет иметь и отличия (как имеют отличие тело ребенка и взрослого человека, оставаясь тем не менее телом того же человека). Прежде всего, это новое соединение будет предназначено к вечной жизни, иначе получился бы «круговой круг» тщетного воскрешения и уничтожения³¹⁶, помимо того, новый человек не будет осуществлять ряд функций, свойственных «человеку-путнику»³¹⁷, однако сохранятся все без исключения члены³¹⁸ в их полноценном, здоровом виде³¹⁹.

Учение о воскрешении плоти является завершением томистской доктрины бессмертия индивидуальной души, включающей в себя аргументацию в пользу неразрушимости души, целостности человеческой души, психофизического единства человека и, наконец, признания необходимости воскрешения плоти, в единении с которой душа обретает подлинное бессмертие.

Критика возможности рационального доказательства бессмертия человеческой души: Дунс Скот

Обращаясь к истории проблемы бессмертия души, мы постарались показать, что томистское учение является результатом развития философской мысли античности и Средневековья и вместе с тем ответом на ряд сложных вопросов, возникших в ходе осмысления этой проблемы. Однако учение Фомы не было востребовано в полной мере философской мыслью последующих веков. Обсуждение того, в чем причины этого и какова история дальнейшего обсуждения проблемы бессмертия души, выходит за рамки нашего исследования, однако нам хотелось бы обратиться к учению Дунса Скота (ок. 1266, Шотландия – 1308, Кёльн), одного из немногих мыслителей, внимательно отнесшихся к томистской концепции.

В историко-философских трудах общего характера, посвященных истории средневековой философии, существует обыкновение отмечать, что Иоанн Дунс Скот в «Оксфордском сочинении» подверг наиболее фундаментальной критике рациональную аргументацию в пользу бессмертия человеческой души и воскрешения тела (как предложенную в томистском учении, так и возможность рационального доказательства

вообще)³²⁰. Подобные утверждения не совсем точно передают суть дела. Дунс Скот, оценивая характер этой аргументации, приходит к выводу, что она не является «демонстративной», т. е. такой, которая основывается на посылах как очевидных, так и необходимых. В этом смысле любое доказательство, основывающееся на постулатах веры, не является демонстративным, поскольку постулаты веры далеко не очевидны и, помимо того, некоторые из них не необходимы. Е. Уолтер, известный исследователь философии Дунса Скота, поясняет это таким примером: утверждение «Бог справедлив» является необходимым, поскольку основывается на представлении о неизменной природе Бога, в то время как положение «Христос – спаситель рода человеческого» является контингентным, поскольку спасение зависит от свободного решения Бога³²¹. Приводя этот яркий пример, отметим, что Уолтер несколько неточен, считая, что Дунс Скот полагал утверждение «Бог справедлив» необходимым; скорее, он признавал демонстративно доказуемыми существование, единство и бесконечное совершенство Бога, в то время как божественная справедливость расценивалась как предмет веры, поэтому недемонстративно, с точки зрения Дунса Скота, и рассуждение о бессмертии души, базирующееся на постулате о божественной справедливости и необходимости воздаяния (см. далее разбор такой аргументации).

Однако, считая систему аргументации в пользу бессмертия души и воскрешения «недемонстративной», Дунс Скот вовсе не обесценивал ее полностью, а признавал лишь вероятной или «диалектической» – а такого рода аргументация, с точки зрения Дунса

Скота, также имеет право на существование и обладает определенной силой, придает нам моральную или субъективную уверенность, исключаящую страх ошибки³²².

Дунс Скот анализирует большое число доводов в пользу бессмертия души, стремясь создать исчерпывающую типологию. Многие позиции и доводы, анализируемые Дунсом Скотом, легко отождествляются с томистскими позициями, хотя имя Фомы не названо ни разу, речь идет лишь о «некотором Учителе». Также можно провести параллели с учениями магистра теологии из Сорбонны Годфрея Фонтенского (ок. 1250–1306-9), Жиля Римского (Эгидий Римский, ок. 1243-7–1316, возможно, был учеником Фомы в 1269–1272) и Генриха Гентского (ок. 1217–1293). Поскольку в нашу задачу входит анализ учения Фомы в широком историко-философском контексте, мы реконструируем весь ход скотистской критики.

Вопрос о бессмертии души и воскрешении Дунс Скот рассматривает в статье, имеющей титул: «Спрашиваю: может ли быть известным посредством естественного разума, что произойдет общее воскрешение людей?» Приведя в начале статьи *pro et contra*³²³, Дунс Скот выделяет два способа аргументации – *a priori* и *a posteriori*, и подвергает и тот и другой критическому разбору, а после возвращается к аргументам *pro*.

Априорное доказательство

Априорное доказательство, исходящее из анализа присущей человеку субстанциональной формы – интеллектуальной души, базируется на следующих положениях:

- I) интеллектуальная душа есть видовая форма человека;
- II) интеллектуальная душа бессмертна;
- III) человеческая душа не может оставаться вне тела вечно³²⁴.

Следует отметить, что Дунс Скот понимает проблему бессмертия души так же широко, как и Фома Аквинский – для него вопрос о бессмертии души включает в себя не только вопрос о душе самой по себе, но и вопрос о том, является ли бессмертная душа видовой формой человека, а также вопрос о воскрешении плоти.

Первое положение обосновывается исходя из «доказательств философов» (А) и от естественных аргументов, т. е. аргументов, основанных на понимании природы души (Б).

A1) Аристотелевское определение души как формы тела (412a 28), а интеллекта как части души, посредством которой мы познаем (429a 10).

A2) Согласие философов в том, что «разумный» – видовое отличие человека, за исключением «злосказанного Аверроэсом в его вымысле, непонятном ни ему самому, ни другим»³²⁵, полагавшим интеллектуальную часть отделенной субстанцией, соединенной с человеком посредством чувственных образов³²⁶, но «ни он, ни его последователи, не смогли объяснить ни это объединение, ни то, каким образом посредством этого человек мыслит»³²⁷. Хотя Дунс Скот не разбирает подробно учение Аверроэса, однако общий смысл претензий согласуется с развернутой томистской критикой монопсихизма.

Б) Аргумент, который обычно приводится, таков: мышление есть действие, присущее человеку, но такое действие должно иметь своим источником форму, которая присуща человеку³²⁸. Формулировка этого аргумента близка к той, которая приводится у Фомы, например, в части I «Суммы теологии», вопрос 75, статья 2. Однако Дунс Скот считает эту формулировку неудовлетворительной и двусмысленной, поскольку подразумевающееся в этой энтимеме положение «надлежащая деятельность проистекает от надлежащей формы» может распространяться и на то, что эта деятельность проистекает от интеллигибельного объекта, ведь деятельность воспринимающего интеллекта состоит в претерпевании согласно Фоме Аквинскому или Годфрею Фонтенскому (Quodlibet 6, q. 7; 8, q. 2; и в др. местах) и Жилю Римскому (Quodlibet 3, q. 7, 8.), идущим значительно дальше в признании пассивности интеллекта или от фантасмов (как то полагал, например, Генрих Гентский, Quodlibet 5, q. 14). Поэтому он формулирует положение иначе: «Человек познает формально и собственным образом, следовательно, интеллектуальная душа есть собственная форма человека»³²⁹.

Антецедент доказывается (а) подтверждениями от авторитетного источника и (б) доводами:

а) аристотелевские положения из «О душе» и из «Никомаховой этики» (1098a 7), что понимание есть собственная деятельность человека, а также («Никомахова этика», 1178b 21), что блаженство для человека состоит в понимании, а это блаженство присуще человеку формальным образом;

б1) человек познает актом познания, не связанным с тем или иным органом; следовательно, он познает в собственном смысле. Это ясно из того, что интеллектуальное познание превосходит любое чувственное (а значит, связанное с определенным органом) познание. Ведь каждый орган восприятия определен к ограниченному чувственно постижимому, поскольку он находится в среднем состоянии по отношению к двум крайностям (орган осязания не горячий, не холодный, а «нормальной» температуры). Но мы обладаем знанием, отличающим один крайний вид чувственного от другого, и, следовательно, превосходим их.

Возражением против этого рассуждения могло бы служить указание на «общее чувство» и воображение, превосходящие внешние чувства, которое, однако, тут же отводится тем, что мы познаем также и различие между чувственным вообще и тем, что не является чувственным³³⁰;

б2) мы обладаем нематериальным познанием, но чувственное познание – материально, следовательно, и т. д.

Слово «нематериальное», столь часто используемое Аристотелем, Дунс Скот считает весьма многозначным и уточняет его смысл.

1. Нематериальное познание = нетелесное, т. е. не использующее телесные органы. В этом смысле рассуждение б2 тождественно рассуждению б1.

2. Нематериальное = непротяженное; в этом смысле рассуждение б2 утверждает большее, чем б1, поскольку не только органы обладают протяженностью, но и человек как целое.

3. Нематериальное = абстрагированное от «здесь и теперь» и от других материальных условий. Этот смысл еще шире, но в этом случае рассуждение б2 может обосновываться только исходя из рефлексии над актом познания: мы обнаруживаем, что обладаем таким познанием объекта, каким не обладает чувственное познание:

- а) мы познаем актуально универсальное;
- б) сущее и его качества мы познаем более общим образом, чем чувства;
- в) мы познаем отношения, следующие из природы вещей, даже не воспринимаемых чувствами;
- г) мы отличаем весь класс чувственного от того, что не является таковым;
- д) мы познаем вторичные интенции (виды, роды, универсалии);
- е) мы познаем сам акт познания путем рефлексии;
- ж) мы соглашаемся с первыми основаниями, не впадая в противоречия и ошибки;
- з) мы познаем дискурсивно, признавая очевидность хода размышления и выводов.

Все это Дунс Скот считает очевидностями, которые рефлексивно наблюдает любой разумный человек, – он считает бессмысленной полемику с возражающими и предлагает отнести их к неразумным животным (прием, используемый Аристотелем в полемике с софистами, и Фомой по отношению к тем, кто полагает, что отдельный человек не мыслит).

Однако Дунс Скот считает необходимым обосновывать то, что эти акты не являются чувственными, следующим образом (приведем лишь несколько аргументов):

а) актуально универсальное обладает индифферентностью, позволяющей предсказать его одновременно многим единичным вещам, чувство же не познает единичное таким образом;

б) никакое чувство не познает более универсально, чем надлежит согласно его собственному объекту.

Далее Дунс Скот приводит доводы в пользу консеквента вышеприведенной энтимемы.

1. Если акт познания присущ нам формальным образом, поскольку он не есть наша субстанция (ведь он иногда присущ, иногда не присущ), то он должен обладать надлежащим носителем, каковой не может быть органом, материальным или протяженным (будь то даже тело в целом), следовательно, это – интеллектуальная душа, единственная непротяженная форма, имеющаяся у нас.

2. То, что мы можем познавать в соответствии с вышеназванными пунктами (см. с. 167, а–з), свойственно только интеллектуальной душе.

3. Довод, исходящий из волевой способности, благодаря которой человек является хозяином своих действий и может их определять к противоположному, в то время как чувственное желание определено к чему-то одному³³¹.

Далее рассматривается **второе положение**, что интеллектуальная душа – бессмертна. Дунс Скот также приводит аргументы, опирающиеся на авторитет, и аргументы от естественной способности рассуждать (помимо довода 7 все они обнаруживаются у Фомы Аквинского, при этом авторство довода 8 Дунс Скот косвенным образом приписывает Фоме):

а) интеллект отделен от всего остального как вечное от преходящего (Аристотель, «О душе», 413b 25);

б) чувства разрушаются от сильного воздействия, а интеллект – нет (429a 29);

в) ничто не препятствует, чтобы душа существовала отдельно от тела (или хотя бы ее часть) (Аристотель, «Метафизика», 1070a 21);

г) «интеллект один приходит извне» (Аристотель, «О порождении животных», 736b 28), поэтому он получает существование не от порождения, а от внешней причины, и низшие причины не могут быть причиной его гибели;

д) естественное желание не может быть тщетным;

е) «материя есть то, в силу чего вещь может быть и не быть» (1039b 29), но душа нематериальна;

ж) мужественный человек должен жертвовать жизнью ради государства (Аристотель, «Никомахова этика», 1117b 8), но никто не может желать полного небытия (согласно Августину, «О свободном произволении», 3, 8; PL vol. 32, col. 1282), следовательно, смерть не есть полное небытие³³²;

з) довод «некоего Учителя, якобы основывающегося на словах Аристотеля» (имеется в виду Фома, ср.: часть I «Суммы теологии», вопр. 75, статья 6): вещь прекращает существовать или из-за противоположенностей в ней, или из-за отсутствия необходимой причины для ее бытия; но в интеллектуальной душе нет противоположенностей, и тело не является необходимым для ее существования, поскольку она сама обладает собственным существованием;

и) простое не может отделяться от самого себя, а душа проста.

Однако существуют и доводы против бессмертия души. Дунс Скот упоминает следующие из них:

а) то, что отделяется от тела — элементы, материальные частицы («Метафизика», 1041b 12), формы же не могут существовать вне целого;

б) то, что начало существовать, должно прекратить существовать («О небе», 279b 31, 282b 4, «Физика» 203b 9) (р. 147).

Дунс Скот полагает, что приведенные доводы «за» являются не строго демонстративными и необходимыми, а лишь вероятными. Авторитет же Аристотеля активно используется обеими партиями, причем по праву, поскольку позицию Аристотеля по этому вопросу Дунс Скот считает весьма неопределенной; сам же Аристотель говорил, что перед неразрешимым вопросом приходится довольствоваться вероятными доводами («О небе», 291b 25–29, 292a 6).

Против вышеприведенных доводов рго можно выдвинуть следующие возражения (приводятся в соответствии с нумерацией аргументов).

1. Интеллект не использует органы, следовательно, он неразрушим из-за разрушимости органа. Но интеллект может разрушаться при разрушении внутреннего чувства (430a 23, 403a 7–10). Душа есть начало составного (психофизического) существа, но все составное – разруσιμο (р. 149–150).

2. Сильный стимул разрушает чувство акцидентально, поскольку причиняет диспропорцию в органе. Само же чувство не разрушается, однако из этого нельзя делать вывод о неразрушимости чувства. Аналогичным образом: интеллект, не связанный с каким-либо органом, не разрушается от сильного интелли-

гибельного, но это не значит, что он неразрушим вообще.

3. Аристотель говорит «возможно», т. е. высказывает это с сомнением.

4. Непонятно, что полагал Аристотель о начале души. Ведь с его точки зрения Бог ничего не производит сызнова, а только приводит в движение небеса как отдаленный двигатель. Что в таком случае значит «извне»? Отделенные интеллигенции (ангелы или двигатели небесных сфер) не могут творить субстанцию (как доказывает Дунс Скот в книге 4, первом разделе, q. 1, п. 28), а также они неизменны и, таким образом, не могут производить ничего нового. Также душа не может быть результатом естественных причин.

5. Критику этого аргумента Дунс Скот откладывает; см. ниже критику аргументации *a posteriori*.

6. Данное определение материи относится не только к вещам, которые обладают материей, как частью, но и к вещам, которые принимаются материей, иначе форма огня также была бы вечной, поскольку материя не есть часть формы огня.

7. Утверждение Аристотеля, как полагает Дунс Скот, следует интерпретировать в том духе, что лучше величайшее благо, пусть оно даже будет моментальным (акт высшего мужества), чем сохранение жизни, лишенной этого блага и морально злой. Кроме того, общее благо следует предпочитать индивидуальному, даже не будучи уверенным в бессмертии души.

8. В утверждении «душа имеет то же самое существование сама по себе и в составном, и вне составного» само по себе может пониматься

а) как противоположное акцидентальному, тогда следствие неверно, если только не принять, что она естественным образом, без чуда, обладает таким существованием – а это предмет веры, а не рассуждения;

б) как то, что подобает составному в роде субстанции, тогда ложно, что душа имеет бытие вне составного сама по себе³³³.

9. Простота души также не может служить доводом в пользу ее неразрушимости, поскольку разрушение не обязательно разделение. Кроме того, в душе наличествует составность из сущности и существования.

Третье положение, что человеческая душа не может оставаться вечно в состоянии, отделенном от целого, обосновывается двумя аргументами.

1. Часть, существующая вне целого, несовершенна. Но душа столь благородна, что не может оставаться вечно несовершенной (ср., например, «Сумму против язычников» Фомы Аквинского, III, 79 или Генриха Гентского, Quodlibet 2, q. 3).

2. Ничто противоречащее природе не вечно (Аристотель, «О небе», 286а 18). Но отделенность от тела противоречит естественной склонности души быть совершенством (энтелехией) тела (также аргумент, многократно используемый Фомой).

Скот замечает, что если признать, что Аристотель склоняется к бессмертию души, то он скорее полагает, что она существует вне тела, поскольку все составное – разруσιμο, и приводит доводы против вышеприведенных аргументов:

К (1) – «часть вне целого несовершенна» верно только относительно части, которая получает свое совершенство в целом³³⁴, а не наделяет целое совершен-

ством, поэтому этот аргумент скорее свидетельствует об обратном. Причина же, которая может наделять совершенством нечто другое, существует независимо от того, существует ли это другое.

Ко (2) – есть два вида естественной склонности:

а) склонность несовершенного к совершенству (сущностная);

б) склонность совершенного к совершенствованию несовершенного (акцидентальная).

Если второй склонности (а именно такова склонность души) будет нечто препятствовать, то в этом не будет ничего противоестественного.

Или если принять аргумент Авиценны, что тело необходимо душе для получения совершенства, которого она не может получить без него (т. е. познание материального мира), то коль скоро душа раз была соединена с телом, она уже получила это знание.

Таким образом, Дунс Скот делает вывод, что первое утверждение (душа формально присуща телу) истинно, и это признается всеми, кроме Аверроэса. Второе (бессмертие души), поддержанное множеством аргументов, высоковероятно, но не доказательно. Третье (необходимость воскрешения) еще менее вероятно. Поэтому все рассуждение а priori является логически недостаточным утверждением³³⁵.

Доказательство a posteriori

Далее Дунс Скот разбирает второй путь аргументации, исходящий из того, что цель человека – блаженство. Собственно, этот путь является аргументацией не в пользу бессмертия души, а в пользу бессмертия человека. Доводы, которые разбирает Дунс Скот,

также обнаруживают много общего с томистскими. Эти доводы приведены в самом начале главы, в разделе рго, – аргумент от того, что естественное желание (бессмертия) не может быть тщетным, а человек желает бессмертия (арг. 1), блаженства, которое является действительным блаженством, лишь когда оно вечно (арг. 2); аргумент, исходящий из того, что весь вид не может быть лишен своей цели, а все люди при этой жизни лишены блаженства в полной мере (арг. 3), и аргумент о необходимости существования человека для целостности универсума, существование которого в этом аргументе признается вечным (арг. 4)³³⁶. К этим доводам добавляется неизбежность божественного воздаяния. Поэтому Дунс Скот в этом месте дает критический разбор аргументов рго.

1. Животные также стремятся избегать смерти и поддерживать жизнь (ср.: Аристотель, «О порождении и разрушении» (225b 25): лучше существовать всегда, чем не существовать всегда, «однако невозможно для всех вещей существовать вечно, из-за великого отстояния от начала»). У животных, неспособных существовать всегда, это желание реализуется в продолжении рода.

Из того же, что некто стремится избежать смерти сейчас, следует, что он стремится к жизни сейчас, а не к вечной жизни.

2. Желательно не только блаженство вообще, но и частное блаженство (Аристотель, «Никомахова этика», 1117a 12). Так, Аристотель считал высшим блаженством теоретическое познание, достижимое в этой жизни, возможность теологического же блаженства не выводится разумом, а является предметом веры.

3. То, что некоторые индивиды достигают земного блаженства – известно, а то, что теологическое блаженство недостижимо в этой жизни – не выводится разумом. Что же касается всяческих несчастий, преследующих человека, то они несовместимы с наивысшим блаженством, но не противоречат обычному блаженству³³⁷.

4. Последовательное порождение также не лишает универсум человека³³⁸.

Что касается тезиса о неизбежности божественного воздаяния, то из естественного рассуждения нельзя вывести, что существует один управитель, распоряжающийся воздаянием и наказанием. Кроме того, благой акт сам в себе несет вознаграждение (ср.: Августин, «Исповедь», 1, 12, MPL. 32, col., 670). Поэтому и Григорий Великий, излагавший подобный довод, полагал его вероятным, говоря: «тот, кто не желает верить благодаря этому доводу, пусть верит благодаря вере»³³⁹.

Таким образом, аргументация *a posteriori* является еще менее демонстративной, чем предыдущая. Дунс Скот делает общий вывод, что естественный разум не может доказать, что воскрешение необходимо, ни путем *a priori*, ни путем *a posteriori*. Поэтому достоверность воскрешения – предмет веры³⁴⁰. Дунсу Скоту остается только воздать хвалу Богу: «Из этого всего ясно, сколь многим мы обязаны нашему Творцу, который привел нас к наибольшей достоверности относительно этого [т. е. воскрешения плоти] посредством веры»³⁴¹.

Теперь вернемся к началу данного раздела. Выше мы поставили вопрос, насколько правомерно утверж-

дение, что Дунс Скот относительно бессмертия души придерживался точки зрения, противоречащей томистской? Во-первых, Дунс Скот вовсе не отвергает ценность аргументации вообще, он лишь признает ее «недемонстративной» в строгом смысле. Во-вторых, он обнаруживает полное согласие с Фомой относительно вопроса (I) о том, является ли интеллектуальная душа видовой формой человека. В-третьих, нет большого расхождения и по поводу вопроса (III), о требовании воскрешения плоти – и Фома, и Дунс Скот решающее слово оставляют за верой. Что же касается собственно положения о бессмертии души (II), то Дунс Скот фактически рассматривает некий набор аргументов, сходных с томистскими, но не целостную систему аргументации, как она представлена у Фомы. Так, Дунс Скот рассматривает как доводы в пользу нетелесности интеллекта его неразрушимость при разрушении органов или его неразрушимость от «слишком умопостигаемого», хотя эти доводы не являются решающими аргументами в рассуждении Фомы. Также критика Дунса Скота часто ведется не по существу вопроса, а смещается в другую плоскость – а именно как следует понимать сказанное Аристотелем. Из контраргументов Дунса Скота можно сделать вывод: тексты Аристотеля не говорят о бессмертии души. С этим вполне можно было бы согласиться, но с некоторым добавлением: в их буквальном, данном виде. Однако дело заключается в том, что Фома Аквинский рассматривает труды Аристотеля не как набор догм, а как живую философскую систему, способную развиваться и давать ответы на те вопросы, которые исторически не были поставлены перед ней в свое время.

В заключение хотелось бы сформулировать основные выводы, к которым мы пришли в ходе исследования.

1. Вопрос о бессмертии души решался на основе двух во многом противоположных концепций души, методологически именуемых нами «платоновской» и «аристотелевской».

2. Для средневековой рецепции этих двух учений характерно то, что «платоновская» концепция воспринималась как обосновывающая бессмертие индивидуальной души, в то время как «аристотелевская» концепция воспринималась как основание для отвержения такового. Ввиду этого дотомистские средневековые мыслители зачастую обращались к «платоновской» концепции.

3. Анализ платоновского учения о душе и имеющих в нем рациональных аргументов в пользу бессмертия души показывает, что аргументация ведется по существу в пользу бессмертия безличностной души, в то время как эффект того, что эта аргументация относится к индивидуальной душе, порождается средствами не столько рациональными, сколько эстетическими и эмоциональными.

4. Анализ аристотелевского учения показывает, что Аристотель прямо ставит вопрос о бессмертии индивидуальной души, но не дает на него однозначного и окончательного ответа.

5. Фома Аквинский, творчески развивая аристотелевскую психологию, показывает, что в рамках аристотелевской концепции вполне возможен положительный ответ на вопрос «Бессмертна ли индивидуальная душа?», в то время как отрицательный ответ приводит к неразрешимым противоречиям. Более того, аристотелевское понимание души как формы тела дает вероятностные доводы в пользу христианского догмата о воскрешении во плоти. Этим объясняется обращение Фомы Аквинского к учению Аристотеля и критика им многих аспектов «платонической» психологии.

6. Учение Фомы Аквинского о бессмертии души включает в себя ряд положений:

а) положение о неразрушимости интеллекта;

б) положение о том, что интеллект представляет собой единую неразрушимую способность (а не состоит из высшей, неразрушимой части и низшей, разрушимой);

в) положение о сущностном единстве человеческой души и неразрушимости всей индивидуальной души;

г) положение о том, что человеческая душа является несовершенной субстанцией и требует единения с человеческим телом ввиду того, что душа предназначена для того, чтобы одушевлять тело, но сама душа не имеет гилеморфного строения, а также ввиду того, что единение с телом необходимо душе, чтобы она выполняла свою главную функцию – познание.

д) положение о том, что конкретная душа является формой конкретного тела; таким образом, отвергаются платонические положения о предсуществовании души и о возможности переселения души в другое тело.

Таким образом, Фома Аквинский признает бессмертие не некоторой части души, а всей индивидуальной души, а также приводит доводы в пользу воскресения индивидуального человеческого существа.

Краткая схема основного хода рассуждений
Фома Аквинского
о человеческой душе (в состоянии земной жизни)
с указанием соответствующих мест
из «Суммы теологии», «Суммы против язычников»
и «Дискуссионных вопросов»

Сокращения:

ST – «Сумма теологии», часть первая.

SCG – «Сумма против язычников», книга вторая.

DA – «Дискуссионный вопрос о душе».

DV – «Дискуссионные вопросы об истине».

DM – «Дискуссионные вопросы о зле».

Человек есть творение Бога,
составленное из духовной и телесной субстанции
(ST 75),

как из формы и материи (ST 76, 1; SCG 57, 68–70),
причем сама душа является чистой формой, а не состо-
ит из формы и материи (ST 75, 5; DA 6).

Душа,
неразрушимая субстанция (ST 75, 6; DA 14; SCG 55,
79, 80),
не является телом (ST 75, 1)
и обладает независимым от тела существованием
(ST 75, 2; DA 2)
в отличие от души животного (ST 75, 3; SCG 82),
но вместе с тем не является совершенной субстанцией
и целостным человеком (ST 75, 4; DA 1),
поэтому нуждается в соединении с телом (ST 76),
которое должно обладать определенными качествами,
чтобы иметь возможность соединиться с душой (ST 76, 5;
DA 8; SCG 90),
благодаря каковому соединению интеллектуальное на-
чало индивидуируется и умножается (ST 76, 2; DA 3).

Интеллектуальная душа, непосредственно соединенная
с телом (ST 76, 6,7; SCG 56, 71),
причем со всем телом, а не с какой-либо отдельной
частью (ST 76, 8; DA 10; SCG 72),
является единственной душой (ST 76, 3)
и единственной сущностной формой (ST 76, 4),
обладающей многими способностями (ST 77; SCG 58),
отличными от сущности души (ST 77, 1; DA 12)
и различающимися между собой (ST 77, 2; DA 11)
на основании их действий и объектов действий (ST 77,
3; DA 13)
и находящимися в определенной иерархии (ST 77, 4)
в количестве пяти (вегетативная, чувственная, желаю-
щая, двигательная и интеллектуальная), из которых желаю-
щая и интеллектуальная являются особым предметом рас-
смотрения теологии (ST 78, 1).

Высшей способностью, но не сущностью (ST 79, 1) души является интеллектуальная способность (ST 79), включающая в себя воспринимающую часть, находящуюся в потенции (ST 79, 2; DA 3) и деятельную часть (ST 79, 3; DA 4; SCG 76, 77), существующую в душе, а не отдельно от нее (ST 79, 4; DA 5; SCG 78) и умножающуюся согласно числу индивидов (ST 79, 5; DA 5).

Наряду со способностями в интеллектуальной душе существуют навыки и действия, относящиеся к этим способностям:

интеллектуальная память (ST 79, 6,7),
навыки схватывания первоначал (интеллект, интеллигенция) и дискурсивного мышления (разум) (ST 79, 8,10; DV 15, 1),
высший и низший разум (ST 79, 9; DV 15, 2),
теоретический и практический интеллекты (ST 79, 11),
синдересис (ST 79, 12; DV 16)
и совесть (ST 79, 13; DV 17).

Желающая способность (ST 80)

подразделяется на чувственную и интеллектуальную, т. е. волю (ST 80, 2);

чувственное желание (ST 81)

имеет гневную и воделеющую части (ST 81, 2),

повинующиеся разуму (ST 81, 3).

Воля (ST 82)

желает по необходимости достижения высшего блаженства (ST 82, 1),

но остальное – не по необходимости (ST 82, 2),

поэтому человек обладает свободным произволением (ST 83, 1; DV 24, 1; DM 6).

Благодаря интеллектуальной способности душа может познавать телесный мир (ST 84–86),

саму себя (ST 87)

и высший мир (ST 88; DA 16).

Нематериальный интеллект в состоянии познавать материальные вещи (ST 84, 1),

но не через свою сущность (ST 84, 2)

и не через врожденные идеи (ST 84, 3),

а благодаря умопостигаемым формам, получаемым не от отделенных идей (ST 84, 4),

а от чувственно постижимых вещей (ST 84, 6).

Познает интеллект материальные вещи благодаря абстрагированию умопостигаемых форм от фантаسمов (ST 85, 1),

однако умопостигаемые формы не есть то, что само познается, а то, благодаря чему познаются вещи (ST 85, 2).

Фома Аквинский
Из «Суммы теологии», части I³⁴²

Вопрос 75. О сущности души

Глава 6. Неразрушима ли человеческая душа?

1. Кажется, что человеческая душа – разрушима. Ведь то, что имеет подобное начало и течение [жизни], по видимому, имеет подобный конец. Но начало порождения людей подобно началу [порождения] скотов, поскольку они сотворены из земли. И течение жизни подобно у тех и других, потому что одно дыхание у всех, и нет у человека преимущества перед скотом, как сказано в Еккл. (3, 19). Поэтому, как заключается там же, гибель людей и скотов – одна. Но душа животных – разрушима. Следовательно, и человеческая душа – разрушима.

2. Кроме того, всё, что сотворено из ничего, возвращается в ничто, поскольку конец должен соответствовать началу. Но, как сказано [в книге] Прем. (2, 2), мы рождены из ничего, что истинно не только относительно тела, но также относительно души. Следовательно, как заключается там же, после этого мы будем так, как будто мы не были, даже относительно души.

3. Кроме того, никакая вещь не существует без свойственного ей действия. Но действие, свойственное душе, которая должна мыслить (*intelligere*) посредством фантазм, не может осуществляться без тела. Ведь душа не мыслит ничего без чувственных образов; чувственных образов же нет без тела, как говорится в первой книге «О душе»³⁴³. Следовательно, душа не остается после разрушения тела.

Но против этого то, что говорит Дионисий в четвертой главе «О божественных именах»³⁴⁴, что человеческие души

получили от божественной благодати то, что они «интеллектуальны», и то, что они имеют «неразрушимую субстанциальную жизнь».

Отвечаю: следует сказать, что интеллектуальное начало, которое называется человеческой душой, – неразруσιμο.

Ведь нечто разрушается двумя способами: во-первых, – сущностно (*per se*) и, во-вторых, – акцидентально. Но невозможно ни для чего субсистентного быть порожденным или разрушенным акцидентально, то есть из-за порождения или разрушения чего-то другого. Ведь порождение и разрушение подобает чему-то, подобно тому как [ему подобает] бытие, которое приобретает посредством порождения и утрачивается при разрушении. Поэтому все, что имеет существование сущностным образом, может быть порождено или разрушено только сущностным образом; в то время как о том, что не субсистирует (как-то: акциденции и материальные формы), говорится, что оно возникает или разрушается посредством порождения или разрушения составных [вещей]. Но выше указано³⁴⁵, что сущностным образом субсистентна не душа животного, но только человеческая душа; так что души животных разрушаются, когда разрушаются их тела, в то время как человеческая душа могла быть разрушена, только если она была бы разрушена сущностным образом. Разумеется, это невозможно не только относительно нее, но также относительно всего субсистентного, что есть только форма. Из этого ясно: то, что соответствует чему-то согласно ему самому (*secundum se*), неотделимо от него; но существование принадлежит форме, которая есть акт, сущностным образом. Следовательно, материя приобретает актуальное существование, поскольку она получает форму; разрушение же в ней случается потому, что форма отделяется от нее. Но невозможно, чтобы форма отделилась

от себя самой; и поэтому невозможно для субсистентной формы прекратить существовать.

Но даже допуская, что душа составлена из материи и формы (как утверждают некоторые³⁴⁶), тем не менее должно полагать, что она неразрушима. Ведь разрушение находится только там, где есть противоположности, так как порождение и разрушение суть из противоположного и в противоположном. Поэтому небесные тела, так как они не имеют материи, подлежащую противоположностям, – неразрушимы. Но в интеллектуальной душе не может иметься никакой противоположности, поскольку она все воспринимает согласно способу своего бытия, все в ней воспринимается без противоположности, поскольку понятия противоположного в интеллекте не суть противоположности, ведь противоположности познаются одним и тем же знанием. Поэтому невозможно, чтобы интеллектуальная душа была разрушимой.

Можно также получить свидетельство этого из того, что всё естественно стремится к бытию согласно собственному способу. Но в вещах, которые обладают знанием, желание следует знанию. Чувства не знают иного бытия, чем при условиях (sub) «здесь» и «теперь», но интеллект постигает бытие абсолютно, соответственно всему времени; поэтому всё, что обладает интеллектом, естественно желает быть всегда. Но естественное желание не может быть тщетно³⁴⁷. Поэтому всякая интеллектуальная субстанция неразрушима.

1. Относительно первого следует сказать, что Соломон приводит этот довод от персоны глупца, как видно из [книги] Премудрости. Поэтому сказанное, что человек и другие животные имеют подобное начало в порождении, истинно относительно тела, поскольку все животные подобным образом сделаны из земли. Но [это не истинно] относительно

души. Ведь души животных произведены силой некоторого тела, в то время как человеческая душа [сотворена] Богом. Чтобы показать это, в [книге] Бытия (1, 24) говорится относительно других животных: «Да произведет земля душу живую», в то время как относительно человека говорится (2, 7): «И вдунул в лице его дыхание жизни». И так в последней главе Еккл. (12, 7) заключается: «И возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратится к Богу, Который дал его». И, сходным образом, течение жизни [у людей и животных] подобно в отношении тела, о котором говорится в Еккл. (3, 19) и (Прем. 2, 2): «одно дыхание у всех и дыхание в ноздрях наших – дым» и так далее. Но течение [их жизни] не подобно относительно души, поскольку человек – мыслит, а животные – нет. Следовательно, ложно говорится: «человек не обладает чем-то большим, нежели животные». Следовательно, смерть их подобна относительно тела, но не относительно души.

2. Относительно второго следует сказать, что подобно тому как говорится, что нечто не может быть создано пассивной способностью, но только активной способностью Творящего, Который может производить нечто из ничего, так и когда говорится, что нечто может быть обращено в ничто, то подразумевается не способность к не-бытию в сотворенном, но способность в Создателе к тому, чтобы не поддерживать бытие [сотворенного]. Но говорится, что нечто разруσιμο, потому что ему присуща потенция к небытию.

3. Относительно третьего следует сказать, что мыслить посредством чувственных образов – действие, свойственное душе на основании того, что она объединена с телом. После отделения от тела она будет иметь другой способ мышления, подобно другим субстанциям, отделенным от тел, как будет показано позже³⁴⁸.

Фома Аквинский
Из «Суммы против язычников», книги II³⁴⁹

*Глава 79. О том, что человеческая душа не разрушается,
когда разрушается тело*

1. Итак, из вышесказанного может быть ясно показано, что человеческая душа не разрушается, когда разрушается тело.

2. Ведь выше показано, что всякая интеллектуальная субстанция неразрушима³⁵⁰. Человеческая же душа, как было показано, есть некоторая интеллектуальная субстанция. Следовательно, человеческой душе надлежит быть неразрушимой.

3. К тому же никакая вещь не разрушается из-за того, в чем состоит ее совершенство, ведь такие изменения противоположны, т. е. [изменения, направленные] к совершенству и к разрушению. Но совершенство человеческой души состоит в некоторой отдельности (*abstractio*) от тела. Ведь душа совершенствуется благодаря познанию и добродетели. Благодаря познанию она совершенствуется тем более, чем более нематериальные [вещи] рассматривает. Совершенство же добродетели состоит в том, что человек не следует страстям тела, а смирят и обуздывает их согласно разуму. Следовательно, разрушение души не состоит в том, что она отделяется от тела.

4. Если же сказали бы, что совершенство души состоит в ее отделенности в отношении действия (*secundum operationem*), разрушение же – в отделенности в отношении бытия, то это было бы неподходящее возражение. Ведь действие вещи указывает на ее субстанцию и бытие, поскольку всякая вещь действует согласно тому, что она – сущее,

и собственное действие вещи следует ее собственной природе. Следовательно, действие какой-либо вещи может обрести совершенство только согласно тому, что обретает совершенство ее субстанция. Следовательно, если душа при оставлении тела обретает совершенство в отношении ее действия, то ее нетелесная субстанция не испытывает недостатка в своем бытии из-за того, что отделяется от тела.

5. Опять-таки то, что надлежащим образом совершенствует человека в отношении души (*proprium perfectivum hominis secundum animam*), есть нечто неразрушимое. Собственное же действие человека, как такового, есть познание: ведь благодаря этому он отличается от животных, растений и неодушевленных [сущих]. Познание же относится к универсальному и неразрушимому как таковому. Но надлежит, чтобы совершенства были пропорциональны совершенствуемому. Следовательно, человеческая душа неразрушима.

6. Далее, невозможно, чтобы естественное желание было тщетным. Но человек естественным образом желает сохраняться вечно. Это явствует из того, что бытие желаемо всеми; человек же посредством интеллекта схватывает бытие не только «теперь», как животные, но и просто (*simpliciter*). Таким образом, человек следует вечности в отношении души, посредством которой он схватывает бытие просто и согласно всякому времени.

7. Опять-таки, все, что воспринимается в чем-либо, воспринимается согласно способу [существования] воспринимающего. Формы же вещей воспринимаются в возможностном интеллекте согласно тому, что они актуально умопостигаемы. Актуально же умопостигаемы они согласно тому, что нематериальны, универсальны и, следовательно, неразрушимы. Но, как было доказано выше, возможностный

интеллект есть нечто относящееся к человеческой душе³⁵¹. Следовательно, человеческая душа неразрушима.

8. К тому же умопостигаемое бытие более постоянно, чем чувственное бытие. Но то, что относится к чувственным вещам как первое воспринимающее, т. е. первая материя, неразрушимо согласно своей субстанции. Следовательно, возможностный интеллект, воспринимающий умопостигаемые формы, [неразрушим] еще в большей степени. Следовательно, неразрушима и человеческая душа, частью которой является возможностный интеллект.

9. Далее, создающий достойнее созданного, как говорит и Аристотель. Но действующий интеллект создает актуально умопостигаемое, как явствует из предшествующего. Следовательно, поскольку актуально умопостигаемое, как таковое, неразрушимо, то еще в большей степени неразрушим действующий интеллект. Следовательно, и человеческая душа, чьим светом, как явствует из предшествующего³⁵², является действующий интеллект, [неразрушима].

10. Опять-таки, всякая форма разрушается только или из-за действия противоположного, или из-за разрушения ее субъекта, или из-за недостаточности ее причины: из-за действия чего-либо противоположного – как тепло разрушается из-за действия холодного; из-за разрушения же своего субъекта – как при разрушении глаза разрушается зрительная способность; а из-за недостаточности причины – как свет в воздухе прекращается при прекращении присутствия солнца, которое было его причиной. Но человеческая душа не может разрушаться из-за действия противоположного [ей], ведь не существует чего-либо противоположного ей, поскольку посредством возможностного интеллекта она сама является познающей и воспринимающей в отношении всякого противоположного. Также не [может она разру-

шаться] из-за разрушения своего субъекта: ведь выше было показано³⁵³, что человеческая душа – форма, не зависящая в отношении своего бытия от тела. А также [не может разрушаться] из-за недостаточности своей причины, поскольку она не может иметь какой-либо причины, кроме вечной, как будет показано ниже³⁵⁴. Следовательно, душа не может разрушаться никоим образом.

11. К тому же если душа разрушается из-за разрушения тела, то надлежит, чтобы ее бытие ослаблялось бы из-за слабости тела. Но какая-либо способность души ослабляется при ослабевании тела только акцидентальным образом, т. е. поскольку способность души лишена телесного органа; так, зрение ослабевает при ослабевании органа, однако – акцидентальным образом. Это явствует из следующего: ведь если бы какая-либо слабость поражала саму способность сущностным образом (*per se*), то она никогда бы не восстанавливалась при восстановлении органа; но мы видим, что сколь бы ослабленной ни казалась зрительная способность, если орган восстанавливается, то восстанавливается и зрительная способность; поэтому Аристотель говорит в первой [книге] «О душе», что если бы старик получил глаз юноши, то и видел бы как юноша³⁵⁵. Следовательно, поскольку интеллект есть способность души, которая не нуждается в органе, как явствует из предшествующего, то он не ослабляется ни сущностным образом, ни акцидентальным – из-за старости или какой-либо другой слабости тела. Если же в действии интеллекта случается усталость или помеха из-за немощи тела, то это происходит не из-за слабости самого интеллекта, а из-за слабости способностей, в которых нуждается интеллект, то есть – воображения, воспоминаящей и рассуждающей (*cogitativa*) способностей. Следовательно, ясно, что интеллект неразрушим. Следо-

вательно, и человеческая душа, которая есть некоторая познающая субстанция.

12. Это же ясно из авторитетного мнения (*per auctoritatem*) Аристотеля. Ведь он говорит в первой [книге] «О душе»³⁵⁶: кажется, что душа есть некоторая субстанция и что она не разрушается. То же, что под этим не должно подразумевать какую-либо отделенную субстанцию, которая была бы возможным или действующим интеллектом, может быть известно из предшествующего.

13. Кроме того, это явствует из самих слов Аристотеля в одиннадцатой [книге] «Метафизики»³⁵⁷. Там он говорит, высказываясь против Платона, что движущие причины предшествуют [причиненному], формальные же причины – одновременны с тем, чьими причинами они являются: ведь здоровье есть, когда человек выздоравливает и не раньше; это против того, что полагал Платон – что формы вещей существуют прежде вещей. И, сказав это, [Аристотель] далее добавляет: сохраняется ли некоторая [форма] после – это следует рассмотреть (ведь в некоторых [случаях] ничто не препятствует [этому]); и такова ли душа, не вся, а интеллект³⁵⁸. Из чего явствует, когда говорится о формах, что он утверждает, что интеллект, который есть форма человека, остается после материи, т. е. после тела.

14. Из приведенных же слов Аристотеля явствует, что хотя он считает душу формой, однако он не считает ее не субсистирующей и, следовательно, разрушимой, как это приписывал ему Григорий Нисский³⁵⁹; ведь он исключает человеческую душу из общности других форм, говоря, что она остается после тела и является некоторой субстанцией.

15. Сказанное же прежде согласуется с положением католической веры. Ведь в книге «О церковных догматах» говорится: «мы верим, что только человек имеет субстанции-

альную душу, которая живет и при отделении тела, и живо удерживает свои чувства, а также способности, и не умирает вместе с телом, как утверждал Араб³⁶⁰, или спустя некоторый промежуток времени, как [утверждал] Зенон; ведь она живет субстанциально».

16. И благодаря этому исключается заблуждение нечестивых, от лица которых Соломон говорит в «Книге премудростей» (2, 2): «Мы рождены из ничего и после этого будем как не бывшие»; и от лица которых Соломон говорит в Еккл. 3, 19: «едина гибель людей и скотов, и равна их участь. Как умирает человек, так и те умирают. Сходным образом дышат все, и человек не имеет преимущества перед скотом». То же, что он говорит это не от своего лица, а от [лица] нечестивых, явствует из того, что в конце книги он добавляет, как бы подводя итог: «покуда не возвратится пепел в землю свою, откуда он был, и дух возвратится к Тому, Кто дал его» (Еккл. 12, 7). Речения же Святого Писания, которые свидетельствуют бессмертные души – бесчисленны.

Глава 80. Аргументы тех, кто доказывает, что душа разрушается; с их разрешением

1. Но кажется, что некоторыми основаниями можно доказать, что человеческая душа не может сохраняться после тела.

2. Ведь если человеческие души умножаются согласно умножению тел, как было показано выше³⁶¹, то, следовательно, при разрушении тела души не могут сохраняться в своей множественности. Поэтому надлежит следовать другим двум положениям: или человеческая душа полностью прекращает быть, или сохраняется только одна. Кажется, что это так, согласно мнению тех, кто полагают неразруши-

мое бытие только в том, что едино во всех людях: это или только действующий интеллект, как говорит Александр, или вместе с действующим также возможностный, как говорит Аверроэс.

3. Далее, формальное основание (ratio) – причина различия в отношении вида. Но если после разрушения тел остаются многие души, то надлежит, чтобы они были различны; ведь как то, что едино в отношении субстанции, – одно и то же, так то, что множественно относительно субстанции, – различно. Но в душах, сохранившихся после разрушения тела, может быть только формальное различие: ведь они не составлены из материи и формы, как было доказано выше относительно всех интеллектуальных субстанций. Следовательно, остается, чтобы они были различными в отношении вида. Но из-за разрушения тела души не изменяются в другой вид, поскольку все, что изменяется из вида в вид, разрушается. Следовательно, остается, чтобы они были различными по виду также прежде, чем были бы отделены от тел. Но составные [субстанции] получают вид согласно форме. Следовательно, и человеческие индивиды были бы различными по виду, что нелепо. Итак, кажется невозможным, что после [гибели] тел сохраняются многие человеческие души.

4. К тому же кажется, согласно полагающим вечность мира, что совершенно невозможно считать, что человеческие души сохраняются после смерти. Ведь если мир существует от вечности, то и движение было от вечности. Следовательно, и порождение вечно. Но если порождение вечно, то до нас умирали бесчисленные люди. Следовательно, если души смертных сохраняются после смерти в своей множественности, то надлежит говорить, что сейчас актуально существуют бесчисленные души людей, умерших ранее.

Но это невозможно: ведь бесконечное не может актуально существовать в природе. Следовательно, если мир вечен, то остается, что после смерти не сохраняются многие души.

5. Опять-таки, то, что привходит во что-либо и уходит из него без его разрушения, привходит акцидентальным образом: ведь таково определение акцидентального. Следовательно, если душа не разрушается при удалении тела, то следует, что душа соединяется с телом акцидентальным образом. Следовательно, человек есть сущее, которое составлено из души и тела акцидентальным образом. И более того, следует, что нет вида «человек»: ведь из того, что соединяется акцидентальным образом, не получается единого вида; ведь «белый человек» – не есть какой-либо вид.

6. Далее, невозможно, чтобы была какая-либо субстанция, у которой не было бы какого-либо действия. Но всякое действие души прекращается вместе с телом. Это явствует из индукции. Ведь питательные способности души действуют посредством телесных качеств и посредством телесных инструментов; и само тело получает совершенство благодаря душе тем, что оно питается, увеличивается и из него исходит семя для порождения. Все же действия способностей, которые относятся к чувственной душе, совершаются посредством телесных органов, и некоторые из них совершаются с какими-либо телесными изменениями, как те, что называются страстями души (любовь, радость и подобные). Познание же, хотя и не совершается посредством какого-либо телесного органа, однако его объекты суть фантасмы, которые относятся к нему как цвета – к зрению. Поэтому как зрение не может видеть без цветов, так и интеллектуальная душа не может познавать без фантасмов. Душа же для познания нуждается в способностях, приготовляющих фантасмы для того, чтобы они стали актуально умопостига-

емыми, т. е. в познавательной и воспоминающей способностях, о которых установлено, что поскольку они суть акты некоторых органов тела, посредством которого они действуют, то они не могут сохраняться после [гибели] тела. Поэтому и Аристотель говорит, что душа никоим образом не познает без фантазмов и что она ничего не познает без пассивного интеллекта, который он называет познающей способностью, которая разрушима. И поэтому он говорит в первой [книге] «О душе», что человеческое познание разрушается, когда разрушается некоторое внутреннее [чувство], то есть – фантазия или пассивный интеллект. И в третьей [книге] «О душе» говорится, что мы не припоминаем после смерти то, что познали при жизни. Итак, ясно, что никакое действие души не может сохраняться после смерти. Следовательно, не остается и ее субстанция, поскольку никакая субстанция не может существовать без действия.

7. И эти доводы, поскольку они заключают ложное, как было показано в сказанном выше, следует стремиться разрешить.

8. Относительно первого (п. 2) следует сказать: все, чему надлежит быть приспособленным и соразмерным друг другу, одновременно воспринимает множественность или единство и каждое – от своей причины. Следовательно, если бытие одного зависит от другого, то его единство или множественность также зависит от этого [другого], иначе [это зависело бы] от другой внешней причины. Следовательно, форма и материя всегда должны быть пропорциональны и как бы естественным образом приспособлены друг к другу, поскольку собственное действие происходит в собственной материи. Поэтому надлежит, чтобы материя и форма всегда следовали друг другу во множественности и единстве. Следовательно, если бытие формы зависит от материи, то и

приумножение ее зависит от материи, и сходным образом – единство. Если же нет, то было бы чем-то необходимым, чтобы форма умножалась согласно умножению материи, т. е. одновременно с материей и ее пропорцией, но не так, чтобы единство или множественность самой формы зависела от материи. Ведь было показано, что человеческая душа – форма, не зависящая по своему бытию от материи³⁶². Поэтому следует, чтобы тела умножались, но умножение тел не было бы причиной умножения душ. И поэтому не следует, чтобы при разрушении тел прекращалась бы множественность душ, как заключал первый довод.

9. Из этого также легко явствует ответ на второй довод (п. 3). Ведь различие по виду создает не всякое различие форм, а только то, которое относится к формальным началам, или к различным формальным основаниям (*ratio formae*); ведь ясно, что иное – сущность формы этого огня и того, но это, однако, не иной огонь и не иная форма по виду. Следовательно, множественность душ, отделенных от тел, следует некоторому различию форм по субстанции, поскольку иное есть субстанция этой души и той; однако это различие происходит не из различия сущностных начал самой души, и является [различием] не согласно различным понятиям души, а согласно различной соразмерности душ телам, ведь эта душа соразмерна этому телу, а не тому, та же – другому, и так относительно всех [душ]. Но такие соразмерности сохраняются в душах также после гибели тел, как и сами их субстанции сохраняются, как бы не зависящие от тел по бытию. Ведь души по своим субстанциям суть формы тел, иначе они соединялись бы с телами акцидентальным образом, и, таким образом, из души и тела возникало бы не единое само по себе, а единое акцидентальным образом. Поскольку же они суть формы, то надлежит, чтобы они были

соразмерны телам. Поэтому ясно, что эти различные соразмерности остаются в отделенных душах, и следовательно – множественность.

10. На основании же третьего приведенного довода (п. 4) некоторые, полагающие вечность мира, приходили к различным мнениям, чуждым [нам]. Некоторые просто заключали, что человеческие души полностью погибают вместе с телом. Другие же говорили, что от всех душ остается нечто единое отделенное, которое является общим для всех, а именно действующий интеллект, согласно одним, или вместе с ним – возможностный интеллект, согласно другим. Иные же полагали, что души сохраняются после [гибели] тела в своей множественности, но чтобы не быть вынужденными полагать бесконечность душ, говорили, что те же самые души спустя определенное время объединяются с другими телами. И таково было мнение платоников, о которых речь будет идти ниже³⁶³. Некоторые же, отрицая все вышесказанное, говорили, что не является нелепым, чтобы актуально существовало бесконечное количество отделенных душ. Ведь актуально бесконечное бытие в тех [вещах], которые не имеют упорядоченности друг к другу, есть бесконечное бытие акцидентальным образом, и полагать это не считают неподобающим. И таково положение Авиценны и ал Газали. То же, что думал относительно этого Аристотель, не обнаруживается у него явным образом, однако он явно полагал, что мир вечен. Однако последнее из вышеупомянутых мнений не противоречит началам, утверждаемым им. Ведь в третьей [книге] «Физики»³⁶⁴ и в первой [книге] «О небе и земле»³⁶⁵ он доказывает, что актуально бесконечного не существует в естественных телах, но [оно существует] в нематериальных субстанциях. Однако очевидно, что учителя католической веры, которые не полагают, что мир

вечен, не испытывают относительно этого никакой трудности.

11. Также не является необходимым вывод, что если душа сохраняется после того, как тело разрушено, то она объединялась с ним акцидентальным образом, как заключает четвертый довод (п. 5). Ведь «акцидентальное» определяется как то, что может присутствовать и отсутствовать без разрушения субъекта, составленного из материи и формы. Но этот [довод] не будет истинным, если он относится к началам субъекта, составленного из материи и формы. Ведь установлено, что первая материя непорожденная и неразрушимая, как доказывает Аристотель в первой [книге] «Физики»³⁶⁶. Поэтому она сохраняется в своей сущности, когда устраняется форма. Однако форма соединяется с ней не акцидентальным, а сущностным образом. То же, что первая материя актуально сохраняется после [удаления] формы только согласно действию другой формы, а человеческая душа актуально сохраняется той же самой, происходит из-за того, что человеческая душа есть форма и действие, материя же – первая сущая потенция.

12. То же, что полагал пятый довод (п. 6) – что никакое действие не может сохраняться в душе, если она отделяется от тела, – мы называем ложным. Ведь сохраняются те действия, которые не исполняются посредством телесного органа – такого рода суть познание и воление. Те же, что исполняются посредством телесного органа, как, например, действия питающей и чувственной способностей, не сохраняются.

13. Однако следует знать, что душа, отделенная от тела и объединенная с телом, познают разными способами, как и существуют разными способами, ведь всякое [сущее] действует согласно своему бытию. Бытие же человеческой

души таково, что пока она объединена с телом, тело является некоторым ее основанием³⁶⁷ и субъектом, воспринимающим ее (хотя в абсолютном смысле она независима от тела). Поэтому и вследствие этого ее собственное действие, т. е. познание, хотя и не зависит от тела (не совершаясь посредством телесного органа), все же имеет свой объект в теле, а именно фантазм. Поэтому пока душа в теле, она не может познавать без фантасмов и также может помнить только благодаря когитативной и вспоминающей способности, посредством которой подготавливаются фантазмы, как явствует из сказанного³⁶⁸. И из-за этого акт познания, а также воспоминания, происходящие таким способом, разрушаются, когда разрушается тело. Бытие же отделенной души принадлежит ей самой, без тела. Поэтому и ее действие, т. е. познание, не будет совершаться по отношению к каким-либо объектам, существующим в телесных органах (т. е. фантазмам), но душа будет познавать сама по себе, по способу субстанций, которые полностью отделены от тела по бытию, о которых речь будет идти ниже³⁶⁹. Эти субстанции, как высшие, смогут также оказывать более сильное влияние для более совершенного познания. И знак этого проявляется даже в настоящей жизни³⁷⁰. Ведь когда душа имеет препятствия относительно собственного тела, она делается более способной для познания чего-либо более высокого. Поэтому и добродетель умеренности, которая отвлекает душу от телесных наслаждений, делает человека особенно способным к познанию. Спящие же люди, когда они не используют телесные чувства и нет никакого препятствующего смешения гумора или паров, из-за более сильного впечатления воспринимают относительно будущего нечто, превосходящее способ человеческого рассуждения. Это случается и у впавших в обморок и переживающих

экстаз, в большей степени, чем сильнее будет отвлечение от телесных чувств. И это происходит неслучайно. Ведь человеческая душа, как было доказано выше³⁷¹, находится на рубеже телесных и нетелесных субстанций, существуя как бы в горизонте вечности и времени, и, восходя от низшего, она приближается к совершенному. Поэтому когда она будет совершенно отделенной от тела, то совершенным образом уподобится отделенным субстанциям в отношении способа познания и воспримет от них избыточное влияние.

14. Итак, если наше познание по способу настоящей жизни и разрушается при разрушении тела, то, однако, душа получает другой, более высокий способ познания.

15. Воспоминание же, поскольку оно – действие, исполняемое посредством телесного органа, как доказывает Аристотель в книге «О памяти и воспоминании», не сможет сохраняться в душе после тела, если только «воспоминание» не понимается эквивокально, как познание того, что некто знал раньше; надлежит, чтобы такое [воспоминание] имелось в душе также относительно того, что она познала при жизни, поскольку умопостигаемые виды воспринимаются в возможностном интеллекте непреходящим образом, как было показано выше³⁷².

16. Относительно же других действий души, каковы любовь, радость и другие подобного же рода, следует опасаться двусмысленности. Ведь иногда они понимаются так, как если бы были претерпеваниями души. И таким образом, они – действия чувственного желания относительно вызывающего желание или гнев, [сопровождаемые] некоторым телесным изменением. И [понятые] таким образом, они не могут оставаться в душе после смерти, как доказывает Аристотель в книге «О душе». Иногда же они понимаются как простые действия воли, которые [осуществляются] без пре-

терпевания. Поэтому Аристотель говорит в седьмой [книге] «Этики», что Бог радуется одним простым действием, и в десятой – что в созерцании мудрости есть удивительное наслаждение, и в восьмой [книге] он отличает дружескую любовь от влюбленности, которая есть претерпевание. И поскольку воля – способность, подобно интеллекту не использующая орган, то ясно, что [действия] такого рода остаются в отделенной душе, согласно тому, что они – действия воли.

17. Итак, на основании вышеприведенных доводов не может быть заключено, что человеческая душа смертна.

Фома Аквинский
Из «Дискуссионного вопроса о душе»³⁷³

Статья 14. О бессмертии человеческой души

Четырнадцатый вопрос о бессмертии человеческой души.

И кажется, что она разрушима.

1. Ведь сказано в Еккл. (3, 19): «одна гибель человека и скотов, и равна у них участь». Но когда скот умирает, умирает и его душа. Следовательно, когда человек умрет, то душа его разрушится.

2. Кроме того, разрушимое и неразрушимое различаются по роду, как говорится в десятой книге «Метафизики»³⁷⁴. Но человеческая душа и душа скота не различаются по роду; поэтому и человек не отличается по роду от скота. Следовательно, человеческая душа и душа скота не отличаются в отношении разрушимости и неразрушимости. Но душа животных – разрушима. Следовательно, человеческая душа не есть неразрушима.

3. Кроме того, Дамаскин говорит, что ангел получает бессмертие по благодати, а не по природе. Но ангел не ниже души. Следовательно, душа не бессмертна по природе.

4. Кроме того, Философ доказывает в восьмой книге «Физики»³⁷⁵, что перводвижущее обладает бесконечной способностью, поскольку движет в течение бесконечного времени. Таким образом, если бы душа обладала способностью длиться бесконечное время, то следовало бы, что ее способность – бесконечна; но бесконечная способность не существует в конечной сущности. Поэтому, если душа неразрушима, следует, что сущность души – бесконечна. Но это невозможно, поскольку только божественная сущ-

ность бесконечна. Следовательно, человеческая душа разрушима.

5. Однако сказано, что душа неразрушима не по собственной ее сущности, но благодаря божественной способности. – Но против этого: то, что не надлежит чему-либо по его собственной сущности, то не принадлежит ему сущностно. Но когда «разрушимое» и «неразрушимое» сказывается о чем-либо, то осуществляется сущностная предикация, как говорит Философ в десятой книге «Метафизики»³⁷⁶. Следовательно, если душа – неразрушима, то надлежит, чтобы она была неразрушимой по своей сущности.

6. Кроме того, все, что есть – либо разрушимо, либо неразрушимо. Таким образом, если душа по своей природе неразрушима, следует, что она по своей природе разрушима.

7. Кроме того, все неразрушимое имеет способность быть всегда. Таким образом, если бы человеческая душа была бы неразрушима, то следовало бы, что она имела способность быть всегда. Следовательно, она не имела бы бытия после не-бытия; что противоречит вере.

8. Кроме того, Августин говорит, что как Бог есть жизнь души, так и душа есть жизнь тела. Но смерть есть лишение жизни. Следовательно, из-за смерти происходит лишение и отнятие души.

9. Кроме того, форма имеет бытие только в том, что *есть*. Таким образом, если душа есть форма тела, то она может быть только в теле. Следовательно, она уничтожается, когда уничтожается тело.

10. Но сказано, что это истинно о душе, согласно тому, что она есть форма, а не согласно ее сущности. – Но против этого: душа не есть форма тела акцидентально, иначе следовало бы, поскольку душа формирует человека согласно тому, что она есть форма тела, что человек был бы сущим

акцидентально. То же, что надлежит чему-либо не акцидентально, подобает ему согласно его сущности. Следовательно, душа есть форма согласно ее сущности. Следовательно, если она разрушима согласно тому, что она – форма, то и согласно своей сущности она будет разрушимой.

11. Кроме того, две [вещи], сходящиеся в одно бытие, так соотносятся, что если разрушается одна, то разрушается и другая. Но душа и тело сходятся в одно бытие, а именно, в бытие человека. Следовательно, когда разрушается тело, то разрушается и душа.

12. Кроме того, душа чувственная и душа разумная суть одно согласно субстанции в человеке. Но душа чувственная – разрушима. Следовательно, и разумная.

13. Кроме того, форма должна быть пропорциональной материи. Но человеческая душа в теле – как форма в материи. Таким образом, если тело – разруσιμο, то и душа будет разрушимой.

14. Кроме того, если душа может отделяться от тела, то надлежит, чтобы имелось некое ее действие без [участия] тела, поскольку никакая субстанция не тщетна. Но никакое действие не может принадлежать душе без тела, и даже познание, о котором это очевидно более всего, поскольку нет познания без фантазмов, как говорит Философ³⁷⁷, фантазмов же нет без тела. Следовательно, душа не может отделяться от тела, но разрушается, когда разрушается тело.

15. Кроме того, если бы человеческая душа была неразрушима, то это было бы лишь постольку, поскольку она познающая. Но кажется, что познание не подходит ей, поскольку то, что является высшим в низших природах, подражает некоторым образом действию высшей природы, но не достигает его. Так и обезьяна подражает некоторым образом действию человека, но, однако, не достигает его.

И, сходным образом, кажется, что если человек есть высшее в порядке материальных вещей, то он подражает некоторым образом действию отделенных интеллектуальных субстанций, каковое есть познание, но не достигает его. Таким образом, нет никакой необходимости полагать, что душа человека бессмертна.

16. Кроме того, действие, присущее виду, принадлежит либо всем, либо большему числу из тех, кто относится к виду. Но наименьшее число из людей достигают познания. Следовательно, познание не есть собственное действие человеческой души; и, таким образом, не надлежит, чтобы человеческая душа была неразрушимой на основании интеллектуальности.

17. Кроме того, Философ говорит в первой книге «Физики»³⁷⁸, что все конечное исчерпывается, если постоянно отделять некоторое количество. Но природное благо души – конечное благо, следовательно, когда из-за некоторого прегрешения уменьшается природное благо человеческой души, то кажется, что оно в конце концов полностью уничтожится; и, таким образом, человеческая душа когда-либо разрушится.

18. Кроме того, при бессилии тела душа обессилевает, как ясно из ее действий. Следовательно, и при разрушении тела душа разрушается.

19. Кроме того, все, что происходит из ничего, может возвратиться в ничто. Но человеческая душа сотворена из ничего. Следовательно, она может обратиться в ничто. И, таким образом, следует, что душа – разрушима.

20. Кроме того, когда сохраняется причина, сохраняется и следствие. Но душа есть причина жизни тела. Следовательно, если душа сохраняется всегда, то, кажется, что тело живет всегда; что, очевидно, ложно.

21. Кроме того, все, что субсистирует само по себе, есть «это нечто», размещенное в роде или виде. Но человеческая душа, как кажется, не есть «это нечто» и не размещается в виде или роде как индивидуум или вид, поскольку она есть форма [т. е. только часть индивида, составленного из души и тела. – *Прим. пер.*]; бытие же в роде или виде приличествует составному, а не материи и не форме (разве что в собственном смысле). Следовательно, человеческая душа не есть субсистирующее само по себе; и таким образом, когда разрушается тело, она не может сохраняться.

Но против:

1. То, что говорится в книге Премудрости, 2, [23]: Бог сотворил человека неуничтожимым и сотворил его по своему образу и подобию, из чего можно принять, что человек – неуничтожим, то есть неразрушим, согласно тому, что он существует по образу Бога. По образу же Бога он благодаря душе, как говорит Августин в книге «О Троице». Следовательно, человеческая душа неразрушима.

2. Кроме того, все, что разрушается, обладает противоположностями или состоит из противоположностей. Но человеческая душа всецело без противоположностей, поскольку даже те [вещи], которые противоположны в себе, в душе не противоположны, ведь смыслы противоположных [вещей] в душе не противоположны. Следовательно, душа неразрушима.

3. Кроме того, небесные тела называются неразрушимыми, поскольку не имеют возникающей и уничтожающейся материи. Но человеческая душа всецело нематериальна; что ясно из того, что она воспринимает виды вещей нематериальным образом. Следовательно, душа неразрушима.

4. Кроме того, Философ говорит³⁷⁹, что интеллект, будучи вечным, отделяется от того, что разруσιμο; интеллект

же есть часть души, как говорит он же. Следовательно, человеческая душа неразрушима.

Отвечаю. Следует сказать: необходимо, чтобы человеческая душа была всецело неразрушимой. Для очевидности этого нужно принять во внимание, что следующее чему-либо сущностным образом (*per se*) не может отделяться от него, как, например, от человека не может отделяться то, что он – живое существо, или от числа то, что оно четное или нечетное. Но ясно, что сущностное бытие следует форме: ведь каждая вещь имеет бытие согласно собственной форме, поэтому бытие никоим образом не может отделяться от формы. Таким образом, составное из материи и формы разрушается из-за того, что отнимается форма, которой следует бытие. Сама же по себе форма не может разрушаться, но разрушается акцидентально, когда разрушается составное, поскольку составному недостает бытия, которое происходит из-за формы (разве что если существует такая форма, которой присуще бытие не иначе, как на основании составного).

Следовательно, если есть некая форма, которая обладает бытием, то необходимо, чтобы эта форма была неразрушима. Ведь не отделяется бытие от того, что обладает бытием, иначе как из-за того, что от него отделяется форма; поэтому если то, что обладает бытием, само есть форма, то невозможно, чтобы от него отделялось бытие. Но ясно, что начало, на основании которого человек познает, есть форма, имеющая бытие в себе, а не только из-за того, что нечто [составное] существует. Познание же, как доказывает Философ в третьей книге «О душе»³⁸⁰, не есть действие, исполняемое телесным органом, – ведь невозможно обнаружить некий телесный орган, который был бы восприимчив ко всем чувственно воспринимаемым природам; прежде всего пото-

му, что воспринимающему надлежит быть лишенным воспринимаемой природы, как, например, зрачок лишен цвета. Всякий же телесный орган обладает некоторой чувственно воспринимаемой природой. Интеллект же, посредством которого мы познаем, постигает все чувственно воспринимаемые природы; поэтому невозможно, чтобы его действие, которое есть познание, исполнялось каким-либо телесным органом. Из этого становится ясным, что интеллект сам по себе обладает действием, в котором тело не принимает участие. Ведь нечто действует согласно тому, что оно есть: то же, что само по себе обладает бытием, и действует само по себе. То же, что не обладает бытием само по себе, не обладает само по себе и действием; ведь не тепло само по себе греет, а теплое. Итак, ясно, что интеллектуальное начало, посредством которого человек познает, обладает бытием, возвышающимся над телом и независимым от тела.

Ведь ясно, что такого рода интеллектуальное начало не есть нечто, составленное из материи и формы, поскольку виды принимаются в него всецело нематериально, что проясняется из того, что интеллект имеет дело с универсалиями, которые рассматриваются отвлеченно от материи и материальных условий. Следовательно, остается заключить, что интеллектуальное начало, посредством которого человек познает, есть форма, обладающая бытием; поэтому, необходимым образом, оно неразруσιμο; и это то, что говорит Философ — что интеллект есть нечто божественное и вечное.

Но в предыдущих вопросах показано, что интеллектуальное начало, посредством которого человек познает, не есть некая отделенная субстанция, а нечто, присущее человеку в качестве формы, которая есть душа или часть души, поэтому остается заключить из сказанного, что душа человека неразрушима.

Все же те, кто полагал, что человеческая душа разрушается, принимали некоторые предпосылки. Некоторые, полагающие, что душа есть тело, считали, что она не есть форма, а нечто составленное из материи и формы. Другие же, полагающие, что интеллект не отличается от чувства, считали, как следствие, что он обладает действием только благодаря телесным органам, и, таким образом, не обладает бытием, возвышающимся над телом; поэтому он не есть форма, обладающая бытием. Иные же полагали, что интеллект, посредством которого человек познает, есть отделенная субстанция. Все это ложно, как показано выше [в других вопросах]. Поэтому остается заключить, что человеческая душа неразрушима.

Знак, указывающий на это, можно найти в двух [свидетельствах]. Во-первых, из части интеллекта: то, что разрушимо само по себе, неразрушимо, когда воспринимается интеллектом. Ведь интеллект схватывает вещи универсально, а согласно этому способу [схватывания] не происходит их разрушения. Во-вторых, из природного желания, которое не может быть тщетным ни в чем. Ведь мы видим, что людям присуще желание быть вечно. И это вполне разумно: поскольку, раз само бытие по себе желаемо, надлежит, чтобы познающему, который схватывает бытие просто, а не здесь и теперь, желалось бытие как таковое и соответствующее всякому времени. Поэтому кажется, что это желание не тщетно, а человек, согласно интеллектуальной душе, неразрушим.

1. Итак, относительно первого следует сказать, что Соломон говорит в книге Премудрости как бы провоцируя³⁸¹, то от лица мудрого, то от лица глупого; указанное же слово говорится от лица глупого. Или же можно сказать, что говорится «одна гибель у людей и скота», относительно разрушения составного, поскольку и то и другое происходит

посредством отделения души от тела; но надлежит, чтобы после отделения сохранялась душа человеческая, а не душа скотов.

2. Относительно второго следует сказать, что если человеческая душа и душа скотов устанавливались бы в роде сущностным образом, то последовало бы, что они были бы в различных родах, согласно природному рассмотрению родов. Ведь в таком случае разрушимому и неразрушимому необходимо различаться по роду, хотя в некотором смысле они могут сходиться в общее, поэтому и могут быть в одном роде, согласно логическому рассмотрению. Но тогда душа находится в роде не как вид, но как часть вида. И то, и другое же составное разруσιμο: как то, частью чего является человеческая душа, так и то, частью чего является душа скотов; и поэтому ничто не запрещает быть им в одном роде.

3. Относительно третьего следует сказать, что истинное бессмертие, как говорит Августин, есть истинная неизменность. Неизменность же, относящуюся к выбору, то есть не могущую измениться из благого ко злему, и душа, и ангелы имеют по благодати.

4. Относительно четвертого следует сказать, что бытие сопоставляется с формой как то, что следует ей сущностным образом, а не как действие со способностью деятеля, например, движение со способностью движущего. Следовательно, если нечто могло бы двигаться в течение бесконечного времени, это показывало бы бесконечность способности движущего; однако то, что нечто могло бы быть бесконечное время, не показывает бесконечность формы, благодаря которой оно существует. Как и то, что двоичность есть всегда, не указывает на ее бесконечность. Скорее же то, что нечто существует в течение бесконечного времени, показывает бесконечную силу того, кто является причиной ее бытия.

5. Относительно пятого следует сказать, что разрушимое и неразрушимое – сущностные предикаты, поскольку они следуют сущности как началу формальному или материальному, а не как действующему началу. Но действующее начало вечности каких-либо вещей – вне их.

6. Из этого ясно решение шестого.

7. Относительно седьмого следует сказать, что душа имеет способность существовать всегда, но она не всегда обладала этой способностью. И поэтому надлежит не то, чтобы она всегда была, а чтобы никогда не прекращалась в будущем.

8. Относительно восьмого следует сказать, что душа называется формой тела, поскольку она есть причина жизни, так как форма есть начало существования: жить же для живущего значит существовать, как говорит Философ во второй книге «О душе»³⁸².

9. Относительно девятого следует сказать, что душа есть такая форма, которая имеет бытие, не зависящее от того, чья она форма – на что указывает ее деятельность, как сказано.

10. Относительно десятого следует сказать, что хотя душа есть форма по своей сущности, однако нечто может и ей соответствовать, насколько она есть такая-то форма, т. е. форма субсистирующая, но не соответствует ей, насколько она есть форма. Так, познание подходит человеку не потому, что он есть живое существо, хотя человек является живым существом согласно его сущности.

11. Относительно одиннадцатого следует сказать, что хотя душа и тело сходятся в одно человеческое бытие, однако это бытие дается телу душой, так что человеческая душа сообщает телу его бытие, в котором оно субсистирует, что показано в предыдущих вопросах; и поэтому если отделить тело, все же останется душа.

12. Относительно двенадцатого следует сказать, что чувственная душа у животных разрушима; но у человека, поскольку она есть в одной той же субстанции с разумной душой, – неразрушима.

13. Относительно тринадцатого следует сказать, что человеческое тело есть материя, пропорциональная человеческой душе в отношении ее действий; но разрушение и другие недостатки привходят от необходимости материи, как указано выше. Или же можно сказать, что разрушение привходит в тело из-за прегрешения, а не от первоначального установления природы.

14. Относительно четырнадцатого следует сказать: то, что Философ говорит – не существует познания без фантасмов – понимается относительно состояния настоящей жизни, в которой человек познает посредством души; способ же познания у отделенной души будет другим.

15. Относительно пятнадцатого следует сказать, что хотя человеческая душа не достигает того способа познания, которым познают высшие субстанции, однако доходит некоторым образом до познания, которого достаточно для показания ее неразрушимости.

16. Относительно шестнадцатого следует сказать, что хотя немногие доходят до совершенства познания, однако к некоторому познанию приходят все. Ведь ясно, что первые основания доказательств суть общие понятия души, которые принимаются интеллектом.

17. Относительно семнадцатого следует сказать, что грех полностью устраняет благодать, но ничего не отнимает от сущности вещи. Однако отнимает нечто от склонности или способности к благодати – в той мере, в какой грех приносит нечто от противоположной расположенности, ведь говорится «отнимать нечто от природного блага», т. е. от

способности к благодати. Однако ничто не уничтожает все природное благо, поскольку всегда остается возможность по отношению к противоположенным расположениям, хотя все более и более отделенная от действительности.

18. Относительно восемнадцатого следует сказать, что душа, даже чувственная, не ослабевает, когда ослабевает тело; что ясно из того, что Философ говорит в первой книге «О душе»³⁸³ – если старик получил бы глаз юноши, и он бы видел так же, как и юноша. Из этого ясно, что слабость действия происходит из-за слабости не души, а органа.

19. Относительно девятнадцатого следует сказать: то, что создано из ничего, может вернуться в ничто, если не сохраняется рукой Управляющего. Но не из-за этого нечто называется разрушимым, а из-за того, что имеет в себе некое начало разрушения. И в этом смысле «разрушимое» и «неразрушимое» – сущностные предикаты.

20. Относительно двадцатого следует сказать, что хотя душа, которая есть причина жизни, неразрушима, однако тело, которое принимает жизнь от души, является субъектом изменений. И поэтому оно отклоняется от расположенности, благодаря которой оно способно к восприятию жизни. И таким образом происходит разрушение человека.

21. Относительно двадцать первого следует сказать, что душа, хотя она может быть сама по себе, однако не имеет сама по себе вида, поскольку есть часть вида.

Примечания

¹ Гайденко В.П., Смирнов Г.А. Западноевропейская наука в средние века. М., 1989. С. 177.

² Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 238.

³ Быховский Б.Э. Сигер Брабантский. М., 1979. С. 147–158.

⁴ Там же. С. 154–155.

⁵ См.: Pace E.A. The Concept of Immortality in St. Thomas. Washington, 1990; Aveling F. The Immortality of the Soul. L., 1905; Ragusa T.J. The Substance Theory of Mind. Washington, 1937; Bertuzzi G. L'immortalita dell'Anima Razionale nella Dottrina di S. Tomasso 1984 Divus Thomas, 1, 1992; Novak J. Aquinas and the Soul // History of Philosophy Quarterly. 1987. N 4; Foster David Ruel. Aquinas on the Immateriality of the Intellect // Thomist. 1991. N 55.

⁶ См.: Pegis A.C. St. Tomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century. Toronto, 1934; Sonnemans H. Seele-Unterblichkeit-Auferstehung. Zur Griechischen und Christlichen Anthropologie und Eschatologie // Freiburger theologische Studien 128. Freiburg i. Br. 1984; Abel Donald C. Intellectual Substance as Form of the Body in Aquinas // American Catholic Philosophical Quarterly, 69, Supplement. 1995; Martin J.T. Aquinas as a Commentator on De Anima 3.5 // Thomist. 1993. N 57.

⁷ См. ст.: *McCabe H.* The Immortality of the Soul // *Aquinas: a Collection of Critical Essays* / Ed. by A. Kenny. N.Y., 1969. Относительно этой статьи следует заметить, что автор узко подходит к концепции Фомы, рассматривая исключительно аргументацию относительно бессмертия души. Естественно, эта аргументация основана на некоторых предпосылках, которые тем не менее Фома обосновывает в других местах. Однако МакКейб не утруждает себя обращением к более широкому контексту томистского учения.

⁸ *Sleva V.E.* The separated Soul in the Philosophy of St. Thomas Aquinas. Washington, 1940.

⁹ Ibid. P. 56–57.

¹⁰ Ibid. P. 58.

¹¹ Ibid. P. 61.

¹² Ibid. P. 62–63.

¹³ *Mundhenk J.* Die Seele im System des Thomas von Aquin. Hamburg, 1980.

¹⁴ 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. благодаря влиянию арабского аристотелизма. Из переводчиков Аристотеля наиболее известным был Вильгельм (из Мёреке: ок. 1215–1286), доминиканец, с 1278 г. – архиепископ Коринфа. В литературе часто можно встретить указание на тесное сотрудничество Вильгельма с Фомой, однако эти сведения не подтверждаются документально, хотя Фома широко использовал 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.

¹⁵ Немногие диалоги Платона были доступны на латыни средневековому читателю: «Парменид» и весьма популярный «Тимей» переведены Халкидием еще в IV в. «Менон» был переведен в середине XII в. Генри Аристиппом, хотя большой известности этот перевод не получил (сохранилось всего пять манускриптов).

¹⁶ Разумеется, вышесказанное отражает некий мифологический и метафорический слой платоновского учения о душе. Однако именно мифологемы и метафоры («Философствовать – значит учиться умирать») наиболее интенсивно проникают в культурное сознание.

¹⁷ 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» Миня: PG 40, col. 593B, 505A.)

¹⁸ De Unit. III, 74.

¹⁹ Гносеология Платона подвергается обширной критике в вопросах 84–85 части I «Суммы теологии» – анализ томистской критики будет осуществлен далее, в главе 2. Также будут рассмотрены томистские аргументы в пользу сущностного единства человека и против предсуществования души и метемпсихоза.

²⁰ *Платон. Тимей*. 69 c–d // Платон. Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 3.

²¹ *Платон. Государство. 580d–581a* // Там же.

²² Там же. 588b–589b.

²³ Фома перенимает эту концепцию у Аристотеля (О душе. 404b 17), однако он отмечает наличие сходной концепции у Платона.

²⁴ *Платон. Тезтет. 184d–186c* // Платон. Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 2.

²⁵ Там же. С. 244.

²⁶ «Федон» был неизвестен мыслителям латинского Средневековья; первый перевод на латинский язык был осуществлен только в 1405 г. Леонардо Бруни.

²⁷ *Платон. Федон* // Платон. Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 2.

²⁸ *Платон. Менон* // Платон. Собр. соч.: В 4 т. М., 1990. Т. 1.

²⁹ *Платон. Федр* // Платон. Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 2. С. 156–158.

³⁰ *Платон. Государство* // Платон. Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 3.

³¹ В томистской антропологии специфика человека также выводится из требования полноты космоса – в этом аспекте томизм сближается с платонизмом.

³² Подробный критический разбор части аргументов произвел А.Ф. Лосев в комментарии к «Федону» (*Платон. Собр. соч.: В 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 416–428*).

³³ *Peters J.E. Greek philosophical Terms. N.Y.; L., 1967. P. 173.*

³⁴ *Платон. Федон* // Платон. Собр. соч.: В 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 7–8.

³⁵ Федон: «Я был свидетелем кончины близкого друга, а между тем жалости не ощущал – он казался мне счастливым...» (Там же. С. 8).

³⁶ 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*. Указ. соч. С. 67).

³⁷ *Макробий*. Комментарий на «Сон Сципиона» Цицерона (*Macrobius*. In *Somnium Scipionis* II, 12. (Leipzig, 1893)). Комментарий Феодосия Макробия (кон. IV – нач. V в.) был одним из основных источников платонических и неоплатонических идей в средневековой литературе. Бессмертие души – одна из основных тем «Комментария».

³⁸ 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...»

³⁹ *De Unit.* III, 74.

⁴⁰ *Аристотель*. Никомахова этика. 1166а 15–17: «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 [самость] каждого» (С. 250). Ссылки на русский перевод по изданию: *Аристотель*. Собр. соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 4. (Пер. Н.В. Брагинской.)

⁴¹ *Плотин*. О бессмертии души // Вопросы философии. № 3. М., 1994. С. 157–172. (Пер. М.А. Солоповой.)

⁴² Ср. у Фомы: «моя душа не есть я» (Коммент. к 1 Кор.).

⁴³ «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*).

⁴⁴ Непосредственно в текстах Платона можно найти прямые утверждения о существовании «смертного вида души» (*Тимей 69, с. 7–8*) – неразумной (это мнение разделяют и многие платоники – Алкиной, Аттик, Альбин, Филон Александрийский), хотя логически вывод о необходимости признать все души бессмертными может быть сделан из этого платоновского доказательства, – что и совершил Плотин. 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)*).

⁴⁵ *Плотин. О бессмертии души. С. 166.*

⁴⁶ *Плотин. О нисхождении души в тела // Историко-философский ежегодник-95. М., 1996. (Пер. М.А. Солоповой.) С. 209.*

⁴⁷ *Плотин. О бессмертии души. С. 161–162.*

⁴⁸ 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 спо-

собны перекрыть разрыв между нашим и высшим мирами. Здесь мы имеем дело с другим слоем платиновского текста – феноменологическим описанием положения дел.

⁴⁹ *Плотин*. О нисхождении души в тела. С. 211.

⁵⁰ «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 ССХІ 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, каким-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 разработанно имеется в той (*Elementatio theologica*)». Комментарий к «Книге о причинах», введение. См.: *Фома Аквинский*. Комментарий на «Книгу о причинах». Введение, лекции 1 и 2 // *Z (Философско-культурологический журнал)*. № 3. М., 2000. (Пер. М.М. Гейде.) С. 31.

⁵¹ Об этом см.: *Гейде М., Бандуровский К.* Рецепция «Книги о причинах» у св. Фомы Аквинского // Там же.

⁵² 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). Подробнее о влиянии идей «Книги о причинах» в параграфе, посвященном комментарию Фомы (Гл. II, 1.1.5).

⁵³ Этот аргумент обсуждается и в анонимном трактате «О бессмертии души», ad 18.

⁵⁴ *Прокл*. Первоосновы теологии // *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. § 184–185. С. 526.

⁵⁵ Там же. § 187. С. 526.

⁵⁶ Там же. § 186.

⁵⁷ Там же. § 85.

⁵⁸ Там же. § 15, 16.

⁵⁹ Там же. С. 465.

⁶⁰ Там же. § 94. С. 493.

⁶¹ Там же. § 105. С. 497.

⁶² См.: *Фома Аквинский*. Комментарий на «Книгу о причинах». Введение, лекции 1 и 2 // Z (Философско-культурологический журнал). № 3. М., 2000. (Пер. М.М. Гейде под ред. К. Бандуровского.) С. 34–37.

⁶³ *Прокл*. Первоосновы теологии. § 188. С. 527.

⁶⁴ Там же. § 189. С. 527.

⁶⁵ Там же. § 196. С. 529.

⁶⁶ 'Αναξαγόρας; ок. 500–428 до н. э., уроженец города Клазомены в Лидии (Малая Азия).

⁶⁷ См.: *Аристотель*. О душе. 405a 13.

⁶⁸ Там же. 405b 19.

⁶⁹ См.: *Аристотель*. Физика. 256b 24, Метафизика. 989a 30, О душе. 405a 13, 405b 19.

⁷⁰ *Аристотель*. О душе. 424a 1–10.

⁷¹ Там же. 429 b.

⁷² Там же. 429b 5.

⁷³ Там же. 415a 7. С. 396.

⁷⁴ Там же. 411b 17.

⁷⁵ Там же. 408b19–30.

⁷⁶ Там же. 432a 3–10. С. 440.

⁷⁷ Там же. 403a 8–11. С. 373.

⁷⁸ Там же. 430a 5.

⁷⁹ *Аристотель*. Метафизика. 1074 b29. С. 315.

⁸⁰ *Аристотель*. О душе. 429b 22–25.

⁸¹ См., напр.: 414a 20.

- ⁸² *Borsche T.* Leib-Seele-Verhältnis. S. 187.
- ⁸³ *Аристотель.* О душе. 415b 402. С. 402.
- ⁸⁴ *Аристотель.* О возникновении животных. 736b.
- ⁸⁵ *Зубов В.П.* Аристотель. М., 1963. С. 190.
- ⁸⁶ *Аристотель.* О душе. 411b 5–14.
- ⁸⁷ Там же. 414b 30.
- ⁸⁸ *Аристотель.* О небе. 271a 33.
- ⁸⁹ 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.
- ⁹⁰ *Аристотель.* Метафизика. 1070a 20–25. С. 303.
- ⁹¹ См. «Сумму теологии», часть I вопроса 79, ст. 13.
- ⁹² *Аристотель.* Никомахова этика. 1115a 26.
- ⁹³ Там же. 1177a 12–17 С. 281. Хотя далее он пишет, что блаженство от созерцания охватывает «полную продолжительность жизни» и что ум божественен сравнительно – по сравнению с человеком, от которого эта часть отличается. С. 283.
- ⁹⁴ Там же. 1177b 32–1178a 4. С. 283.
- ⁹⁵ *Брагинская Н.В.* Комментарии в 4 т. Собр. соч. Аристотеля. М., 1984. С. 750.
- ⁹⁶ *Зубов В.П.* Указ. соч. С. 35.
- ⁹⁷ *Аристотель.* Никомахова этика. 1168a 28.
- ⁹⁸ *Зубов В.П.* Указ. соч. С. 36.
- ⁹⁹ *Alexander Aphrodisiensis.* De anima libri mantissa // Suppl. Arist. II. 1. P. 17; *Grabmann M.* Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom NOYS HIOHTIKO 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.

¹⁰⁰ О комментарии Симпликия и его рецепции в философии Возрождения см.: *Nardi B. Saggi sull'aristotelismo padovano del secolo XIV al XVI*. Firenze, 1958. P. 365–442.

¹⁰¹ *Petrus Pomponatius. De immortalitate animae*. Tübingen, 1791.

¹⁰² *Помпонации П.* Тракта́т о бессмертии души // Чаша Гермеса. Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция / Сост. О.Ф. Кудрявцев. М., 1996. С. 276. (Пер. А.Х. Горфункель.)

¹⁰³ *Peters J.E. Greek philosophical Terms*. N.Y.; L., 1967. P. 173.

¹⁰⁴ *Гостев А.В.* Проблема человеческого мышления в трактате Аристотеля «О душе» // Вопросы философии. № 12. М., 1998. С. 91.

¹⁰⁵ *Ellul J. La subversion du christianisme*. P., 1984.

¹⁰⁶ *Бибихин В.В.* Новый Ренессанс. М., 1998. С. 224.

¹⁰⁷ Учение двенадцати апостолов // Ранние Отцы церкви. Брюссель, 1988. Гл. X, 2; IV, 8.

¹⁰⁸ Святого Климента Римского Первое Послание к Коринфянам // Там же. С. 58–59. Гл. XXIV–XXV.

¹⁰⁹ *Неретина С.С.* Верующий разум. Архангельск, 1995. С. 29.

¹¹⁰ Там же. С. 30

¹¹¹ *Иустин.* Диалог с Трифоном Иудеем // Ранние Отцы церкви. (Dialogus cum Tryphone. cap. 5–6.)

¹¹² *Иустин.* Апология I // Там же. (Apologia I. cap. 10 et 17.)

¹¹³ *Иустин.* О воскрешении. (De resurrectione, cap. 8. MPG t. 6, col. 1585.)

¹¹⁴ Dialogus cum Tryphone. cap. 4. MPG t. 6, col. 484B.

¹¹⁵ Dialogus cum Tryphone. cap. 6. col. MPG t. 6, 490B–492A.

¹¹⁶ *Иустин. Апология I // Ранние Отцы церкви. С. 260–261.*

¹¹⁷ *Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 74. Г.Г. Майоров ссылается на трактат «Против ересей», II, 19.*

¹¹⁸ *Иустин. Апология I // Ранние Отцы церкви. (Apolo-gia. I. cap. 18. MPG t. 6, col. 356A.)*

¹¹⁹ Там же. С. 290 (col. 356AB).

¹²⁰ *Татиан. Речи против эллинов // Ранние Отцы церкви. (Oratio contra Graecos. cap. 13, MPG t. 6, col. 833–836).*

¹²¹ Там же. С. 374–375.

¹²² *Ad Autolicum. lib. II, cap. 27, MPG t. 6, col. 1093B–1096A.*

¹²³ *Афиногор. О воскрешении мертвых. Гл. 12, 13, 16 MPG t. 6 col. 977B–1008.*

¹²⁴ *Тертуллиан К.С.Ф. О свидетельстве души // Тертуллиан К.С.Ф. Избранные сочинения. М., 1994. С. 83.*

¹²⁵ *Тертуллиан К.С.Ф. Опрескрипции [против] еретиков // Там же. С. 109. (De praescriptione haereticorum.)*

¹²⁶ Там же. С. 192–193.

¹²⁷ Там же. С. 197.

¹²⁸ Там же. С. 225–226.

¹²⁹ Там же. С. 191.

¹³⁰ Там же. С. 197–199.

¹³¹ Там же. С. 199.

¹³² Там же. С. 189.

¹³³ *Тертуллиан К.С.Ф. О воскресении плоти. С. 188.*

¹³⁴ *Тертуллиан К.С.Ф. О свидетельстве души. С. 86.*

¹³⁵ См.: *De anima, cap. 7. MPL t. 2. 656B–657B*

¹³⁶ *De anima, cap. 6. MPL t. 2. 654A–656B.*

¹³⁷ *Еп. Сильвестр. Опыт православного догматического богословия. Киев, 1885. Т. III. С. 222.*

¹³⁸ *Арнобий*. Семь книг «Против язычников». Киев, 1917.
(MPL t. 5.)

¹³⁹ Там же. С. 73.

¹⁴⁰ Там же. 78–79.

¹⁴¹ Там же. С. 80–84

¹⁴² Там же. С. 86–87.

¹⁴³ Там же. С. 88–91.

¹⁴⁴ Там же. С. 76.

¹⁴⁵ Там же. С. 104–105, 109.

¹⁴⁶ Там же. С. 96–101.

¹⁴⁷ Там же. С. 102–103.

¹⁴⁸ Там же. С. 73.

¹⁴⁹ Там же. С. 76.

¹⁵⁰ Там же. С. 77.

¹⁵¹ Там же. С. 93.

¹⁵² Там же. С. 94.

¹⁵³ Изложение Лактанция по: *Садов А.И.* Древнехристианский писатель Лактанций. СПб., 1895. С. 139–140.

¹⁵⁴ См.: *Садов А.И.* Указ. соч. С. 164.

¹⁵⁵ *Антоний Великий*. Наставления о жизни во Христе // *Добротолюбие*. Т. 1. С. 30.

¹⁵⁶ Там же. С. 22.

¹⁵⁷ Quid sit «Ad imaginem Dei». MPG t. 44 1332B–1333C.

¹⁵⁸ De opifico hominis. MPG t. 44, cap. 27 col. 225BC; 225D–229C.

¹⁵⁹ В христианской литературе наряду с темой презрения к плоти существует и тема почитания плоти. О почитании плоти у Паламы и других восточных учителей см. Керна, с. 364–367.

¹⁶⁰ Contra Nestor et Eutych. MPG t. 86, col. 1281B.

¹⁶¹ Advers. Nestor. I, 7, MPG t. 86, col. 1428AB.

¹⁶² *Максим Исповедник*. Трудные места // Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения. М., 1991. С. 145–147.

¹⁶³ *Максим Исповедник*. Мистагогия // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1: Богословские и аскетические трактаты. М., 1993. С. 167–168 (MPG, t. 91, col. 684D–685C).

¹⁶⁴ *Иоанн Дамаскин*. Источник знания // Полное собрание творений Св. Иоанна Дамаскина. Т. 1. СПб., 1913. С. 117.

¹⁶⁵ *Григорий Палама*. К Ксении, о добродетелях и страстях (Ad Xeniam MPG t. 150 col. 1048C).

¹⁶⁶ *Григорий Палама*. Главы физические, богословские, этические и практические // Человек. Мыслители прошлого и настоящего... С. 154 (MPG t. 150 1148C.).

¹⁶⁷ Там же. 1141B.

¹⁶⁸ Там же. 1141A.

¹⁶⁹ S. c. G. III, 47, 6: veritatem quidem in anima esse, ipse Augustinus in libro soliloquiorum confitetur: unde ex aeternitate veritatis immortalitatem animae probat.

¹⁷⁰ S. c. G. II, 4, 4.

¹⁷¹ Именно этой задаче служит форма «солилоквиума» – само это слово введено Августином; он «патентует» метод «одинокой беседы души с собой» (т. е. внутреннего диалога), которая в отличие от обычного философского диалога позволяет избегать паралогизмов, эристических уловок и влияния на ход размышления тщеславия, желания опровергнуть собеседника во что бы то ни стало – см.: *Августин*. Монологи // Августин. Энхиридион, или О вере, надежде, любви. Киев, 1996. С. 189–190.

¹⁷² *Августин*. Монологи // Там же. С. 205.

¹⁷³ Там же. С. 180.

¹⁷⁴ Там же. С. 181.

¹⁷⁵ Там же. С. 183. Широко известна августиновская максима, предвосхищающая картезианскую – «я обманываюсь, следовательно, я существую». Однако исходя из приведенного аргумента ее можно переформулировать – «я обманываюсь, следовательно, я существую вечно».

¹⁷⁶ Там же. С. 184.

¹⁷⁷ Там же. С. 193.

¹⁷⁸ Там же. С. 196.

¹⁷⁹ Там же. С. 197–198.

¹⁸⁰ Там же. С. 198.

¹⁸¹ Там же. С. 207.

¹⁸² *Августин. О бессмертии души // Августин. Энхиридion, или О вере, надежде, любви. С. 211.*

¹⁸³ См.: *Августин. Монологи: «Р... ответь мне, достаточно ли для тебя знать Бога [= знать душу, так как для Августина это взаимосвязанные вещи («А. Я желаю знать Бога и душу. – Р. И ничего более? – А. Решительно ничего». С. 161.)] так, как знаешь ты этот геометрический шар, т. е. чтобы не сомневаться относительно Бога, как не сомневаешься относительно этой геометрической фигуры? – А. ...я не решаюсь сказать, что желаю знать Бога так, как знаю это» (С. 165).*

¹⁸⁴ Там же. С. 205.

¹⁸⁵ Там же. С. 209–210.

¹⁸⁶ Там же. С. 213.

¹⁸⁷ Там же. С. 208.

¹⁸⁸ Там же. С. 216.

¹⁸⁹ *Августин. О Троице, 13, 9 (MPL. t. 42, col. 1023).*

¹⁹⁰ «Здоровые глаза души – это ум, чистый от всякой телесной скверны» (*Августин. Монологи. С. 166).*

¹⁹¹ Там же. С. 208.

¹⁹² Там же. С. 170.

¹⁹³ Там же. С. 171.

¹⁹⁴ *Августин*. О количестве души // Творения Бл. Августина, епископа Иппонийского. Ч. 2. (Библиотека творений св. отцов и учителей Церкви западных. Кн. 9.) Киев, 1879.

¹⁹⁵ Там же. С. 328–329.

¹⁹⁶ Там же. С. 351.

¹⁹⁷ *Incorruptibilitas animae* – Фома предпочитает именно такое выражение, хотя употребляет и словосочетание «бессмертие души» (*immortalitas animae*) в соответствующем контексте: «Следовательно, быть без тела противоречит природе души. Но то, что противоречит природе, не может быть вечным. Поэтому, коль скоро душа сохраняется всегда, она должна вновь соединиться с телом. ...Таким образом, кажется, что бессмертие души нуждается в будущем воскрешении тела» (S. c. G. IV, 79). Бессмертие души является понятием с большим объемом, чем неразрушимость; неразрушимость души является условием ее бессмертия, отвержение неразрушимости означает отвержение и бессмертия.

¹⁹⁸ Издан L.A. Kennedy: A New Disputed Question of St. Thomas Aquinas on the Immortality of the Soul // *AHDLM* 45, 1978. P. 205–223.

¹⁹⁹ *Magistri Petri Lombardi Sententiae in IV Libris Distinctae*. Grottaferrata, 1971.

²⁰⁰ Говоря об «оппонентах», мы имеем в виду чаще не реальных философов, придерживающихся определенной точки зрения (хотя иногда приводятся авторские рассуждения), а некоторых внутренних персонажей текста Фомы, представляющих возможные ходы аргументации.

²⁰¹ Подробно доводы в пользу разрушимости души, приводимые в различных сочинениях Фомы, рассматриваются в следующем параграфе (1.2).

²⁰² Словом «расположенность» мы переводим часто используемое Фомой понятие *dispositio* (греч. – διάθεσις) – по классическому определению Аристотеля, воспроизводимого Фомой, «порядок того, что имеет части».

²⁰³ 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).

²⁰⁴ «Сумма католической веры против язычников» (*Liber de veritate Catolicae fidei contra errores infidelium, seu Summa contra gentiles*), именуемая также «Суммой философии» (*Summa Philosophiae*), – один из основных трудов Фомы Аквинского, вызванный к жизни происходящим активным интеллектуальным обменом между христианами, мусульманами и иудейскими мыслителями. В «Сумме против язычников» Фома стремился, исходя из философской, надконфессиональной позиции, защитить основоположения христианской веры. Этот обширный труд разделен на четыре книги: I. «О Боге, как таковом»; II. «О сотворении Богом различных регионов сущего»; III. «О Боге как о цели всех творений»; IV. «О Боге, как Он дан в Его Откровении». Фома, следуя Аристотелю, полагает, что изучать сущее (которое составляет главный предмет метафизики) невозможно без изучения первопричины сущего, которой и является Бог. Фома начинает свой труд (гл. 1–9) с обоснования возможности исследования теологических вопросов при помощи разума и утверждает единство веры и разума. Полемизируя с онтологическим доказательством существования Бога (Ансельм Кентерберийский), Фома излагает знаменитые пять путей-доказательств существования Бога «от следствия», т. е. от особенностей эмпирически познаваемого мироустройства (10–13). Далее иссле-

дуются свойства, присущие Богу, – вечность, актуальность, простота, бестелесность, совпадение сущности и существования и пр.; Бог, как наивысшая истина, познает все, в том числе индивидуальные и случайные события (44–71), и, в соответствии со Своей благой и свободной волей, желает сотворения мира (72–88). Книга II посвящена одному из центральных постулатов христианской веры – свободно-му сотворению мира из ничего и исследует всемогущество и креативность Бога (6–29). Важными темами этой части являются также опровержение постулата о вечности мира и утверждение необходимости его начала (31–38), необходимость многообразия мира для его совершенства и особенно необходимость наличия интеллектуальных субстанций, наделенных свободной волей (41–55). Среди интеллектуальных субстанций особое внимание уделяется человеческой душе, которая понимается как форма тела, а не как отдельная сущность, пользующаяся телом, как то полагали платоники (56–89). Завершается книга II учением об интеллигенциях, не связанных с телом (91–101). Книга III, посвященная этической проблематике, начинается с обоснования того, что каждый деятель стремится к цели, причем благой (2–3), поскольку зло есть не нечто самостоятельно сущее, а лишенность блага (4–15). Но наивысшим благом является Бог, и никакие цели в земной жизни (богатство, слава) не могут дать совершенного счастья, которым является созерцание Бога (16–63). Далее Фома обращается к земной жизни, управляемой божественным провидением, которое не исключает возможность существования вторичных причин, действующих по своей воле, в соответствии со свободным выбором (64–93), что приводит к свершению ими благих и злых деяний. Это создает необходимость в божественном законе (114–118), который направляет человека не только к

праведной духовной жизни, но и к правильному использованию телесных вещей (121). Завершается книга учениями о различных видах благих и злых деяний и, соответственно, о различии воздаяния от Бога (140–147), о необходимости божественной благодати для оказания помощи человеку на пути к благу (148–161) и о божественном предопределении (162–164). Книга IV посвящена «истинам откровения», которые не могут быть выработаны в рамках естественной теологии, однако Фома считает возможным обсуждать с позиций разума и их. Таковы истины о единстве трех Персон – Отца, Сына и Св. Духа при сохранении их различий (Фома полемизирует с еретическими взглядами ариан, манихеев и др.) (2–38), о воплощении Сына (39–55), о первородном грехе, о необходимости таинств (таких, как крещение, причастие и др.) и порядке их отправления (56–78), о воскрешении человека во плоти (79–89) и о Страшном Суде (96–97).

²⁰⁵ *Desiderium naturae non potest esse inane.* Этот аргумент восходит к тезису Аристотеля из «О небе» (271a 33) – «природа никогда не действует понапрасну». Сертийянж дает такую интерпретацию этого аргумента: «...положение “сущее, которое обладает таким желанием, погибнет” по меньшей мере самопротиворечиво; ведь оно утверждает, с одной стороны, что это сущее принадлежит некоему миру, в котором смерть не имеет никакого смысла, но, с другой стороны, прибавляется: тем не менее оно подлежит закону другого мира, а именно мира временного становления. Таким образом, этот мир имеет это сущее в своей власти, и оно не есть сущее, обладающее чистым познанием и вневременным желанием, что мы утверждали ранее» (*Sertillanges A.D. Der Heilige Thomas von Aquin. Köln; Olsten, 1954. S. 474*).

²⁰⁶ *Аристотель*. О душе. 408b 17–18.

²⁰⁷ *Аристотель*. Метафизика. 1070a 20–25. С. 303: «...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 осталась – это, пожалуй, невозможно)».

²⁰⁸ Имеется в виду Аверроэс.

²⁰⁹ «Сумма теологии» (1266–1273, сокращенно S. th.), центральное произведение Фомы Аквинского и одно из самых знаменитых произведений в истории философии, охватывает практически все темы, над которыми он работал в течение своей жизни. «Сумма теологии» состоит из трех частей (причем вторая разделяется на две): *pars prima*, *pars prima secundae*, *pars secunda secundae* и *pars tertia*, каждая часть разделена на вопросы, в свою очередь, подразделяющиеся на главы – артикулы (согласно наиболее распространенной традиции цитирования, в нашей работе части обозначаются римскими цифрами – I, I–II, II–II, III, арабскими – вопрос (q.) и статья (a.), «ad» – контраргументы).

²¹⁰ А. 1: «Является ли душа телом».

²¹¹ *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах. IV. 2; PG 3, 696. Русский перевод см. в: *Дионисий Ареопагит*. Мистическое богословие. М., 1993. С. 33: «...они [души] обладают разумом, по сути бытия своего неуничтожимы» (пер. О.Л. Лутковского).

²¹² Согласно Аристотелю, единственный вид изменений, присущий небесным телам, – локальное движение.

²¹³ Концепция «Книги о причинах» несколько отличается от своего первоисточника, что неоднократно отмечает Фома Аквинский. По мнению современного исследова-

дователя Й. Коха (*Koch J. Augustinischer und Dionisischer Neuplatonismus und das Mittelalter // Kleine Schriften. I. Rome, 1973. P. 17*), это произведение существенно отличается от «Первооснов» тем, что в нем опущена генология Прокла – корпус положений, посвященных наивысшей ипостаси неоплатоников – Единому, в то время как в центре внимания находится другая трансценденталия – Благо (поэтому эта книга называется иначе «Книга о чистом благе»). Причину этого Кох видит в том, что безличное Единое не согласовывалось с мусульманскими представлениями о личностном Боге (из этого Кох делает вывод о том, что неоплатонизм Средних веков был «усеченным», без главной ипостаси). А. де Либера (*Libera de A. Introduction la Mistique Rhénane. P., 1984. P. 26–28*), полемизируя с Кохом, указывает как на то, что учение о Едином было отчасти известно из других источников (Asclepios Псевдо-Апулея, герметический корпус), так и на то, что оно сохранилось и в тексте «Книги».

²¹⁴ Арабский текст и средневековый латинский перевод см.: *Berdenhewer O. Die pseudo-aristotelische Schrift «Über das reine Gute», bekannt unter den Namen «Liber de Causis». Freiburg (Switz), 1882. (Переиздан в Frankfurt-am-Mein, 1957.)* Русский перевод опубликован в: *Историко-философский ежегодник'90. М., 1991. С. 189–209.*

²¹⁵ О популярности «Книги причин» свидетельствует, к примеру, рукопись XIII в., находящаяся в архиве Арагонской короны (в Барселоне), содержащая путеводитель для студентов факультета искусств парижского университета. Этот текст, отражающий учебную практику нач. XIII в., был составлен неизвестным магистром факультета для подготовки студентов к экзаменам (приблизительно в 1230–1240 гг.). В нем естественная философия делится на мета-

физику, математику и физику, а в качестве основных текстов для изучения метафизики, наряду с аристотелевской «Метафизикой», называется и «Книга о причинах» (см.: *Lohr C.H. The Medieval Interpretation of Aristotle // The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. Cambridge, 1982. P. 84–85*). Отчасти такая популярность объясняется атрибутированием этой книги Аристотелю, но также и несомненными достоинствами самого текста. Сомнения в принадлежности ее Аристотелю выказал уже Альберт Великий (также написавший к ней комментарий: *Albertus Magnus. De causis et pricessu universitatis // Opera omnia (ed. A. Borgnet). T. 10. P., 1891. P. 361–619*).

²¹⁶ Ср. положение 88 из «Первооснов теологии» Прокла: «Все истинно сущее существует или до вечности, или в вечности, или причастно времени». С. 69.

²¹⁷ *Аристотель. Физика, VIII, 1 (250b 16). Т. 3. С. 221.*

²¹⁸ Там же. IV, 11 (218b 20). С. 147.

²¹⁹ Ср. положение 169 Прокла: «Всякий ум имеет в вечности и сущность, и потенцию, и энергию» // Прокл. Первоосновы теологии. С. 120.

²²⁰ Ср. положение 191: «Всякая душа, допускающая причастность себе, имеет, с одной стороны, вечную сущность, а с другой, временную энергию». С. 135.

²²¹ *Дионисий Ареопагит. Божественные имена // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 84.*

²²² *Рассел Б. История философии. М., 1993. Т. 1. С. 481.*

²²³ Приводится буквальный перевод из Фомы Аквинского; в син. пер.: «...участь сынов человеческих и участь животных – участь одна; как те умирают – так умирают и эти и одно дыхание у всех».

²²⁴ См.: *Аристотель. Метафизика. С. 271.*

²²⁵ Там же.

²²⁶ См.: *Аристотель*. Физика. Т. 3. С. 258–259.

²²⁷ См. рус. пер. М.А. Гарнцева в: *Логос*. № 2. М., 1991. С. 136–138.

²²⁸ *Аристотель*. Физика. 187b 26. С. 69.

²²⁹ Напомним, что это ответ анонимного автора «О бессмертии души».

²³⁰ См.: *De Ver.* q. 25, a 7.

²³¹ *Verbeke G.* Man as a «Frontiner» // *Aquinas and problems of his time*. Leuven, 1976. P. 196.

²³² *S. th.* I q. 75, a. 2, ad 2.

²³³ *Дионисий Ареопагит*. О небесной иерархии. СПб., 1997. С. 107; схолия, приписываемая Максиму Исповеднику, поясняет это примером: сущность – природа огня, сила – его светоносность, а действие – результат силы, способность светить и жечь (там же).

²³⁴ Также в главе 56, 1–7 «Суммы против язычников» II Фома подробно разбирает, в каком смысле и каким образом соприкасаются тело и душа.

²³⁵ *Августин*. О граде Божием. XIX, 3. Минск; М., 2000. С. 1003.

²³⁶ О концепции универсального гилеморфизма и ее томистской критике см.: *Kleineidam E.* Das Problem der hylemorphen Zusammensetzung der Geistigen Substanzen im 13 Jh., behandelt bis Thomas von Aquin. Breslau, 1930; *Brunner F.* Platonisme et aristot lisme, la critique d'Ibn Gabirol par Saint Thomas d'Aquin. Louvan; P., 1965; *H dl L.* Anima forma corporis. Philos.-theol. Erhebung zur Grundformel der scholastischen Antropologie in Korrektorienstreit (1277–1287) // *Theologie und Philosophie*. 41, 1966.

²³⁷ *Августин*. О книге Бытия. 5, 5 // *Августин*. Об истинной религии. Теологические трактаты. Минск, 1999. С. 1252.

²³⁸ Ибн Гебируль (в латинской транскрипции – Авицеброн; 1021–1050/70) – еврейский мыслитель и поэт, живший в Испании, автор широко известной книги *Fons vitae* («Источник жизни»), написанной по-арабски и переведенной на латинский (переводчики Ибн Дахут и Доминик Гундисальви). В этой книге выдвинута концепция «универсального гилеморфизма», согласно которой субстанцию вообще образуют универсальная форма и универсальная материя (*Fons vitae* 1, 5). Поскольку форма ограничивает определенную субстанцию и отлична от субстрата – материи, материя является в большей степени субстанцией и обладает большим достоинством, чем форма (*Fons vitae* 5, 25). Все вещи составляют «общую субстанцию» (*Fons vitae* 1, 67). Но отдельные субстанции – не модусы «общей», а располагаются в иерархическом порядке: особая природная материя субсистирует в общей природной, та в общей небесной, та в общей телесной и то же можно сказать о формах (*Fons vitae* 2, 2). Общая субстанция сотворена Богом, Который Сам превосходит субстанцию (*Fons vitae* 3, 11). Рус. пер. сокращенного изложения, выполненного в XIII в. Ибн Фалакерой, см. в: Знание за пределами науки. Мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллектуальных традициях I–XIV веков. М., 1996.

²³⁹ *De ens*, 3.

²⁴⁰ См. публикацию на русском языке: Логос. № 2. 1991. С. 136–137. (Пер. М.А. Гарнцева.)

²⁴¹ *S. c. G.* II 57.

²⁴² Концепция Платона обсуждается в главах 57–58.

²⁴³ Концепция Аверроэса обсуждается в главах 59–61.

²⁴⁴ См. гл. 62.

²⁴⁵ См. гл. 63. Гален (ок. 130–200), известный врач из Пергама; в основе его антропологии лежало учение о четы-

рых элементах, определенная пропорция которых (красис) определяет склад души человека. Гален в «Книге о том, что нравы души следуют за красисами тел» полемизировал с Платоном, отрицая бессмертие и бестелесность души.

²⁴⁶ См. гл. 64.

²⁴⁷ См. гл. 65.

²⁴⁸ См. гл. 66.

²⁴⁹ См. гл. 67.

²⁵⁰ В том, что Фома называет «этого конкретного человека» «Сократом или Платоном», как представляется, содержится иронический выпад против платонического спиритуализма и, возможно, указание на то противоречие в платоническом учении о душе, которое мы подчеркивали в параграфе о Платоне – между безличностной аргументацией и ярким образом Сократа как личности.

²⁵¹ *Аристотель*. Физика. 224a 31. С. 160.

²⁵² *Аверроэс*. Комментарии на третью книгу «О душе». (*Averroes*. In III De an. com. 5. «Большой комментарий» Аверроэса издан в: *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros* / Ed. by F. Stuart Crawford // *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*. V. VI. Cambridge (Mass.), 1953.)

²⁵³ *Аристотель*. О душе. 431a 14. С. 438.

²⁵⁴ Более подробно томистская гносеология будет рассмотрена ниже.

²⁵⁵ Стоит заметить, в пользу томистской концепции осязания, что кожа человека представляет собой чувственный орган площадью ок. 2 кв. м, причем аффицирование этого органа происходит непрерывно.

²⁵⁶ *Zavalloni R.* Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes. Louvain, 1951. P. 470.

²⁵⁷ Опубликовано в: *Wulf M. De Le traité «De unitate formae» de Giles de Lessines. Louvain, 1901.*

²⁵⁸ Как и у Аристотеля, у Фомы количество частей души варьируется в зависимости от основания деления.

²⁵⁹ Сам Фома называет и их «способностями» в широком смысле, но они не являются особыми потенциями, сущностно структурирующими душу.

²⁶⁰ Следует отметить, что слово «интеллект», помимо обозначения интеллектуальной способности, имеет у Фомы и другие значения. Сам Фома пишет, что это слово имеет четыре значения – «имя интеллект порой обозначает вещь познанную (*rem intellectam*), когда говорится, что имена обозначают “интеллекты”, иногда – саму интеллектуальную потенцию, иногда – некий навык, иногда же – акт» (*De Ver.*, q. 17, a. 1). Этимологически Фома возводит интеллект к *intus legere* – читать внутреннюю сущность вещи (*S. th.* II–II, q. 8, a. 11; *De Ver.*, q. 15, a. 1).

²⁶¹ Конечно, важно было бы проследить, какими латинскими словами переводится греческое *νοῦς*. Так, Эриугена переводит его словами *animus* и *intellectus*. В XIII в. установилась традиция переводить это слово как *mens*, хотя этим словом часто переводилась и *διάνοια* (т. е. дискурсивное рассуждение).

²⁶² *Абеляр. Христианская теология. I. 94.*

²⁶³ *Псевдо-Августин. О духе и душе (Ps.-Augustinus. De spiritu et anima. PL vol. 40, col. 10).*

²⁶⁴ *Альберт Великий. О единстве интеллекта (De Unit. intel. 7).*

²⁶⁵ *Альберт Великий. О божественных именах (De. div. nom. 2. 30).*

²⁶⁶ *Александр из Гэльса. Дискуссионные вопросы (Alexander Halensis. Quaest. disp. 18. 1, 9).*

²⁶⁷ *Бонавентура*. Комментарий на «Сентенции» Петра Ломбардского (Sent I, 3, 1, 3).

²⁶⁸ *Бонавентура*. Путеводитель души к Богу. М., 1992. С. 53.

²⁶⁹ *Августин*. О Троице (De Trin. XI, 3, 6).

²⁷⁰ Там же. XV, 16, 26.

²⁷¹ *Ричард Сен-Викторский*. О даре созерцания (De Grat. Contempl. I, 3, 4).

²⁷² *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение веры православной. М., 1992. С. 168 (De Fide Orth. II. PL t. 94, col. 941).

²⁷³ Понятие активного и потенциального интеллектов ввел в христианскую традицию Доменик Гундисальви (из Толедо), переводчик Авиценны, написавший между 1142–1152 гг. труд «О душе», в котором он в основном придерживается авиценновской интерпретации. Однако развития это нововведение не получило вплоть до 1210 г., когда Иоанн Бланд, профессор факультета искусств в Париже, прокомментировал аристотелевский трактат «О душе», соединяя аристотелевское деление с традиционным христианским представлением о низшем и высшем разуме (относительно томистской концепции высшего и низшего разума см. статью 9 вопроса 79 в наст. изд.). В 1230 г. Вильям из Оверни в трактате «О душе» подверг критике аристотелевскую концепцию, расценивая ее как противоречащую христианскому учению; Филипп Канцлер (ум. 1236) и Иоанн из Рошеля (ум. 1245) пытались соединить аристотелевскую концепцию с христианским пониманием души. Последний в Summa de anima рассматривал активный интеллект как часть души, наряду с существованием и отделенного активного интеллекта (напр., ангельского), способного иллюминировать человеческую душу. На парижском факультете искусств после 30-летнего запрета к текстам Аристотеля вновь обратился

Роджер Бэкон, возглавлявший факультет с 1240 по 1247 г. В своих *Quaestiones* он рассматривал действительный интеллект, который является частью души, в *Quaestiones alterae* – отделенный интеллект. Отвергая концепцию Авиценны, он считает человеческий интеллект состоящим из двух частей: действующей – высшей, направленной к духовным сущностям, и потенциальной – низшей, обращенной к материальным сущностям. Он также признает наличие некоторого рода врожденного знания в душе, но только смутного, выступающего в качестве критерия истинности воспринятого от чувств и абстрагированного интеллектом знания (которое, ввиду того что Бэкон считал универсалии неясными образами, нуждается в такого рода сопоставлении). Однако во втором произведении взгляды Бэкона претерпели некоторую эволюцию. В нем он считает активный интеллект отделенной субстанцией, рассматривая потенциальный интеллект двояко – как форму тела (низшая часть) и как духовную субстанцию (высшая). В последующих работах середины 1260-х (*Opus maius*, *Communia naturalium*) Бэкон развивает скорее августинианскую концепцию души.

Августинианской традиции также следует Бонавентура, не одобрявший проникновения аристотелевского учения в христианскую традицию. Он отрицает существование отдельного действующего интеллекта, приписывая действие иллюминации души непосредственно Богу. Душа имеет свое «низшее» (обращенное к материальному миру) и «высшее» (направленное на самопостижение и на постижение божественного) лица; в высшем нет необходимости в делении на потенциальный и актуальный интеллект, однако это деление используется для описания процесса познания материальных вещей, при этом они понимаются не как

различные способности, а как два вида деятельности одной субстанции. При этом Бонавентура не считал потенциальный интеллект чистой возможностью, приписывая ему активность, заключающуюся в абстрагировании, понимаемом не в аристотелевском смысле как очищение от индивидуальных свойств, а как акт приложения человеческого сознания к образу постигаемого предмета.

²⁷⁴ Подробному изложению учения о деятельном интеллекте у Фомы посвящено три пассажа: статьи 3–5 из вопроса 79, часть I «Суммы теологии», статьи 4 и 5 из «Дискуссионного вопроса о душе» и главы 75–78 из книги II «Суммы против язычников».

²⁷⁵ См. статью 5 из «О душе» и главу 4 «О единстве интеллекта» (п. 83).

²⁷⁶ *Аристотель*. О душе. 430а 14. С. 435.

²⁷⁷ Там же. 430а 22. С. 436.

²⁷⁸ *Бозций*. Утешение философией // «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 266 (De Consol. IV, 6. PL vol. 63, col. 818).

²⁷⁹ Фома предпочитает именовать дискурсивный разум не *ratio*, а *ratiocinatio* – способ мышления, в котором наличествует дедуктивный переход от известных положений к неизвестным («рассуждать – переходить от одного к познанию другого» S. th. I q. 83, а. 4), в согласии с устоявшейся традицией употребления этого понятия в латинском философском тезаурусе. Еще Цицерон определял *ratiocinatio*, в отличие от индукции, как «выведение чего-то из самой вещи» (Cicero. De invent. I, 34, 57). Марциан Капелла также понимал под *ratiocinatio* дедуктивный вывод и считал это слово эквивалентом греческого «силлогизм» (Martianus Capella De nuptiis, IV, 126). Такое понимание представлено в «Этимологиях» Исидора Севильского (ум. ок. 636), кото-

рый также говорил о двух способах *ratiocinatio* – энтимеме и эпихейреме (Isidor. Etym. II, 9). Как правило, *ratiocinatio* употребляется как синоним «дискурсивного мышления» (*discurrere*), которое также определяется как «переход от одного к познанию другого» (*De ver.* 8, 15). Рассуждению противопоставляется интуитивное схватывание простых сущностей, осуществляемое человеком, а также божественное одновременное познание многого.

²⁸⁰ В церковной литературе дебатировался вопрос о дихотомичной (душа–тело) или трихотомичной (дух–душа–тело) структуре человека. Сторонниками трихотомии были ранние восточные Отцы Церкви, латиняне по большей части склонялись к дихотомии. В трихотомической структуре дух представляет собой особое божественное свойство, связывающее человека с божественной сферой, в то время как душа печется о теле и о земном. Однако внутри трихотомизма вставал вопрос: в какой мере дух есть неотъемлемая часть человека? Если дух – это отдельная от человека способность, то разрушается единство человеческого существа, если же выделение духа условно, то в таком случае различие с дихотомическим делением незначительно. В итоге дихотомия стала наиболее распространенной схемой, а трихотомия рассматривалась как версия дихотомии.

²⁸¹ Не следует думать, что это противоречит гносеологическому принципу Фомы, рассматривающего чувства как источник познания. В интеллекте, собственно, нет этих принципов, до тех пор, пока не началось чувственное познание, но в тот момент, когда мы постигаем нечто чувственное, мы сразу же постигаем и такие первоначала.

²⁸² Активная критика аверроизма велась также со стороны Бонавентуры и Альберта Великого. Бонавентура, в своих *Collationes de decem praeceptis*, связывает концепцию

монопсихизма с другой аверроистской позицией – относительно вечности мира. Коль скоро мир вечен, а душа – бессмертна, то уже должно иметься бесконечное число душ. Чтобы избежать этого ухода в бесконечность, следует допустить или разрушимость души, или метемпсихоз, или монопсихизм – см.: *Bonaventure. Conférences sur Les six jours de la Création. Conf. VI. P., 1991.* Альберту Великому принадлежит текст «О единстве интеллекта, против Аверроэса» (1263), затем вошедший в «Сумму теологии» (1270–1280), направленный против различных аргументов о единстве интеллекта: в первой части трактата Альберт приводит 30 аргументов, ссылаясь на «всех арабов», Абубацера, ал Фараби, Авицеброна, Авемпаса. Имя Аверроэса упоминается трижды – в аргументах 14, 27 и 29. Затем, во второй главе, следуют 36 аргументов «против», и в третьей главе Альберт дает свое решение.

²⁸³ Оставим в стороне вопрос – имеет ли Фома дело с аутентичной концепцией или с ее упрощенной версией.

²⁸⁴ Аверроэсу принадлежат три комментария к аристотелевскому трактату «О душе» – малый, представляющий собой парафраз, средний (толкование) и большой, представляющий собой полное цитирование каждого параграфа, сопровождаемого обширным комментарием. См.: *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros / Ed. by F. Stuart Crawford // Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem. V. VI. Cambridge (Mass.), 1953.*

²⁸⁵ См.: *Аверроэс. Опровержение опровержения.* Киев; СПб., 1999. С. 25–27.

²⁸⁶ *Quaestiones de anima // Madonnet P. Siger de Brabant et l'averroïsme latin. Vol. II. Louvain, 1908. P. 145–171.* Предполагается также, что в ответ на антиаверроистскую критику Фомы Сигер написал трактат *De intellectu*, фрагменты

которого сохранились в работах Нифо, аверроиста конца четырнадцатого столетия. Реконструкция этого трактата выполнена Бруно Нарди (*Nardi B. S. Tommaso d'Aquino, Trattato sull' 'unità dell' intelletto contro gli Averroisti. Florence, 1938).*

²⁸⁷ *Renan E. Averroès et l'averroïsme. P., 1852.*

²⁸⁸ *Bazán B. Introduction // Siger de Brabant. Questiones in tertium De anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi. Louven; P., 1972.*

²⁸⁹ *Gauthier R.-A. Notes sur Siger de Brabant. I. Siger en 1265 // Rev. Sc. ph. th., 65 (1983).*

²⁹⁰ Сигеру принадлежит трактат *Impossibilia*, датированный 1272 г., в котором разбирается множество парадоксов, получающихся зачастую из допущения невозможного. (*Siger de Brabant. Écrit de logique, de morale et de physique / Éd. B. Bazán. Louven; P., 1974.*) Невозможные ситуации часто обсуждаются и Фомой – см., например, его рассуждения на тему, что было бы, если бы у всех людей был один глаз, в гл. 4 (пункты 85–85), или впечатляющий образ животного, состоящего только из одних глаз, в «Вопросе о душе» (а. 7). Для Фомы вполне возможно вести рассуждение, даже исходящее из предпосылки несуществования божественного интеллекта («Об истине», q. 1).

²⁹¹ Свидетельством о том, что дискуссия продолжается, может послужить статья *Апполонов А. «Латинский аверроизм» – миф или реальность? Запоздалый ответ В.В. Бибикину // З. Философско-культурологический журнал. № 3. М., 2000. С. 5–15.*

²⁹² Этот аверроизм, несмотря на усилия Фомы и осуждение Тампье, продолжал призраком бродить по Европе; с этим аверроизмом боролись и в XVII в.; так, Лейбниц утверждал, что только его учение окончательно покончи-

ло с ним (см.: *Лейбниц Г.В.* Новые опыты о человеческом разумении // *Лейбниц Г.В.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 2. С. 59). Точной копией негативного мифа о «проклятом» Сигере является позитивный советский миф о Сигере – борце со средневековым мракобесием (*Быховский Б.Э.* Сигер Брабантский. М., 1979).

²⁹³ Существует русский перевод главы первой: *Фома Аквинский.* О единстве интеллекта против аверроистов // *Благо и истина: классические и неклассические регулятивы* / Под ред. А.П. Огурцова. М., 1998. С. 192–214. (Пер. и предисловие Ю.В. Подороги.)

²⁹⁴ Учение о «приобретенном интеллекте» использует и Фома, как правило, без упоминания имени Аверроэса (см., напр.: «Сумма теологии», I, q. 79, a. 10).

²⁹⁵ Фома, вполне возможно, имеет в виду Сигера, утверждавшего в «Вопросах на третью книгу “О душе”», что «*intellectus est motor humanae speciei*» (*Quaestiones in tertium De anima q. 2* // *Quaestiones in tertium De anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi* / Ed. B. Bazán. Louvain; P., 1974. P. 6, 50).

²⁹⁶ Разумеется, томистская теория познания не ограничивается познанием материального мира и даже человеческим познанием: наряду с вопросом «как познает человек» Фома также задается вопросом о познании, осуществляемом Богом, ангелами, о познавательных актах животных (которые, хотя им и не присущ интеллект в подлинном смысле слова, все же обладают весьма развитыми познавательными способностями, позволяющими им «судить» о конкретной ситуации и адекватно ей строить свое поведение). Обращаясь к человеческому познанию, Фома также имеет дело с куда более широкой областью, чем та, с которой имеет дело современная гносеология: она включает также рассмотре-

ние того, как познает человек высшие регионы бытия и как он осуществляет самопознание.

²⁹⁷ Учение о познании – акте, осуществляемом интеллектом, излагается в части I «Суммы теологии», там, где речь идет о человеке, разумном телесном существе. Способность познания особо выделяется Фомой: он устанавливает следующий порядок исследования способностей души (в преамбуле к вопросу 84): вегетативная способность специально не рассматривается, так как она не относится прямо к теологической проблематике. Действия желающей способности особо рассматриваются в части II «Суммы теологии», посвященной этической проблематике. План рассмотрения интеллектуальной способности таков: исследуется, каким образом душа познает

1) будучи соединенной с телом (q. 84–88)

и

2) будучи отделенной от тела (q. 89).

Первое рассмотрение делится на три: каким образом соединенная с телом душа познает

1–1) телесные вещи, которые ниже ее (q. 84–86);

1–2) саму себя и то, что в ней (q. 87);

1–3) субстанции нематериальные, которые выше ее (q. 88).

²⁹⁸ Ср.: *Аристотель*. О душе. 423a 32. С. 422.

²⁹⁹ См.: *Платон*. Менон // Платон. Собр. соч.: В 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 590–595. (Пер. С.А. Ошерова.)

³⁰⁰ См.: Книга о причинах // Историко-философский ежегодник-90. М., 1991. Вып. IX. С. 196.

³⁰¹ *Аристотель*. О душе. 429b 30 С. 435.

³⁰² *Августин*. Книга 83-х вопросов. q. 46. (PL vol. 40, col. 30.)

³⁰³ *Аристотель*. О сне и бодрствовании. 464a 5.

³⁰⁴ Необходимость для познания наличия активного интеллекта обосновывается в q. 79, а. 1.

³⁰⁵ q. 79, а. 3.

³⁰⁶ *Аристотель*. О душе. 431а 15. С. 438.

³⁰⁷ q. 79, а. 6.

³⁰⁸ *Аристотель*. О небе. 306а 16 // *Аристотель*. Собр. соч.: В 4 т. М., 1981. Т. 3. С. 359.

³⁰⁹ Ср.: *Аристотель*. Метафизика. 1050а 23. С. 246.

³¹⁰ См. утверждения наиболее авторитетных христианских вероучителей, Августина и Григория Великого: *Augustinus*. De Trinitate. cap. IX, 12: «Fides autem ista totum hominem immortalem futurum, qui utique constat ex anima et corpore, et ob hoc vere beatum, non argumentatione humana, sed divina auctoritate promittit» (MPL t. 42, col. 1023) и *Gregorius Magnus*. Moralia 14, 11. (MPL. LXXV col. 1076).

³¹¹ De Ver. q. 13, а. 3, ad 2.

³¹² De Ver. q. 25, а. 7.

³¹³ что рассматривается в ст. 3 – «Что душа примет всецело то же тело, а не другой природы».

³¹⁴ С. Т. 1, 15, 4: «Что [душа] примет нумерически то же тело только силой Бога».

³¹⁵ Ср.: *Аристотель*. О душе. 415b 402. С. 402.

³¹⁶ С. Т. 1, 15, 5, «Что мы будем воскрешены не к тому же способу жизни».

³¹⁷ Там же. Ст. 6. «Что после воскресения устранится использование еды и воспроизводство».

³¹⁸ Там же. Ст. 7. «Что, тем не менее, воскреснут все члены».

³¹⁹ Там же. Ст. 8. «Что не воскреснут с некоторым дефектом».

³²⁰ *Ioannus Duns Scotus*. Opus oxoniense, IV, dist. XLIII, q. 2. Опубликовано в: *Walter A.B.* The Philosophical Writtings

of Duns Scot. Edinburg; Toronto; N.Y., 1962. Далее – *Opus oxoniense*.

³²¹ *Opus oxoniense*. P. 186.

³²² *Ibid.* P. 187–188, n. 21.

³²³ В качестве «за» используется аргумент от того, что естественное желание (бессмертия) не может быть тщетным, а человек желает бессмертия (арг. 1), блаженства (которое является действительным блаженством, лишь когда оно вечно, арг. 2), аргумент, исходящий из того, что весь вид не может быть лишен своей цели, а все люди при этой жизни лишены блаженства в полной мере (арг. 3), и аргумент о необходимости существования человека для целостности универсума, существование которого в этом аргументе признается вечным (*Ibid.*, p. 134–135). Против свидетельство Августина из «О Троице» (13, 9 PL. XLII, col. 1023), что лишь немногие способны разумом постичь бессмертие, и то только души, а также места из Евангелия, описывающие возмущение, высказываемое вполне просвещенными и разумными людьми относительно учения о воскрешении (Деян. 17, 18; 26, 23–24).

³²⁴ *Opus oxoniense*. P. 137.

³²⁵ *Ibid.* P. 138.

³²⁶ См.: Аверроэс. Комментарий к «О душе», III, com. 5.

³²⁷ *Opus oxoniense*. P. 138.

³²⁸ *Ibid.* P. 138.

³²⁹ *Ibid.* P. 139.

³³⁰ *Ibid.* P. 140.

³³¹ *Ibid.* P. 144–145.

³³² *Ibid.* P. 146.

³³³ *Ibid.* P. 153.

³³⁴ *Ibid.* P. 154.

³³⁵ *Ibid.* P. 156.

³³⁶ Ibid. P. 134–135.

³³⁷ Ibid. P. 161.

³³⁸ Ibid. P. 162.

³³⁹ *Gregorius Magnus*. Moralia 14, 11, PL. LXXV col. 1077.

³⁴⁰ *Opus oxoniense*. P. 158.

³⁴¹ Ibid. P. 162.

³⁴² «Сумма теологии» (*Summa theologiae*, 1265–1273) написана в Риме, Париже и Неаполе, считается главным произведением Фомы Аквинского. В этой книге Фома систематизирует итоги своих трудов и излагает их в достаточно доступном и кратком виде, прежде всего для студентов-теологов. «Сумма теологии» состоит из трех частей (причем вторая разделяется на две): *pars prima*, *pars prima secundae*, *pars secunda secundae* и *pars tertia* (согласно наиболее распространенной традиции цитирования части обозначаются римскими цифрами – S. th. I, I–II, II–II, III); каждая часть разделена на вопросы, в свою очередь, подразделяющиеся на статьи. В заглавие статьи выносятся спорный вопрос, затем следуют несколько аргументов, дающих противоречащие ответы на него, далее приводится решение вопроса и ответы на аргументы. Каждая статья тесно связана со всеми остальными общей системой аргументации и снабжена внутренними отсылками. «Сумма теологии» не была завершена Фомой в связи с пережитым им экстатическим видением, после чего он прекратил писать. Работа была закончена его секретарем и другом Реджинальдом из Пиперно, который использовал имеющиеся материалы и составил часть, именуемую *supplimentum* (восполнение). Полная «Сумма теологии» содержит 38 трактатов, 612 вопросов, подразделенных на 3120 глав, в которых обсуждаются около 10 000 аргументов.

«Сумма теологии» не является произведением, посвященным узкой проблематике, а представляет собой свод,

стремящийся к максимальному охвату как фундаментальных проблем высокого уровня обобщения, так и предельно конкретных вопросов и включающий в себя практически все основные части философии – онтологию, гносеологию, этику (единство которых обосновывается учением об «обращаемости» сущего, истинного и благого) и в имплицитном виде эстетику (однако в «Сумме теологии» Фома не уделяет большого внимания логике и натурфилософии, в отличие от многих его современников). Значительная часть «Суммы теологии» посвящена чисто теологическим темам, хотя и исследуемым при помощи философского аппарата, в особенности часть III, посвященная воплощению, деяниям и страстям Христа (вопр. 1–59) и таинствам (60–90).

В «Сумме теологии» Фома ведет активный диалог с философскими концепциями, выработанными в различных исторических, национальных и конфессиональных обстоятельствах; наиболее часто он обращается к Аристотелю, Августину, Псевдо-Дионисию Ареопажиту, Боэцию, что не умаляет значения Фомы как оригинального мыслителя.

Прежде всего Фома обосновывает необходимость теологии как науки, со своими целью, предметом и методом исследования (1), трактуемой Фомой как науке о первопричине и предельной цели всего сущего (т. е. Боге). Поэтому «Сумма теологии» начинается с исследования вопроса о существовании Бога, Его сущности и свойствах (2–43), а затем переходит к рассмотрению сотворенного мира (44–109).

Из части I наиболее важными в философском отношении являются вопрос 2, в котором приводятся пять доказательств существования Бога; учение о совпадении сущности и существования в Боге (3), понятие о Боге как о

Сущем, составляющее ядро философии Фома (13–14), о тождестве в Боге сущего, благого (5) и единого (11). Теория «сотворения из ничего» получила обоснование в гл. 44–46; основы гносеологии заложены в учении об идеях (15) и в концепции истины как «адекватности» интеллекта и вещи (16–17); а основы этики – в теории зла как «лишенности» блага (48–49). Важное место отведено учению о человеке как о существе, составленном из духовной и телесной субстанции (75), исследованию природы человеческой души и ее сущностного единства с телом (76), исследованию взаимосвязи интеллектуальной и желающей способностей души, на основании которого Фома доказывает наличие у человека свободы воли (83) и вырабатывает теорию познания, описывающую движение от эмпирического восприятия единичных конкретных вещей к познанию нетелесного мира (84–89).

Самая обширная часть II, делящаяся на части I–II и II–II, содержит подробно разработанный трактат по этике. Начинается часть I–II с определения предельной цели человека (1), состоящей в достижении наивысшего счастья, состоящего в созерцании Бога (2–5), и именно способ достижения этой цели определяет ход анализа человеческих способностей и действий. Действие рассматривается как сложное единство произвольного и непроизвольного, интеллектуального и волевого, внутренних интенций и внешних обстоятельств, и каждый из этих моментов определяет наличие блага или зла в конкретном поступке (6–21). обстоятельно проанализировав страсти души: любовь и ненависть, желание и отвращение, наслаждение и боль, надежду и отчаяние, отвагу, страх и гнев (22–48), Фома переходит к определению устоявшихся наклонностей (навыков), добродетельных и греховных (49–89), и

завершает часть трактатом о «естественном» и человеческом законах, основывающихся на вечном, божественном законе (90–95).

В части II–II Фома анализирует добродетели и способности человека и противоположные им греховные склонности; исследование, в частности, таких феноменов, как надежда (17), отчаяние (20), радость (28), страх (125), великолепие (134), гнев (158), любопытство (167) и др., во многом предвещают интерес к человеческим экзистенциалам в более поздней философии. В конце этой части Фома вновь обращается к утверждению преимущества созерцательного типа жизни над деятельным (179–182).

«Сумма теологии» быстро завоевала широкую популярность, и количество рукописных копий, изданий и переводов едва ли поддается учету. Первая печатная публикация (части *secunda secundae*) была выполнена Петером Шеффером, издателем из Майнца, в 1467 г., а первое полное издание осуществлено в Базеле в 1485 г. Наиболее значительные издания (в рамках полного собрания), повлиявшие на последующие, – «Piana» (Рим, 1570 г., по повелению Папы Пия V) и «Leonina» (Рим, с 1882 г., по повелению Папы Льва XIII, с классическими комментариями Томазо де Вио): *Summa Theologiae / S. Thomae Aquinatis Doctoris Angeli. Opera Omnia. Iussu impensaue Leonis XIII, P.M. edita. Vol. VI–XII. Rome, 1918–1930.*

³⁴³ *Аристотель*. О душе. 403а 9: «Если мышление есть некая деятельность представления или не может происходить без представления, то и мышление не может быть без тела». С. 373.

³⁴⁴ *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах. IV. 2. (PG vol. 3, col. 696). Русский перевод см.: *Дионисий Ареопагит*. Мистическое богословие. М., 1993. С. 33: «они [души]

обладают разумом, по сути бытия своего неуничтожимы» (пер. О.Л. Лутковского).

³⁴⁵ S. th. I q. 2, a. 3.

³⁴⁶ Критику концепции универсального гилеморфизма см.: Вопрос 75. «О сущности души». Гл. 6. С. 237 наст. изд., а также вступительную статью к разделу I.

³⁴⁷ Этот аргумент восходит к тезису Аристотеля из «О небе» (271a 33): «...природа никогда не действует понапрасну». Сертийянж дает такую интерпретацию этого аргумента: «...положение “сущее, которое обладает таким желанием, погибнет” по меньшей мере самопротиворечиво; ведь оно утверждает, с одной стороны, что это сущее принадлежит некоему миру, в котором смерть не имеет никакого смысла, но, с другой стороны, прибавляется: тем не менее оно подлежит закону другого мира, а именно мира временного становления; таким образом, этот мир имеет это сущее в своей власти, и оно не есть сущее, обладающее чистым познанием и вневременным желанием, что мы утверждали ранее» (*Sertillanges A.D. Der Heilige Thomas von Aquin. Köln; Olsten, 1954. S. 474. См. также S. C. G. II, 79, 6 и De anima, a. 14, corpus*).

³⁴⁸ S. th. I q. 89, a. 1.

³⁴⁹ «Сумма католической веры против язычников» (*Liber de veritate Catolicae fidei contra errores infidelium, seu Summa contra gentiles*), именуемая также «Суммой философии» (*Summa Philosophiae*), – один из основных трудов Фомы Аквинского, написанный в Риме в 1259–1264 гг.

³⁵⁰ S. C. G. II, 55.

³⁵¹ S. C. G. II, 73.

³⁵² S. C. G. II, 76.

³⁵³ S. C. G. II, 68.

³⁵⁴ S. C. G. II, 87.

³⁵⁵ *Аристотель*. О душе. 408b 21.

³⁵⁶ Там же. 408b 17–18.

³⁵⁷ *Аристотель*. Метафизика. 1070a 21. С. 303. Имеется в виду 12-я книга; Фома указывает 11-ю книгу, следуя делению, существующему в пер. Вильгельма из Мёрбеке.

³⁵⁸ Там же. С. 303.

³⁵⁹ Имеется в виду трактат Немезия Эмесского «О природе человека», долгое время приписываемое Григорию Нисскому: *Немезий Эмесский*. Указ. соч. С. 28–31.

³⁶⁰ Имеется в виду Аверроэс.

³⁶¹ S. C. G. II, 75.

³⁶² S. C. G. II, 68.

³⁶³ S. C. G. II, 83.

³⁶⁴ *Аристотель*. Физика. С. 112–117.

³⁶⁵ *Аристотель*. О небе. С. 274–285.

³⁶⁶ *Аристотель*. Физика. 192a 25–34. С. 80–81.

³⁶⁷ stramentum – букв. подстилкой из соломы.

³⁶⁸ S. C. G. II, 73.

³⁶⁹ S. C. G. II, 91–101.

³⁷⁰ В тексте – in iuvenibus, букв. у молодых людей. Однако очевидно, что речь идет о человеке в его земной жизни вообще, которого вполне можно назвать юным, учитывая будущую жизнь.

³⁷¹ S. C. G. II, 68.

³⁷² S. C. G. II, 74.

³⁷³ «Дискуссионные вопросы» являются образцом средневекового типа научной работы, в основе которой лежали реальные диспуты. Истоки средневековых дискуссий можно найти в трудах Аристотеля: он описывал «диалектическое рассуждение» следующим образом: сначала представляется проблема (aporia), затем даются противоположные решения разных философов (endoxa, phainomena), и лишь

затем следует анализ этого затруднения (Никомахова этика, 1145 b 2–7). В европейском Средневековье важным стимулом для диспутов было сочинение Абеяра «Да и нет», в котором он подобрал сентенции из Писания и трактатов Отцов Церкви, дающие противоположные ответы на вопросы; в его же «Истории моих бедствий» приводится описание дискуссий.

Диспуты обычно делились на две части и занимали два дня. Тема диспута объявлялась заранее. В первый день магистр давал краткое введение и один из бакалавров (младших преподавателей, которые вели под руководством магистра лекционную и семинарскую работу со студентами) принимал аргументы из аудитории и порой сразу давал на них краткие ответы. Секретарь записывал аргументы и ответы (которые затем входили в первую часть публикуемого диспута, группируясь на основании положительного или отрицательного ответа на заявленный вопрос). На другой назначенный день магистр суммировал эти аргументы pro и contra, давал свое разрешение поставленного вопроса (*determinatio*) и затем разрешение каждого из высказанных аргументов. Диспут публиковался либо в получившейся версии (*reportatio*), либо в редакции магистра (*ordinatio*). Дискуссионные вопросы стали составлять и вне рамок учебного процесса. Так, Фома часто создавал свои «Вопросы», диктуя их секретарю; чаще всего в процессе работы участвовало несколько человек: некоторые готовили к работе бумагу и перья, другие записывали «стенограмму», в то время как третьи переписывали ее набело. Сам же Фома пользовался при этом краткими конспектами, написанными крайне неразборчиво (уже современники Фомы называли их «*littera inintelligibilis*»). Описание такой работы (над «Дискуссионными вопросами об истине») дается у Пийя

«Дискуссионными вопросами об истине») дается у Пийя Энгельберта в статье «“Об истине” и секретари Фомы Аквинского» (*Engelbert P. De Veritate und die Sekretaere des Thomas von Aquin // Theologie und Philosophie* 55/1980. S. 78–100). Фоме принадлежат многочисленные *Quaestiones disputatae*, в частности *De veritate* («Об истине», 1256/59), *De potentia* («О потенции», 1265/66), *De anima* («О душе», 1266), *De malo* («О зле», 1266–67).

³⁷⁴ *Аристотель*. Метафизика. 1058b 26. С. 271.

³⁷⁵ *Аристотель*. Физика. 266a 12. С. 258–259.

³⁷⁶ *Аристотель*. Метафизика. 1058b 32–1059a 10. С. 271.

³⁷⁷ *Аристотель*. О душе. 431a 16.

³⁷⁸ *Аристотель*. Физика. 187b 26. С. 69.

³⁷⁹ *Аристотель*. О душе. 413b 25. С. 398.

³⁸⁰ Там же. 429a 24. С. 433–434.

³⁸¹ *quasi concionator* – «возмутитель», «возбудитель».

³⁸² *Аристотель*. О душе. 415b 13.

³⁸³ Там же. 408b 21.

Список сокращений

a.	– articulus (статья)
arg.	– argumentum (довод [оппонента])
c.	– capitulum (глава)
c.	– corpus (основная часть статьи)
C. T.	– Compendium theologiae («Компендиум теологии»)
In Sent.	– In librum Sententiarum (Комментарий на книгу «Сентенций»)
dist.	– distinctio (раздел)
De an.	– De anima («О душе»)
De immort. anim.	– De immortalitate animae («О бессмертии души»)
De ver.	– De veritate («Об истине»)
lec.	– lectio (лекция)
q.	– quaestio (вопрос)
Qu.	– Quodlibeta ([«Вопросы»] на разные [темы]»)
s. c.	– sed contra (но против)
S. c. G.	– Summa contra Gentiles («Сумма против язычников»)
S. th.	– Summa theologiae («Сумма теологии»)

Список литературы

Первоисточники

- Августин.* Монологи // Августин. Энхиридион, или О вере, надежде, любви. Киев, 1996.
- Августин.* О бессмертии души // Августин. Энхиридион, или О вере, надежде, любви. Киев, 1996.
- Августин.* О количестве души // Творения Бл. Августина, епископа Иппонийского. Ч. 2. (Библиотека творений св. отцов и учителей Церкви западных. Кн. 9.) Киев, 1879.
- Аверроэс.* Опровержение опровержения. Киев; СПб., 1999.
- Аристотель.* Никомахова этика // Аристотель. Собр. соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 4.
- Аристотель.* О небе // Аристотель. Собр. соч.: В 4 т. М., 1981. Т. 3.
- Аристотель.* Физика // Там же.
- Арнобий.* Семь книг «Против язычников». Киев, 1917.
- Бонавентура.* Путеводитель души к Богу. М., 1993.
- Бозций.* Утешение философией // «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990.
- Григорий Палама.* Главы физические, богословские, этические и практические // Человек. Мыслители прошлого

- и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения. М., 1991.
- Дионисий Ареопагит.* Божественные имена // Мистическое богословие. Киев, 1991.
- Дионисий Ареопагит.* О божественных именах // Дионисий Ареопагит. Мистическое богословие. М., 1993.
- Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии. СПб., 1997.
- Ибн Гебироль.* Источник жизни // Знание за пределами науки. Мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллектуальных традициях I–XIV веков. М., 1996.
- Иоанн Дамаскин.* Источник знания // Полное собрание творений Св. Иоанна Дамаскина. СПб., 1913. Т. 1.
- Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. М.; Ростов н/Д, 1992.
- Иустин.* Апология I // Ранние Отцы церкви. Брюссель, 1988.
- Иустин.* Диалог с Трифоном Иудеем // Там же.
- Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994.
- Книга о причинах // Историко-философский ежегодник' 90. М., 1991.
- Лейбниц Г.В.* Новые опыты о человеческом разумении // Лейбниц Г.В. Собр. соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 2.
- Максим Исповедник.* Мистагогия // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. Богословские и аскетические трактаты. М., 1993.
- Максим Исповедник.* Трудные места // Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения. М., 1991.
- Немезий Эмесский.* О природе человека. М., 1998.
- Платон.* Государство // Платон. Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 3.
- Платон.* Менон // Платон. Собр. соч.: В 4 т. М., 1990. Т. 1.

- Платон. Теэтет* // Платон. Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 2.
- Платон. Тимей* // Там же.
- Платон. Федон* // Там же.
- Платон. Федр* // Там же.
- Плотин. О бессмертии души* // Вопросы философии. № 3. М., 1994.
- Плотин. О нисхождении души в тела* // Историко-философский ежегодник-95. М., 1996.
- Помпонации П. Трактат о бессмертии души* // Помпонации П. Трактаты «О бессмертии души», «О причинах естественных явлений». М., 1990.
- Прокл. Первоосновы теологии* // Лосев А.Ф. История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974.
- Святого Климента Римского Первое Послание к Коринфянам* // Ранние Отцы церкви. Брюссель, 1988.
- Татиан. Речи против эллинов* // Там же.
- Тертуллиан. О воскресении плоти* // Тертуллиан. Избранные сочинения. М., 1994.
- Тертуллиан. О прескрипции [против] еретиков* // Там же.
- Тертуллиан. О свидетельстве души* // Там же.
- Учение двенадцати апостолов* // Ранние Отцы церкви. Брюссель, 1988.
- Фома Аквинский. [Фрагменты из «Суммы теологии» и «Суммы против язычников», пер. С.С. Аверинцева]* // Боргош Ю. Фома Аквинский. М., 1966 (2-е изд.: М., 1975). (Переизданы в: Антология мировой философии: В 4 т. М.: Мысль, 1969. Т. 1. Ч. 2; а также в: Символ. № 33. Июль 1995. Париж.)
- Фома Аквинский. Дискуссионные вопросы о душе. Вопрос четырнадцатый* // Историко-философский ежегодник'98. М., 2000. (Пер. К.В. Бандуровского.)

- Фома Аквинский.** Дискуссионные вопросы об истине (Вопрос 1, гл. 4–9) // Благо и истина: классические и неклассические регулятивы / Под ред. А.П. Огурцова. М., 1998. С. 171–191. (Пер. К.В. Бандуровского.)
- Фома Аквинский.** Доказательства бытия Бога в «Сумме против язычников» и «Сумме теологии» / Сост., введ. и коммент. Хорста Зайдля; Пер. с лат. и нем. К.В. Бандуровского. М.: ИФ РАН, 2000.
- Фома Аквинский.** Комментарий к «Физике» Аристотеля. Кн. 1: Вступление, Sent. 7–11. (Физика 184a16–b14) // Философия природы в античности и в Средние века: Пер. Т.Ю. Бородай. Ч. 1. М., 1998. С. 136–139.
- Фома Аквинский.** Комментарий на «Книгу о причинах». Введение, лекции 1 и 2 // Z (Философско-культурологический журнал). М., 2000. № 3.
- Фома Аквинский.** О единстве интеллекта против аверроистов. Гл. 1 // Благо и истина: классические и неклассические регулятивы / Под ред. А.П. Огурцова. М., 1998. С. 192–214.
- Фома Аквинский.** О единстве интеллекта против аверроистов: Гл. 3–5 // Вестник РХГИ. СПб., 2001. № 4.
- Фома Аквинский.** О нападении демонов [Сумма теологии, часть 1. Вопрос 114] / Пер. К.В. Бандуровского // Человек. М., 1999. № 5. С. 86–99.
- Фома Аквинский.** О началах природы / Пер. В.П. Гайденоко // Время, истина, субстанция. М., 1991.
- Фома Аквинский.** О правлении государей / Пер., предисл., коммент. Н.Б. Срединской // Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе VI–XVII вв. Л.: Наука, 1990.
- Фома Аквинский.** О смешении элементов / Пер. В.П. Гайденоко // Философия природы в античности и в Средние века. Ч. 2. М., 1999.

- Фома Аквинский. О сущем и сущности* / Пер. В.Е. Кураповой; предисл. А.Л. Доброхотова // Историко-философский ежегодник-88. М., 1988. С. 228–252.
- Фома Аквинский. Сумма против язычников. Кн. 1* / Пер. Т.Ю. Бородай. Долгопрудный, 2000.
- Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1, 2. Вопрос 18: О благе и зле применительно к человеческим действиям вообще* / Пер. К.В. Бандуровского // Вопросы философии. № 9. М., 1997.
- Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1. Вопрос 76. Ст. 4* / Пер. М.А. Гарнцева // Логос. № 2. М., 1991.
- Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1. Вопрос 16: Об Истине [Гл. 1–3]* / Пер. О.Э. Душина // Метафизические исследования. № 1. СПб., 1994.
- Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1. Вопрос 1: О священном учении* / Пер. К.В. Бандуровского // Вестник РХГИ. 1999. № 3.
- Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1. Вопрос 16: Об истине* / Пер. К.В. Бандуровского // Там же.
- Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1. Вопрос 8: О существовании Бога в вещах* / Пер. Т.В. Антонова и О.Э. Душина // Там же.
- Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1. Вопрос 49: О причине зла* / Пер. и коммент. К.В. Суториуса // Verbum. Вып. 2. СПб., 2000. С. 167–194.
- Фома Аквинский. О сущем и сущности* / Пер. Т.В. Антонова // Там же. С. 221–249.
- Фома Аквинский. Сумма теологии. Вопрос 8: О существовании Бога в вещах* / Пер. Т.В. Антонова // Verbum. Вып. 2. СПб., 2000. С. 158–166.
- Albertus Magnus. De causis et processu universitatis* / Ed. by A. Borgnet // Opera omnia. T. 10. P., 1891.

- Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros / Ed. by F. Stuart Crawford // Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem. Vol. 6. Cambridge (Mass.), 1953.
- Bonaventure*. Conférences sur Les six jours de la Création. Conf. VI. P., 1991.
- Duns Scotus*. Opus oxoniense, IV, dist. XLIII, q. 2 // Walter A. B. The Philosophical Writings of Duns Scot. Edinburg; Toronto; N.Y., 1962.
- Gregorius Magnus*. Moralia. MPL. T. 75.
- Macrobius*. In Somnium Scipionis II, 12. Leipzig, 1893.
- Magistri Petri Lombardi* Sententiae in IV Libris Distinctae. Grottaferrata, 1971.
- Petrus Pomponatius*. De immortalitate animae. Tübingen, 1791.
- Ps.-Augustinus*. De spiritu et anima. MPL. Vol. 40.
- Siger de Brabant*. Écrits de logique, de morale et de physique / Ed. B. Bazan. Louvain; P., 1974.
- Siger de Brabant*. Quaestiones in tertium De anima // Quaestiones in tertium De anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi / Ed. B. Bazan, Louvain; P., 1974.
- Tertullianus*. De anima // MPL. T. 2.
- Thomas Aquinas*. Quaestio Disputata De Anima. Turin, 1949.
- Thomas Aquinas*. Quaestiones De Quodlibet. Turin, 1949.
- Thomas Aquinas*. Quaestiones Disputatae De Veritate. Turin, 1949.
- Thomas Aquinas*. Summa contra Gentiles. Rome, 1918–1930.
- Thomas Aquinas*. Summa Theologiae. Turin, 1954.

Исследовательская литература

- Аверинцев С.С.* Сумма против язычников; Сумма теологии // *Философский энциклопедический словарь*. М., 1983. С. 636–637. (2-е изд.: 1989.)
- Аверинцев С.С.* Фома Аквинский // Там же. С. 710–711.
- Андреева И.С., Попова А.А.* Философия Фомы Аквинского в современных зарубежных исследованиях // *Современные зарубежные исследования по средневековой философии: Сб. обзоров и рефератов*. М., 1979.
- Аполлонов А.* «Латинский аверроизм» – миф или реальность? Запоздалый ответ В.В. Бибихину // *Z (Философско-культурологический журнал)*. 2000. № 3. С. 5–15.
- Бандуровский К.В.* Демонология Фомы Аквинского // *Человек*. 1999. № 5. С. 79–85.
- Бандуровский К.В.* К публикации 14-го вопроса из «Дискуссионных вопросов о душе» // *Историко-философский ежегодник '98*. М., 2000.
- Бандуровский К.В.* Основные положения теории «истины» у Фомы Аквинского // *Благо и истина: классические и неклассические регулятивы* / Под ред. А.П. Огурцова. М., 1998. С. 159–170.
- Бандуровский К.В.* Проблемы этики в «Сумме теологии» Фомы Аквинского // *Вопросы философии*. 1997. № 9.
- Бибихин В.В.* Новый Ренессанс. М., 1998.
- Боргош Ю.* Фома Аквинский. М., 1966. (2-е изд.: М., 1975.)
- Брагинская Н.В.* Комментарии к «Никомаховой этике» // *Аристотель. Собр. соч.: В 4 т.* М., 1983. Т. 4.
- Бронзов А.* Аристотель и Фома Аквинат в отношении к их учению о нравственности. СПб., 1884.
- Быховский Б.Э.* Сигер Брабантский. М., 1979.

- Владимирский Ф.С.* Отношение космологических и антропологических воззрений Немезия к патристической литературе и влияние его на последующих писателей // Немезий Эмесский. О природе человека. М., 1998.
- Гайденко В.П.* О трактате Фомы Аквинского *De mixtione elementorum* // Философия природы в античности и в Средние века. Ч. 2. М., 1999.
- Гайденко В.П., Смирнов Г.А.* Западноевропейская наука в средние века. М., 1989.
- Гайденко П.П.* Понимание бытия у Фомы Аквинского // Западноевропейская средневековая словесность. М., 1985.
- Гарнцев М.А.* Некоторые аспекты проблемы человека в средневековой западной философии // Логос. 1991. № 2.
- Гейде М., Бандуровский К.* Рецепция «Книги о причинах» у св. Фомы Аквинского // Z (Философско-культурологический журнал). 2000. № 3.
- Гертых В.* Свобода и моральный закон у Фомы Аквинского // Вопросы философии. 1994. № 1.
- Гостев А.В.* Проблема человеческого мышления в трактате Аристотеля «О душе» // Вопросы философии. 1998. № 12.
- Грацианский П.С.* Фома Аквинский // Политические учения: История и современность: Домарксистская политическая мысль. М., 1976.
- Грецкий С.В.* Проблемы антропологии в философских системах Ибн Сины и Фомы Аквинского. Душанбе, 1990.
- Дзикевич Е.А.* Философско-эстетические взгляды Фомы Аквинского: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1986.

- Душин О.Э.* Истина и бытие в высокой схоластике (Фома Аквинский и Дунс Скот): Автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 1992.
- Еп. Сильвестр.* Опыт православного догматического богословия. Т. 3. Киев, 1885.
- Жильсон Э.* Разум и Откровение в Средние века // Богословие в культуре Средневековья. Киев, 1992. С. 5–48.
- Жильсон Э.* Томизм. М., 2000.
- Жильсон Э.* Философ и теология. М., 1995.
- Жильсон Э.* Фома Аквинский: [реферат] // Работы Э. Жильсона по культурологии и истории мысли: Реферативный сборник. Вып. 1. М., 1987.
- Жильсон Э.* История христианской философии в средние века. Гл. 3: Фома Аквинский // Verbum. Вып. 2. СПб., 2000. С. 134–157.
- Зубов В.П.* Аристотель. М., 1963.
- Качанова И.М.* Философия Фомы Аквинского // Вопросы философии. 1958. № 3.
- Кимелев Ю.А.* Философия религии. М., 1998.
- Кимелев Ю.А., Полякова Н.Л.* Наука и религия: историко-культурный очерк. М., 1988.
- [*Кимелев Ю. А.*] Фома Аквинский: Интерпретация и рецепция: Исследования и тексты // Современные зарубежные исследования по средневековой философии: Сб. обзоров и рефератов. М., 1979.
- Кирабаев Н.С.* Арабо-мусульманская философия в трудах Фомы Аквинского // Там же.
- Кирабаев Н.С.* Влияние арабо-мусульманской философии на западно-европейскую мысль в эпоху средневековья // Там же.
- Кобрин К.* История души в избранных сюжетах (От Тацита до Фомы Аквинского) // Логос. 1999. № 6.

- Коплстон Ф.Ч.* Аквинат: Введение в философию великого средневекового мыслителя. Долгопрудный, 1999.
- Коплстон Ф.Ч.* История средневековой философии. М., 1997.
- Лосев А.Ф.* История античной эстетики: Высокая классика. М., 1974.
- Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1982.
- Лупандин И.В.* Аристотелевская космология и Фома Аквинский // Вопросы истории естествознания и техники. 1989. № 2.
- Лупандин И.В.* Атомизм и континуализм в средневековой философии. М., 1989.
- Майка Ю.* Социальное учение католической церкви. Рим; Любляна, 1994.
- Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии: Латинская патристика. М., 1979.
- Малашенко И.Е.* Данте и Фома Аквинский: Два подхода к решению вопроса о соотношении светской и духовной власти // Вестник МГУ. Сер. 7: Философия. 1980. № 4.
- Маритен Ж.* Краткий очерк о существовании и существующем // Маритен Ж. Философ в мире. М., 1994.
- Неретина С.С.* Верующий разум: К истории средневековой философии. Архангельск, 1995.
- Носов Н.А.* Фома Аквинский и категория виртуальности // Виртуальная реальность: Философские и психологические проблемы. М., 1997. С. 68–85.
- Погоняйло А.Г.* SPLENDOR VERITATIS (Св. Фома и Различие) // Verbum. Вып. 2. СПб., 2000. С. 195–220.
- Попов П.С., Стяжкин Н.И.* Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М., 1974.
- Радлов Э.Л.* Фома Аквинат // Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. М., 1995. Т. 3. С. 131–133.

- Рассел Б.* История философии. М., 1993. Т. 1.
- Рожков В.* Очерки по истории Римско-католической церкви. М., 1998.
- Садов А.И.* Древнехристианский писатель Лактанций. СПб., 1895.
- Свежавски С.* Святой Фома, прочитанный заново // Символ [Париж]. 1995. № 33. Июль.
- Семёнов И.А.* Самодвижность души как основание ее бессмертия (Проблема самодвижности души у Макробия) // Логос. 1999. № 6.
- Соколов В.В.* Средневековая философия. М., 1978.
- Стокяло В.* Гносеология Фомы Аквинского и ее интерпретация западно-германскими неотомистами: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1967.
- Стяжкин Н., Аверинцев С., Драгун Б.* Фома Аквинский // Философская энциклопедия: В 5 т. М., 1970. Т. 5. С. 380–382.
- Суини М.* Лекции по средневековой философии. Вып. 1: Средневековая христианская философия Запада. М., 2001.
- Честертон Г.* Святой Фома Аквинский // Честертон Г. Вечный человек. М., 1991.
- Шрейдер Ю.А.* Свобода как творческая ориентация в мире // Вопросы философии. 1994. № 1.
- Шрейдер Ю.А.* Учение св. Фомы Аквинского и проблемы современного общества // Теология. 1993. № 1.
- Шрейдер Ю.А.* Этика: Введение в предмет. М., 1998.
- [*Ярушина Т.И.*] Фома Аквинский в философском разговоре // Современные зарубежные исследования по средневековой философии: Сб. обзоров и рефератов. М., 1979.
- Abel Donald C.* Intellectual Substance as Form of the Body in Aquinas // American Catholic Philosophical Quarterly, 69, Supplement. 1995.

- Aveling F.* The Immortality of the Soul. L., 1905.
- Bazán B.* Introduction // Siger de Brabant. Questiones in tertium De anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi. Louvain; P., 1972.
- Berdenhewer O.* Die pseudo-aristotelische Schrift «Über das reine Gute», bekannt unter den Namen «Liber de Causis». Freiburg (Switz), 1882.
- Bernays J.* Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken. Berlin, 1863.
- Bertuzzi Giovanni.* L'immortalità dell'Anima Razionale nella Dottrina di S. Tomasso // Divus Thomas. 1992. № 1.
- Brunner F.* Platonisme et aristotélisme. La critique d'Ibn Gabirol par Saint Thomas d'Aquin. Louvan; P., 1965.
- Dod B.G.* Aristoteles latinus // The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. Cambridge, 1989.
- Foster D.R.* Aquinas on the Immateriality of the Intellect // Thomist. 1991. № 55.
- Ellul J.* La subversion du christianisme. P., 1984.
- Ermatinger Ch.J.* The Coalescent Soul in Post-Thomistic Debate. Saint Louis, 1963.
- Kenny A.* Aquinas on Mind. N.Y., 1993.
- Gauthier R.-A.* Notes sur Siger de Brabant. I. Siger en 1265 // Rev. Sc. ph. th. 1983. № 65.
- Gilson E.* Moral Values and Moral Life. St. Louis; L., 1931.
- Gilson E.* Saint Thomas d'Aquin. P., 1925.
- Grabmann M.* Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom «nous poihitiki» nach einer Zusammenstellung im God. München, 1936.
- Hödl L.* Anima forma corporis: Philos.-theol. Erhebung zur Grundformel der scholastischen Anthropologie im Korrektorienstreit (1277–1287) // Theologie und Philosophie. 1966. № 41.

- Kennedy L.A.* A New Disputed Question of St. Thomas Aquinas on the Immortality of the Soul // AHDLMMA 1978. № 45.
- Kleineidam E.* Das Problem der hylemorphen Zusammensetzung der Geistigen Substanzen im 13 Jh., behandelt bis Thomas von Aquin. Breslau, 1930.
- Koch J.* Augustinischer und Dionisischer Neuplatonismus und das Mittelalter // Kleine Schriften. I. Rome, 1973.
- Libera de A.* Introduction à la Mistique Rhénane. P., 1984.
- Lohr C.H.* The Medieval Interpretation of Aristotle // The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. Cambridge, 1982.
- Madonnet P.* Siger de Brabant et l'averroïsme latin. Vol. 2. Louvain, 1908.
- Mariten J.* Existence and the Existent. N.Y., 1948.
- Martin J. T.* Aquinas as a Commentator on De Anima 3.5. // Thomist. 1993. № 57.
- McCabe H.* The Immortality of the Soul // Aquinas: a Collection of Critical Essays / Ed. by A. Kenny. N.Y., 1969.
- Mundhenk J.* Die Seele im System des Thomas von Aquin. Hamburg, 1980.
- Nardi B.S.* Tommaso d'Aquino, Trattato sull' 'unità dell' intelletto contro gli Averroisti. Florence, 1938.
- Nardi B.* Saggi sull'aristotelismo padovano del secolo XIV al XVI. Firenze, 1958. P. 365–442.
- Novak J.* Aquinas and the Incorruptibility of the Soul // History of Philosophy Quarterly. 1987. № 4.
- Pace E.A.* The Concept of Immortality in St. Thomas. Washington, 1900.
- Pegis A.C.* St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century. Toronto, 1934.
- Peters J.E.* Greek philosophical Terms. N.Y.; L., 1967.

- Pluta O.* Kritiker der Unsterblichkeitsdoktrin im Mittelalter und Renaissance. Amsterdam, 1986.
- Ragusa T.J.* The Substance Theory of Mind. Washington, 1937.
- Renan E.* Averroés et l'averroïsme. P., 1852.
- Sertillanges A.D.* Der Heilige Thomas von Aquin. Köln; Olsten, 1954.
- Sleva V.E.* The separated Soul in the Philosophy of St. Thomas Aquinas. Washington, 1940.
- Sonnemans H.* Seele-Unsterblichkeit-Auferstehung: Zur Griechischen und Christlichen Anthropologie und Eschatologie // Freiburger theologischen Studien 128. Freiburg i. Br., 1984.
- Vanni Rovighi S.* L'antropologia filosofica di san Tommaso d'Aquino. Milano, 1972.
- Verbeke G.* Man as a «Frontiner» // Aquinas and problems of his time. Leuven, 1976.
- Walter A.B.* The Philosophical Writtings of Duns Scot. Edinburg; Toronto; N.Y., 1962.
- Walzer R.* Aristotelis dialogorum fragmenta. Firenze, 1934; *Ross D.* Aristotelis fragmenta selecta. Oxford, 1955.
- Weber E.H.* La controverse de 1270 à l'université de Paris et son retentissement sur la pensée de Thomas d'Aquin. P., 1970.
- Wilpert P.* Die Ausgestaltung der aristotelischen Lehre vom Intellectus agens bei den griechischen Kommentatoren und in der Scholastik des 13. Jahrhunderts // Aus der Geiswelt des Mittelalters. Münster, 1935.
- Wulf M.* De Le traité «De unitate formae» de Giles de Lessines. Louvain, 1901.
- Zavalloni R.* Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes. Louvain, 1951.

Contents

<i>Introduction</i>	9
 <i>Chapter I</i>	
The historical and philosophical preconditions of the Thomist concept of the incorruptibility of the soul. ...	18
1. The problem of the immortality of the soul in ancient philosophy.....	18
1.1. "Plato's Line"	21
1.1.1. Plato.....	21
1.1.2. The interpretation of the immortality of the soul in Neo-Platonism.....	31
1.2. "Aristotle's Line"	39
1.2.1. Anaxagoras.....	39
1.2.2. Aristotle	40
1.2.3. Aristotle's commentators	52
2. The problem of the immortality of the soul in Christian philosophy	58
2.1. The outline of the problem of immortality in Christian philosophy	59
2.2. Augustine	73

Chapter II

Thomas Aquinas's teaching on the soul and its incorruptibility	83
1. The Thomist arguments for the incorruptibility of the soul.....	85
1.1. Thomas's works on the problem of the incorruptibility of the soul	85
1.1.1. The Commentary on Peter Lambard's Sentences	86
1.1.2. Summa Contra Gentiles	91
1.1.3. The disputed points about the soul.....	97
1.1.4. Summa Theologica.....	99
1.1.5. Compendium Theologiae and Quaestiones quodlibetales	101
1.1.6. The commentary on In Librum De Causis.....	103
1.1.7. The anonymous Question of the Immortality of the Soul.....	113
1.2. The arguments for the mortality of the soul and their critique	131
1.3. The main argumentations for the incorruptibility of the soul	131
2. The problem of the incorruptibility of the soul in the context of the Thomist interpretation of the soul	133
2.1. A person as a psychophysical being and his/her place in the universe.....	136
2.2. The nature of the intellectual soul	138
2.2.1. The Intellectual soul per se	139
2.2.2. The unity of the soul and the body	148
2.2.3. The theory of the uniqueness of the substantial form.	156
2.3. The theory of the intellectual ability.....	162

2.3.1. The usage of the concepts referring to the intellectual ability in late medieval Latin.....	163
2.3.2. The structure of the intellect	169
2.3.3. The critique of the monopsychism	181
2.4. The psychophysical unity of a human being in Thomas Aquinas's epistemology	189
2.5. The problem of the resurrection of the flesh....	210

Chapter III

The critique of the possibility of rational argumentation for the immortality of the human soul: Duns Scotus	214
--	-----

<i>Conclusion</i>	230
-------------------------	-----

<i>Appendices</i>	233
-------------------------	-----

1. A brief diagram of Thomas Aquinas's main argumentation on the human soul.....	233
2. Thomas Aquinas's works on the immortality of the soul	237

From Summa Theologica, Part I

Question 75 Concerning What Belongs to the Essence of the Soul Article 6. Is the soul incorruptible?	237
--	-----

From Summa Contra Gentiles, Book II

Chapter 79. That the human soul does not perish when the body is corrupted.....	241
Chapter 80. Arguments to prove that the corruption of the body entails that of the soul	246

From Quaestiones Disputatae de Anima. Article 14

On the immortality of the soul 256

Notes 268

List of abbreviations 314

Bibliography 315

Bandurovsky K.V.

**The Immortality of the Soul in Thomas Aquinas's
Philosophy**

The book is a reconstruction and analysis of the Thomist concept of the immortality of the human soul within the general framework of Thomas Aquinas's philosophy as well as in the context of the historical development of this problem, one of the most essential ones throughout the history of philosophy.

The book represents the results of the study of several approaches to the problem of the immortality of the soul in ancient philosophy (in the philosophic views of Plato and Aristotle) and the transformation of the problem within the Christian philosophy.

The book is intended for specialists, lecturers and students.

Бандуровский К.В.

**Б23 Бессмертие души в философии Фомы Аквинского. М.: РГГУ, 2011. 328 с.
ISBN 978-5-7281-1231-0**

Книга представляет собой реконструкцию и анализ томистской концепции бессмертия человеческой души в общем контексте философии Фомы Аквинского, а также в контексте исторического развития этой проблемы, одной из наиболее значительных на протяжении всей истории мировой философии.

Представлены результаты исследования различных подходов к решению проблемы бессмертия души в античной философии (прежде всего, в философии Платона и Аристотеля) и трансформации этой проблемы в рамках христианской философии.

Для специалистов, преподавателей и студентов.

УДК 1
ББК 87.3(0)

Научное издание

Бандуровский Константин Владимирович

**БЕССМЕРТИЕ ДУШИ
В ФИЛОСОФИИ
ФОМЫ АКВИНСКОГО**

Художественный редактор

М.К. Гуров

Технический редактор

Г.П. Каренина

Корректор

О.Н. Картамышева

Компьютерная верстка

А.Ю. Ефимова

Подписано в печать 20.03.2011.

Формат 70х100 1/32.

Усл. печ. л. 13, 6. Уч.-изд. л. 12,1.

Тираж 500 экз. Заказ № 143.

Издательский центр

Российского государственного

гуманитарного университета

125993, Москва, Миусская пл., 6

Тел. 8-499-973-42-06