

УЧЕНИЕ ФОМЫ АКВИНСКОГО О ДУШЕ: СТАРЫЕ ПРОБЛЕМЫ, НОВЫЕ РЕШЕНИЯ. ПРЕДПОСЫЛКИ «ТОМИСТСКОГО СИНТЕЗА»

ИЕРЕЙ Е. ШИЛОВ

В статье рассмотрены два основных подхода к учению о душе: Платона и Аристотеля. Каждый из этих подходов имел свое развитие и свою интерпретацию. Наиболее важной для эпохи Средневековья представляется научная парадигма Платона, которая через неоплатонизм была воспринята блж. Августином и стала достоянием последующей западной христианской письменности, вплоть до рецепции ее францисканским орденом (Роджер Бэкон и Бонавентура). Эта парадигма не решала многих проблем, связанных с антропологией и учением о душе и многие вопросы оставляла открытыми. В конце XII в., в связи с ростом Университетов, выявляется и принимается новая «парадигма» — учение Аристотеля, которое через арабских толкователей становится достоянием Запада. Наиболее важными здесь представляются два толкователя — Авиценна (и его влияние на Альберта Великого) и Аверроэс. И та, и другая традиция интерпретации оказались тупиковыми и также не смогли решить поставленных перед ними проблем. Фома Аквинский смог распутать этот «гордиев узел» учения о душе и создать новое понимание человека, используя при этом и психологию Платона, и метафизику Аристотеля. Статья ставит перед собой задачей выявить сложности, стоявшие перед Фомой, и объяснить, как Фома смог решить стоявшую перед ним проблему, не решенную на протяжении многих веков — проблему согласования и примирения Платона и Аристотеля.

Прежде чем излагать учение Фомы Аквинского о душе, необходимо понять предпосылки этого учения, а именно выявить две кардинальные парадигмы, которые определяли основные пункты философской и богословской антропологии Средневековья: позицию Платона и позицию Аристотеля. Рассмотрев и изучив эти две точки зрения, можно будет понять, с одной стороны, те сложности и проблемы, которые стояли перед многими богословами и философами Средних веков, а с другой стороны, будет понятен огромный вклад Фомы Аквинского в формировании нового учения о человеке, которое смогло гармонично вместить в себя то лучшее, что создала богословская и философская мысль.

Несомненно, что эта тема не является новой, поскольку Фома Аквинский — один из самых значимых, а следовательно, изученных авторов Запада. Но в целом мало кто из авторов пытался проследить, каким образом и в каких интерпретациях учение о душе Платона и Аристотеля дошло до Фомы и каким образом (а главное — почему именно таким образом) было им воспринято и трансфор-

мировано в единое целое. Эта тема рассматривалась лишь отчасти рядом исследователей. Например, Джеймс Х. Робб в своей диссертации¹ приводит общие сведения о первоисточниках Фомы в его учении о душе, изложенном им в «Дискуссионных вопросах». Другой значимый автор — Антон Чарльз Пегис (1905), автор многочисленных статей и монографий, посвященных Фоме², рассматривает различные концепции души у современников Фомы, в частности у Бонавентуры и Альберта Великого (книга «Св. Фома и проблема души в XIII веке»³, которая является публикацией диссертации, защищенной под руководством Э. Жильсона в 1931 г.). Наконец, определенный интерес представляет собой статья А. Койре «Аристотелизм и платонизм в средневековой философии»⁴, а также работы, посвященные отдельным авторам античности и Средневековья, таким как Платон⁵, Аристотель⁶, Авиценна⁷, Аверроэс⁸, латинские аверроисты⁹ (Сигер Брабантский¹⁰ и Боэций Дакийский), блж. Августин¹¹, неоплатоники¹² и другие.

1. «Старая парадигма»: Платон и Августин

До недавнего времени Средние века изображались в самом мрачном свете: унылая эпоха двойного авторитета, с одной стороны, христианского учения, с

¹ *Robb J. H.* The Nature of the Human Soul in the *Quaestiones de anima* of St. Thomas Aquinas. Study and Text. Toronto, 1953.

² См., например: *Pegis A. C.* At the Origins of the Thomistic Notion of Man. N. Y.; L., 1962; *Ibid.* St. Thomas and the Coherence of the Aristotelian Theology // *Medieval Studies*. 1973. Vol. 35. P. 67–117. О нем см.: *O'Donnell R. I.* Anton Charles Pegis. On the Occasion of His Retirement // *Essays in Honor of Anton Charles Pegis* / I. R. O'Donnell, ed. Toronto, 1974. P. 7–16.

³ *Pegis A. C.* St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century. Toronto, 1934.

⁴ *Койре А.* Аристотелизм и платонизм в средневековой философии // Койре А. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. М., 1985. С. 51–73.

⁵ *Baeumker C.* Der Platonismus im Mittelalter. München, 1916; *Barth H.* Die Seele in der Philosophie Platons. Tübingen, 1921; *Ivanka E. v.* Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln, 1964; *Klibansky R.* The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. *Outlines of a Corpus Platonicum Medii Aevi*. L., 1939.

⁶ *Cassirer H.* Aristoteles' Schrift «Von der Seele» und ihre Stellung innerhalb der aristotelischen Philosophie. Tübingen, 1932; *Clark S. R. L.* Aristotle's Man. Speculations Upon Aristotelian Anthropology. Oxford, 1975; *Elders L. S. V. D.* Saint Thomas d'Aquin et Aristote // *Revue thomiste*. 96e année. 1988. T. 88. N. 3. P. 357–376; *Зеленогорский Ф. А.* Учение Аристотеля о душе в связи с учением о ней Сократа и Платона. М., 2011².

⁷ *Lee P.* St. Thomas and Avicenna on the Agent Intellect // *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*. 1981. Vol. 45. P. 41–61; *Marmura M. E.* Avicenna and the Problem of the Infinite Number of Souls // *Medieval Studies*. 1960. Vol. 22. P. 232–256

⁸ *Miller R. C. S. B.* An Aspect of Averroes' Influence on St. Albert // *Medieval Studies*. 1954. Vol. 16. P. 57–71; *Robinson T. M.* Averroes, Moerbeke, Aquinas and a Crux in the *De Anima* // *Medieval Studies*. 1970. Vol. 32. P. 340–344; *Ренан Э.* Аверроэс и аверроизм: Исторический очерк. М., 2010.

⁹ *Апполонов А. В.* Латинский аверроизм XIII века. М., 2004.

¹⁰ *Mandonnet P.* Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle. Fribourg, 1899.

¹¹ *Dinkler E.* Die Anthropologie Augustins. Stuttgart, 1984; *Pegis A. C.* The Mind of St. Augustine // *Medieval Studies*. 1944. Vol. 6. P. 1–61.

¹² *Koch J.* Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter. S. 3–25 // *Idem.* Kleine Schriften. Bd. I. R.: Edizioni di storia e letteratura, 1973. (Storia Letteratura. 127).

другой — авторитета Аристотеля; эпоха бесплодных споров и надуманных проблем, эпоха схоластики, наиболее ярким представителем которой является Фома Аквинский. Средневековая философия лишь в последние десятилетия была реабилитирована от этих обвинений, поскольку, как оказалось, именно она заложила основу западной философии Нового и Новейшего времени; именно она познакомила мир Запада с наследием античности; именно она, наконец, создала ту терминологию и методологию, который мы пользуемся до сих пор.

Но до Аристотеля главной «парадигмой» философского и богословского дискурса на Западе был Платон. Платон не в его чистом, первоначальном виде, а христианизированный Августином — *Plato Christianus*.

В отличие от Аристотеля, чьи труды сохранились полностью, сочинения Платона не удостоились такой чести. Платона читали и изучали плохо. В первую очередь это связано с тем, что он нам известен лишь как автор диалогов — популярных произведений, предназначенных для широкой публики. Известно, что, помимо руководства Академией, Платон также читал лекции, которые записывались слушателями, студентами-философами. Сам Платон читал свои лекции без всяких записей, и ни одна из них до нас не сохранилась, хотя Аристотель неоднократно ссылается на них в своих произведениях. Форма диалогов не является школьной формой, которую можно *изучать* самостоятельно или в коллективе — это не лекции и не учебники, дающие ответы на вопросы и проблемы, а скорее сборники вопросов и проблем, «за» и «против» которых обсуждаются в рамках диалога, но ответа готового практически никогда не дается. Вот почему, начиная с конца классической античности, Платон вне Академии больше не изучался. Да и там его не столько изучали, сколько толковали, то есть объясняли — кто как мог.

Впоследствии Платона часто путают с неоплатониками: арабы практически не видели различия между Платоном и Плотинем, греки читали Платона в контексте неоплатоновских комментариев. И Средние века воспринимали Платона также из вторых рук. Йозеф Кох говорит о двух традициях средневекового неоплатонизма: дионисийском неоплатонизме и августинистском неоплатонизме¹³. Именно в этих двух «редакциях», или «коррекциях», платонизм был известен в эпоху зрелого Средневековья.

В своих диалогах Платон неоднократно сводит *всего* человека к душе. Человек — это душа, или ум, обитающий в теле и руководящий телом. Тело же есть инструмент души или же ее темница и узилище. Душа не образует с телом некоего нерасторжимого и существенного единства. Она, конечно, находится в теле, но «как рулевой на корабле»: она управляет им и направляет его, но в своем бытии от него никоим образом не зависит.

«Объяснить, что такое душа, — это долгий труд, который под силу лишь Богу», в то время как «сказать, на что она похожа, — задача, посильная для человека» (Phaedrus 246a, 4–6). В спорном диалоге «Алкивиад I» прямо говорится, что «человек — это душа» (130c). Именно душа и есть человек (Alcibiades I. 129e–130c). В другом, также спорном, диалоге «Аксиох» автор пишет: «Мы — это душа, бессмертное существо, запечатое в подверженном гибели узилище»

¹³ См.: Ibid.

(Axiochus 365e)¹⁴. «Душа старше всего, что получило в удел рождение; она бессмертна и правит всеми телами» (Leges XII. 967d–e). «Душа отличается от тела: она обладает разумом, а тело — как мы установили — не обладает; она правит, тело подчиняется; она — причина всего, тело же не бывает причиной какого-либо состояния» (Epinomis 983d).

Та же традиция продолжается и развивается в неоплатонизме. Понятие души для платоника (и неоплатоника) становится центральным и ключевым. Древнее завещание «познай самого себя» истолковывается платониками как «познание души», и в этом познании человек обретает свое блаженство, реализует и осуществляет себя как человека. Платоновская философия направлена не на познание мира, не на мир явлений, не на объективное постижение и осознание окружающего нас, а на поиск истины, которая обретается внутри человека, в его душе. Все, что человек может познать (и более того, должен познать), заключается в нем самом, и отсюда становится совершенно понятным учение Платона о знании как припоминании, ибо все содержится в душе.

Известны слова Августина: «Я желаю знать Бога и душу. И ничего более? Решительно ничего»¹⁵. Платонизм (или неоплатонизм) был последней ступенью поисков Августина на пути к христианству. Сам Августин в «Исповеди» пишет: «Чтение книг платоников надоумило меня искать бестелесную истину»¹⁶. Вполне возможно, что Августин был знаком с Эннеадами Плотина, а также с некоторыми диалогами Платона. Во многих работах он высоко отзывается о Платоне и его последователях, пишет, что платоникам «мы отдаем заслуженное предпочтение перед другими»¹⁷. Но его восторг перед языческой философией постепенно угасает, и в поздних своих работах он будет «безжалостно казнить себя за былую преданность “ложному знанию”»¹⁸. В «Монологах» Августин введет беседу со своим разумом:

«Р[азум]: Скажи мне теперь вот что: если сказанное о Боге Платоном и Плотиним истинно, будет ли для тебя достаточно знать Бога так, как знали они?

А[вгустин]: Если сказанное ими и истинно, из этого еще не следует, что они непременно об этом знали. Многие весьма обстоятельно говорят о том, чего не знают; как и сам я обо всем, о чем молился, сказал, что желаю это знать. Подобного желания я не выразил бы, если бы знал; а между тем мог же я говорить об этом? Ведь говорил я не то, что постиг умом, а то, что успел с разных сторон усвоить себе памятью, и во что, насколько мог, уверовал. Знать же — нечто со-

¹⁴ Платон. Аксиох // Он же. Диалоги / А. Ф. Лосев, сост., ред.; С. Я. Шейнман-Тонштейн, пер. М., 2000. С. 415. Ср.: диалог «Кратил», где душа характеризуется как причина жизни тела (399e), а тело — как могильная плита, скрывающая погребенную под ней в этой жизни душу. Также тело есть знак, ибо с ее помощью душа обозначает то, что ей нужно выразить (400c). (Рус. пер.: Платон. Кратил // Он же. Собрание сочинений: В 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 633–634).

¹⁵ Аврелий Августин. Монологи I. 2.

¹⁶ Он же. Исповедь VII. 20. 26.

¹⁷ Он же. О граде Божьем VIII. 7.

¹⁸ Потемкин В. Введение // Аврелий Августин. Об истинной религии. Теологический трактат. Минск, 1999. С. 17.

всем иное»¹⁹. Несмотря на эти слова, Платон для Августина будет некой путеводной звездой до самого конца.

Тем не менее обращение к наследию Платона было общим для всей христианской мысли. Уже апологеты ссылаются на Платона и цитируют его. Некоторые из них рассматривают философию Платона для доказательства позиций христианского учения. Например, Афинагор Афинянин в «Прошении о христианах» неоднократно приводит мнения Платона: о сотворении мира Богом (16; 23), о противопоставлении умопостигаемого и чувственного (19), для описания мифологии язычников (6; 12; 30), наконец, для доказательства воскресения из мертвых: «Ибо, по учению Пифагора и Платона, ничто не препятствует, чтобы тела после своего разрушения опять составились из тех же стихий, из которых они произошли первоначально» (36)²⁰. Марк Минуций Феликс в «Октавии» также говорит о положительных моментах учения Платона: вновь о сотворении мира Богом (XIX), учении о демонах (XXVI–XXVII), о конце времен (XXXIV). Даже наиболее известный греческий апологет Иустин Философ в своей первой Апологии, несмотря на то что он противопоставляет дуализму Платона единство души и тела, в то же время пишет: «Платон также говорил, что грешники придут на суд к Радаманту и Миносу и будут ими наказаны; и мы утверждаем то же самое, но по нашему судьею будет Христос и души их будут соединены с теми же телами и будут преданы вечному мучению» (1. 8)²¹.

С другой стороны, уже со II в. намечается критика Платона и его учения. Татиан в своей «Речи против эллинов» критикует всякую философию, и Платона в том числе (2; 25). Феофил Антиохийский в трех «Книгах к Автолику» также касается личности и учения Платона с позиции критики: он критикует его учение о совечности материи Богу (II. 4), учение о государстве (III. 6), учение о богах, состоящих из материи (III. 7), за ложное летосчисление (III. 26, 29). Он пишет: «Что принесла пользы Платону его философия, или прочим философам, которых не буду перечислять по множеству их, — их учение? Это говорю, чтобы показать бесполезный и безбожный образ их мыслей» (III. 2)²². Наконец, с возникновением гностицизма партия «ненавистников Платона» весьма увеличилась. Самым ярким ее адептом был Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан. В трактате «О душе» (первый христианский трактат, посвященный данной теме) он критикует Платона как «поставщика пряностей для всех еретиков» (XXIII. 5)²³ и впервые дает развернутую и аргументированную критику учения Платона о душе (XXIII–XXIV).

Иринеи Лионский, полемизируя с гностиками (и латентно с Платоном) пишет: «Ибо руками Отца, то есть через Сына и Духа, человек, а не часть человека создается по подобию Божию. Душа же и дух могут быть частью человека, но никак не человеком; совершенный человек есть соединение и союз души, полу-

¹⁹ *Аврелий Августин. Монологи I. 4.*

²⁰ *Афинагор Афинянин. О воскресении мертвых // Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999. С. 92.*

²¹ *Сщмч. Иустин Философ. Апология I // Он же. Творения. М., 1995. С. 37.*

²² *Сщмч. Феофил Антиохийский. Три книги к Автолику // Сочинения древних христианских... С. 172.*

²³ *Тертуллиан. О душе / А. Ю. Братухин, пер., сост. СПб., 2004. С. 80.*

чающей Духа Отца, с плотью, которая создана по образу Божию. ...Ибо ни плотское создание само по себе не есть человек совершенный, но есть тело человека и часть человека; ни душа сама по себе не есть человек, но душа человека и часть человека; ни дух не есть человек, ибо он называется духом, а не человеком. Соединение же и союз всех сих составляет совершенного человека» (Против ересей V. 6. 1)²⁴.

Вплоть до III в. Платон воспринимается христианскими авторами как защитник учения о сотворении мира Богом, о чем он пишет в своем диалоге «Тимей», как тот, кто писал о Боге и Его свойствах (в той мере, в какой он мог постичь это своим разумом²⁵), но в первую очередь как тот, кто закладывает основу идеализма, учению о приоритете умопостигаемого, духовного над материальным. Лишь Ориген впервые выходит на новую плоскость: он принимает у Платона учение о душе, которое выходило за рамки и даже противоречило христианскому учению. Это также было новой богословской парадигмой, выраженной в главном труде Оригена — «О началах», но эта парадигма не прижилась и была отвергнута Церковью. У Оригена мы находим мысль о предвечном существовании души, о ее «первородном» падении (или охлаждении в ее любви к Богу), о теле как темнице души, о восстановлении души в ее первоначальном абсолютно духовном состоянии в конце времен (т. н. апокатастасис). Все эти идеи критиковались последующими церковными авторами (свт. Мефодий Патарский, свт. Григорий Нисский («Об устройении человека 29»)²⁶ и др.).

Блаженный Августин во многом следует общей восточной традиции. В трактате «О Троице» он пишет: «Человек есть разумная сущность (*substantia rationalis*), состоящая из души и тела» (XV. 7. 11)²⁷. Но несмотря на это заявление, видимо, до самого конца Августин не смог изжить из себя и преодолеть того платонизма (или неоплатонизма), который когда-то привел его к христианству. Следуя за Плотинем, Августин пишет, что душа есть «подобие» Божественного Единого; погружаясь в свою душу, мы в конечном итоге соприкасаемся с Самим Богом. И тело в таком само- и богопознании является лишь помехой. Поэтому, наряду с вышеприведенной и классической для христианского Востока мысли о единстве души и тела в составе человека, мы встречаем у него и совершенно другого рода высказывания. Например, в книге «О нравах Вселенской Церкви и о нравах манихеев» (388) он пишет: человек есть «разумная душа, использующая смертное и земляное (земное) тело» («*Homō igitur, ut hominī appareat, animo rationalis est morali atque terreno ut ens corpore*»)²⁸. В трактате «О количестве души» он пишет:

«Ибо хотя Бог и сотворил душу, но ее следует представлять так, что она не есть ни из земли, ни из огня, ни из воздуха, ни из воды, а имеет свою особую субстанцию; разве только предположить, что Бог, давший субстанцию земле, чтобы

²⁴ Сщмч. Ириней Лионский. Творения. М., 1996. С. 455, 456.

²⁵ См.: Климент Александрийский. Увещание к язычникам. Кто из богатых спасется / А. Ю. Братухин, пер., сост. СПб., 2006. С. 101–103.

²⁶ Ср.: Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека // О человеке: Сборник трактатов. СПб., 2011. С. 123: «Человек, состоящий из души и тела, есть единое».

²⁷ Аврелий Августин. О Троице: в пятнадцати книгах против ариан / А. А. Тащан, пер. Краснодар, 2004. С. 353.

²⁸ De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum I. 27. 52 // PL 32. Col. 1332.

она не была ничем другим, как только землю, не дал душе того, чтобы она не была ничем другим, как только душою. Если же ты хочешь, чтобы я определил тебе душу, и поэтому спрашиваешь, что такое душа, то я легко отвечу тебе. Душа, по моему мнению, есть некоторая субстанция, причастная разуму, приспособленная к управлению телом»²⁹.

Тем самым Августин под влиянием неизжитого в себе платонизма вновь меняет имеющуюся парадигму и вводит новую, оправдывающую Платона и его учение о душе. Именно такое учение о душе — платоновско-августиновское — и стало достоянием Средних веков до тех пор, пока Фома Аквинский, отвергнув крайности учений Платона и Аристотеля, не создаст качественно новую парадигму, которая будет принята Церковью и найдет свое — законное и надлежащее — место в рамках христианского вероучения.

В целом можно сказать, что платонизм был главной системой координат, в которую вписывалось на Западе христианское учение. В довершение всего эта система была освящена авторитетом Августина — и во многом это было решающим фактором, который долгое время сдерживал критику. Эту позицию христианского неоплатонизма впоследствии укрепят Ансельм Кентерберийский, францисканцы, особенно Роджер Бэкон и Бонавентура, которые будут верны Августину до последнего.

Познавая себя, душа познает Бога, поскольку есть Его образ, а через Него — все остальное. Душа познает истину не через объекты внешнего мира. Истина чувственных вещей заключается не в них самих, а в их уподоблении вечным сущностям, вечным идеям Бога. Именно последние — истинный предмет знания. Для христианского платоника *разумный путь к Богу* всегда проходит через *душу*. Самопознание есть в то же время и Богопознание. Конечно, здесь уже не было ничего платоновского: он лишь заложил фундамент, здание на нем воздвигли другие.

2. «Новая парадигма»: Аристотель

В XIII в. ситуация на Западе постепенно меняется. С возникновением университетов появляется желание достичь научного, объективного познания мира. Человек, долго смотревший на себя или внутрь себя, обращает свой взор на окружающий его мир. Аристотель помогает человеку в этой «*μετάνοια*». Западный интеллектуал обретает в Аристотеле учителя и наставника, он находит у него те необходимые инструменты, которые позволяют ему познать, открыть мир, достигать объективного, «научного» знания через эмпирический опыт и данные чувств.

Аристотелизм адресован людям, жаждущим знаний. Это даже не философия, а скорее наука — комплекс, сумма естественно-научных познаний. И эти познания рассматриваются вне религий, они внеконфессиональны, и потому, для того чтобы признать философию Аристотеля, его необходимо было интер-

²⁹ Dequantitateanimae 13. 21 (Аврелий Августин. О бессмертии души // Он же. Творения: В 4 т. СПб., 2000. Т. 1. С. 204–205).

претировать и переосмыслять, подгоняя его под ту или иную религиозную догму — иудейскую, мусульманскую или христианскую.

Как пишет А. Койре: «Разум аристотелика, в отличие от разума средневекового платоника, не обращен непосредственно к самому себе: он естественно образом направлен на вещи. Сами вещи, существование вещей — вот что для него наиболее достоверно. Первоначальный акт, присущий человеческому разуму, — это не восприятие себя, а восприятие природных объектов, стульев, столов, других людей. Лишь с помощью некоторого ухищрения, усилия или рассуждения ему удастся уловить и познать самого себя. Аристотелик, несомненно, имеет душу; но он определенно не является душой. Он — человек»³⁰.

Для Аристотеля человек не есть душа, которая заключена в теле. Человек есть разумное смертное животное. Человек не иноприроден миру, он лишь одна из его ступеней, имеющая свое место в общей системе мироздания. Человек есть в первую очередь тело, оформленное душой. Более того, тело весьма значимо для человека, поскольку именно оно является интегрирующим, незаменимым и необходимым фактором бытия и познания человека. Что же такое душа для Аристотеля? Это «форма естественного тела, обладающего в возможности жизнью»³¹.

В последней четверти XII в. Аристотель-логик превращается на Западе в философа. Он приходит не один и не внезапно, поскольку его работы сопровождаются трактатами, толкованиями, комментариями греческого и арабского происхождения, часто раскрывающими смысл его трудов, но нередко искажающими и привносящими в них нечто новое, несвойственное его первоначальной мысли. И в дополнение к тому, что сами тексты Аристотеля были порой весьма темными и непонятными, толкования еще более затемняли смысл текста и увеличивали диапазон разночтений и неверных пониманий. Иоанн Солсберийский пишет в своей «Металогике»: «Эта книга [Вторая Аналитика] предназначена передавать учение, другие же скорее приводят в замешательство — и перестановкой бесед, и перемещением букв, и непривычностью примеров, которые изменяются в различных дисциплинах, и, наконец, что не имеет отношения к автору, — переписчик настолько искажает и портит [текст], что практически каждая глава имеет множество противоречий (*obstacula*). Поэтому в большинстве случаев в деле толкования препятствуют затруднительные обстоятельства с погрешностями, и сохранившиеся книги не доходят до нас прямым путем»³².

Тем самым латинизированный Аристотель ставил перед собой две проблемы: 1) сложность стиля и неясность смысла текста и 2) различные рукописные прочтения, которые соответственно приводили и к неверным толкованиям. В эпоху Ренессанса одно из наиболее частых обвинений Аристотеля — неясность его языка. Испанский философ и гуманист Хуан Луис Вивес (1492–1540) считал, что одной из причин того, что свободные искусства пришли в упадок, является неясность древних авторов, особенно Аристотеля.

³⁰ Койре. Цит. соч. С. 64.

³¹ Аристотель. Сочинения: В 4 т. М., 1976. Т. 1. С. 394.

³² *Johannes Saresberiensis*. Metalogicon IV. 6 / C. C. J. Webb, ed. Oxford, 1929. P. 171.

Ко всему этому следует добавить еще один важный момент. Не греки принесли на Запад Аристотеля, поскольку между Востоком и Западом отношения были разорваны уже по крайней мере с IX в., с патриарха Фотия и папы Николая I, между латинским миром и миром греческим не было связи, а была пропасть. Греческая философия была плохо известна на Западе, римляне испытывали почти полное безразличие к науке и философии.

Как писал Александр Койре: «Римлянина интересовали вещи практические: сельское хозяйство, архитектура, военное дело, политика, право, мораль. Но во всей классической латинской литературе не найдется научной работы, достойной именоваться научной, и точно так же работы философской. Там можно найти Плиния, сиречь собрание анекдотов и рассказней досужих кумушек; Сенеку, сиречь добросовестное изложение физики и морали стоиков, приспособленных, т. е. упрощенных, на потребу римлянам; Цицерона, сиречь философские эссе литератора-дилетанта, или Макроба — своеобразный учебник начальной школы.

Вот уж действительно диву даешься, когда подумаешь, что римляне, сами ничего не создававшие, не ощутили даже потребности обзавестись переводами. Помимо двух или трех переводов (в том числе «Тимея»), осуществленных Цицероном, переводов, из которых до нас почти ничего не дошло, ни Платон, ни Аристотель, ни Евклид, ни Архимед ни разу не были переведены на латынь, по крайней мере в классическую эпоху. Потому что, если аристотелевский «Органон» и «Эннеады» Плотина были все-таки в конце концов переведены, то, во-первых, довольно поздно, и, во-вторых, это было делом рук христиан»³³.

Поэтому латинский мир нуждался в посреднике, в том, кто сможет до него донести, изложить, объяснить и истолковать философию Аристотеля, ту философию, которая была «научной», которая была образцом и краеугольным камнем философской рефлексии. Таким посредником стали арабы, которые освоили и сохранили греческую культуру. «Арабский мир осознал и провозглашает себя преемником и продолжателем мира эллинистического»³⁴. Именно они познакомили Запад с аристотелевским наследием, именно они явились учителями и воспитателями латинян, наконец, именно они истолковали сложное учение Аристотеля для западного мира, создающего *свою*, самобытную философию — философию схоластики. И, передав классическое наследие латинскому Западу, арабский мир сам отрекается от него, поскольку ислам расценивает философию как нечто антирелигиозное.

Самым известным толкователем Аристотеля был Абуль Валид Мухаммад ибн Ахмад ибн Рушд (1126—1198), более известный на Западе как Аверроэс. Если Аристотель назывался «Философом», то Аверроэс — «Комментатором» или «Толкователем». Для Аверроэса Аристотель был не только величайшим философом, но и чудом природы, воплощенным величайшим совершенством, которого только способен достичь человек. Согласно ему, Аристотель — основатель логики, физики, метафизики, и на протяжении 500 лет ни один не смог обнаружить какой-либо серьезной ошибки в его работах. Аристотель — особый человек, его

³³ Койре. Цит. соч. С. 53.

³⁴ Там же.

скорее можно назвать божественным. Он пишет: «Я верю, что этот человек является самой нормой природы, пример, которым природа раскрыла величайшее совершенство, которое человек способен достичь в этом мире... Учение Аристотеля является высочайшей истиной, поскольку его интеллект был кульминационным моментом человеческого интеллекта; отсюда мы можем сказать совершенно обоснованно, что он был сотворен и дан нам божественным Промыслом, чтобы мы могли изучить все то, что может быть изучено (*Aristotelis doctrina est summa veritas quoniam eius intellectus fuit finis humani intellectus, quare bene dicitur, quod fuit creatus et datus nobis divina Providentia, ut scirem us quidquid potest sciri*)»³⁵.

Тем самым для Аверроэса имя Аристотеля было синонимом самой философии, своего рода некоторым воплощением всей человеческой мудрости. Аверроэс становится как бы пророком Аристотеля, как Лукреций был пророком Эпикура³⁶. Трудно определить, был ли Аверроэс хорошим и адекватным комментатором. По мнению П. Мандонне, он просто перенес некоторые аристотелевские доктрины в свое учение, хотя сам Аристотель остается в стороне, но при этом «в своих главных чертах доктрины Аверроэса содержат в себе так же явно, как и точно, доктрины Аристотеля»³⁷. Сигер Брабантский, последователь Аверроэса, полагал, что «аверроизм есть не что иное, как аристотелизм, дошедший до своих заключений»³⁸. Вместе с тем Сигер Брабантский и Боэций Дакийский, наиболее яркие протагонисты аверроизма, ставили перед собой целью лишь описать свои учения, но не выдавать их за незыблемую истину. У них мы не встречаем уже того благоговения и восторга перед Аристотелем, как это имело место у Аверроэса.

Другим интерпретатором Аристотеля был Авиценна, который так же, как и Аверроэс, имел своих последователей на Западе, среди которых были Альберт Великий и Дунс Скот³⁹. Фома Аквинский впоследствии не примет ни аверроистскую, ни авиценновскую интерпретации Аристотеля, хотя в некоторых вопросах он будет соглашаться с той или иной позицией.

Самая главная проблема, вставшая с появлением на Западе переводов Аристотеля, — это вопрос о совместимости его идей с христианским учением. На протяжении всего XIII в. мы видим разные подходы к этой проблеме, разные попытки согласования христианского учения с философией Аристотеля. Все это привело к тому, что христианская традиция, теории которой были глубоко августинистскими (а следовательно, в основе своей платоновскими), пришла к рецепции и восприятию совершенной новой традиции — традиции Аристотеля. В какой-то степени произошла, говоря языком Н. Куна, смена научной (в данном случае богословской) парадигмы, то есть «научная революция».

Казалось, Аристотель совершенно не может быть воспринят христианской мыслью, не может быть согласован с ней. В своих трудах он отрицает творение мира, утверждая совечность материи Богу, отрицает промысел Божий и возмож-

³⁵ Цит. по: *Mandonnet P. Siger de Brabant et l'Avérroisme latin au XIIIe siècle. Louvain, 1911². Pt. 1. P. 153–154.*

³⁶ См.: *Pegis. Op. cit. P. 11.*

³⁷ *Mandonnet. Siger de Brabant... P. 155.*

³⁸ *Ibid. P. 156.*

³⁹ См.: *Gilson E. Avicenne et le point de départ de Duns Scot // Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge. P., 1927. P. 93. N. 1.*

ность индивидуального бессмертия. Все это вызывало предубеждение, которое впоследствии вырастает в ясную и радикальную оппозицию против него. Как писал А. Пегис, «Аристотель вступает в XIII в. как осужденный человек»⁴⁰. Наконец, Аристотель — критик Платона. Но как можно критиковать то, что освящено авторитетом величайшего отца Церкви — Августина? Это казалось неким кощунством.

По решению Парижского поместного собора 1210 г., было запрещено чтение и изучение Аристотеля в Университете. Но поскольку это решение не выполнялось, оно было несколько смягчено папой Григорием IX, который назначил комиссию из трех человек для ревизии текстов Аристотеля. Это привело к тому, что Аристотель был очищен от арабских комментариев, и благодаря переводам Вильгельма из Мёрбеке, была осуществлена не только полная реконструкция латинского текста на основании греческих оригиналов, но также был сделан детальный и буквальный комментарий на текст с целью обеспечения точности в передаче смысла аристотелевского текста.

Для Аристотеля душа есть форма тела, а поскольку форма не может существовать сама по себе, без того, что она оформляет, то следует, что со смертью тела и форма, то есть душа, также умирает. Если для платоника нет ничего легче доказать бессмертие души, поскольку душа с самого начала рассматривается им как нечто цельное и совершенное, то для аристотелика доказать это совершенно невозможно. Также, если платоник видит всю истину внутри своей души и в ней соприкасается с Богом и познает Его, то аристотелик познает Бога «научным путем» — с помощью рефлексии, размышления и выстраивания логических и каузальных, причинно-следственных связей.

Тем самым Аристотель приходит к проблеме, которую он решить не смог: как человек, существо материальное и составное, может мыслить, то есть порождать нечто, не зависящее от тела и не воспринимаемое им извне посредством органов чувств? Он лишь пишет, что это возможно благодаря активному разуму, который есть нечто чистое, бессмертное, отделенное и пришедшее к нам извне. Но что это? — так и осталось вопросом.

Комментаторы Аристотеля создают две основные традиции толкования и объяснения этого вопроса.

1. Александр Афродисийский, а за ним арабские толкователи (Фараби, Авиценна, Аверроэс), которые полагали, что активный разум не является внутренним компонентом человека, он действует на человеческий интеллект (т. н. «пассивный» или «возможностный» разум) извне, в результате чего человек способен мыслить и познавать. Активный разум является единым, единственным и общим для всего рода человеческого. Истина для всех едина, и разум для всех един. Но неизбежно возникает вопрос: если человек сам не мыслит, значит и душа его умирает вместе с телом, поскольку ей не присуще нечто, что она совершает вне органов тела. Авиценна пытался обойти эту проблему, заявляя, что пассивный интеллект, приобщаясь к знаниям, трансформирует и просвещает себя, делая себя тем самым — благодаря познанию и мышлению — бессмертным. Данная традиция разрушает единство человеческой личности. «В самом деле, если даже

⁴⁰ Pegis. Op. cit. P. 15.

в платонизме мыслил и желал не человек, а мыслила и желала душа, то это была по крайней мере *моя* душа, душа, которая была мной самим. В аверроизме же нет больше ни меня самого, ни моей мыслящей души; есть активный, внеличностный и общий для всех интеллект, который мыслит *во мне...*»⁴¹.

2. Фемистий: если человек мыслит, значит, он обладает и активным, и пассивным интеллектом. Но когда Аристотель заявляет, что активный интеллект приходит к нам «извне», то он прав, поскольку этот интеллект дается нам Богом. Эта позиция потом будет развита и воспринята Фомой Аквинским.

3. Бонавентура и Альберт Великий: два подхода к проблеме

Прежде чем перейти к самому Фоме Аквинскому, важно выделить еще два подхода к нашей проблеме: позицию Бонавентуры, испытавшего определенное влияние платоновской парадигмы, и позицию Альберта Великого, который вслед за Авиценной попытался соединить аристотелевскую метафизику с платоновской антропологией.

Бонавентура — преданный ученик Августина, и он останется верным своему учителю до конца⁴². Его учение о душе следующее. Бог, будучи благим, изливает Свою благодать на творения двумя путями. Духовные субстанции получают божественную благодать непосредственно; телесные субстанции — опосредованно. Душа человека, в отличие от ангела, соединена с телом и соответственно является субстанцией телесной. Именно душа является передатчиком божественной благодати для тела. Душа есть форма, способная к восприятию блаженства от Бога. Она создана для блаженства, а потому она нетленна и бессмертна. Бессмертная душа, соединенная со смертным и тленным телом, может быть отделена от последнего. Потому что душа есть не только *forma*, но и *hoc aliquid* (то есть нечто конкретно-индивидуальное): «non tantum forma est verum etiam hoc aliquid»⁴³.

Так как сущность души сообщает телу его совершенство и делает тело *человеческим* телом, то эта субстанциальность души есть вместе с тем и источник ее бессмертия. Душа как *forma* совершенствует тело и есть его *perfectio*, и как *hoc aliquid* душа соединена с телом как его *motor*.

Главная задача Бонавентуры в его учении о душе — сохранить бессмертие и субстанциональность души. Последнее является гарантом ее бессмертия, и потому душа есть не только *forma* и *perfectio* тела, но и *hoc aliquid*. Поскольку душа есть субстанция, она существует сама по себе, а поскольку она тварна, она воспринимает свое существование. Поэтому душа обладает воспринятым, но субсистентным⁴⁴ существованием. Поскольку душа само-субсистентна, то субъект ее существования не тело человека, к которому она присоединена, но материя

⁴¹ Коппе. Цит. соч. С. 71.

⁴² См.: Pegis. Op. cit. P. 24, 26.

⁴³ Breviloquium II. 9. 5.

⁴⁴ Под субсистентией имеется в виду томистское *hoc aliquid*, под которым следует понимать некое конкретно-индивидуальное существование (в отличие, например, от аверроистского монопсихизма), т. е. душа существует в определенном конкретном теле и является индивидуальной субстанцией.

внутри ее самой сущности. Именно материя устанавливает, согласно Бонавентуре, экзистенцию души в ней самой и тем самым делает ее субсистентной.

«Поскольку разумная душа есть *hoc aliquid*, естественно существует сама по себе и действует так же, как и воспринимает действия, то, следуя этому мнению, можно сказать, что она содержит внутри себя основание своего собственного существования, материальное начало, благодаря которому она существует, и формальное начало, благодаря которому она обладает бытием. С другой стороны, это не является необходимым в случае неразумной души, поскольку она опирается на тело. Следовательно, поскольку существует материальное начало, благодаря которому существование твари устанавливается в ней, должно признать, что человеческая душа содержит в себе материю. Однако эта материя превосходит условия расширения, лишения и уничтожения, и поэтому называется духовной материей»⁴⁵.

Тем самым Бонавентура создает концепцию души, составленную из материи и формы. Бонавентура не видит другого ответа на вопрос: как душа, совершенная субстанция, может быть соединена с телом. Но здесь таится и другая проблема: если душа есть совершенная субстанция, она не нуждается ни в каком теле, да и неспособна быть соединенной с ним. Если душа состоит из материи и формы, значит она совершенная субстанция. А то, что является совершенным само по себе, не может быть соединено с чем-то другим для составления чего-то третьего.

Но Бонавентура отвечает на это возражение, говоря, что душа, хотя она и сложная субстанция, имеет естественную потребность совершенствовать телесную субстанцию, в то время как тело, как составная субстанция, имеет естественную потребность воспринимать душу. И тело и душа предназначены друг для друга, и именно в своем единении они обретают высочайшее развитие.

Бонавентура критикует Платона. Последний, по его мнению, заблуждался, поскольку не признавал, что душа и тело по природе предназначены к соединению друг с другом. Тело не есть темница души, души не переселяются из тела в тело. Душа есть истинное совершенство тела. Более того, даже наш обыденный опыт показывает, что отделение души от тела воспринимается нами с неохотой и болезненно: душе неестественно отделяться от тела; она хочет быть вместе с ним. Тело — компаньон, а не темница души. И именно это единство делает душу самой совершенной формой во всей сфере природы, так как она в этом единстве достигает своей завершенности.

Бонавентура хочет одновременно защитить и субстанциальность души, и ее реальное единство с телом, но ему это не удастся, ведь если материя есть актуальное бытие, которое имеет собственную актуальность и собственное существование, то, будучи отдельной, завершенной субстанцией, она не сможет сущностно соединиться с другой — совершенной — субстанцией, какой является душа. Несмотря на это, по пути Бонавентуры пойдут Дунс Скот, «тонкий доктор», Петр Оливи, которые также будут говорить об актуальности материи.

⁴⁵ In II Sent., a. 1, q. 2, concl., opinio 3.

Бонавентура смог сохранить бессмертие души тем, что провозгласил душу полной субстанцией, отстаивая ее независимость от тела. Учение Аристотеля о душе как форме тела он совершенно игнорирует.

По мнению Б. Гейера, Альберт Великий был «первым величайшим знаменосцем аристотелизма в XIII веке»⁴⁶. Опираясь на Авиценну и *святых* (Августин, Иоанн Дамаскин, Бернард Клервосский), Альберт защищает субстанциальность души. Его аргументация сводится к следующему:

1) Душа не есть акциденция тела, следовательно, она есть субстанция (Авиценна);

2) Душа есть субстанция, использующая тело, и потому она выше тела (святые).

Альберту не нравится термин *perfectio* по отношению к душе. Если душа есть *perfectio* тела, то она находится в усовершенствованном субъекте и имеет существование только в нем. Следовательно, душа тогда будет чисто материальной формой. Но поскольку это не так, то слово *perfectio* неприменимо к разумной душе.

Следуя Авиценне, Альберт выделяет два аспекта души. В себе самой душа есть субстанция. Но в проявлении своих сил она есть *motor* тела. Альберт не согласен с определением Аристотеля. Душа есть скорее не *forma* тела, а его *actus*. Форма, согласно естественной философии, отсылает к тому, что имеет существование в определенной материи и не может существовать без нее. А поскольку душа может существовать отдельно, она есть скорее *actus*, чем *forma*.

По мнению Альберта, тело не есть актуально существующая субстанция, которая может быть отделена от души. Материя, согласно Альберту, не есть вещь, но лишенность вещи, чистый субъект, стремящийся к форме. Именно душа сообщает телу актуальное существование. Душа же зависит от тела в том смысле, что она способна к тому, чтобы быть соединенной с ним и быть впоследствии соединенной с ним в воскресении. Отсюда душа и тело зависят друг от друга, и единая субстанция становится результатом их единства.

Душа есть совершенная субстанция. Согласно классическому определению Боэция, любая субстанция, за исключением только Бога, есть композит⁴⁷. Поэтому и душа есть композит. Но если Бонавентура видел композит как «материя + форма», то Альберт не согласен с подобной концепцией. Душа, хотя и является субстанцией, она не есть *hoc aliquid*. Ни философы, ни святые не называют душу *hoc aliquid*, пишет Альберт, только некоторые магистры используют это наименование, и этот термин Альберт признает неадекватным. И все это потому, что Аристотель применяет данный термин только к составу из материи и формы, а это исключало бы душу. Безусловно, душа есть композит, поскольку она зависит от тела, но она не есть *hoc aliquid*, поскольку, хотя она может существовать без тела, ее совершенство без него не будет окончательным⁴⁸.

⁴⁶ Fridrich Überwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie / B. Geyer, Hrsg. Berlin, 1928. Bd. 2. S. 409.

⁴⁷ См.: Pegis. Op. cit. P. 109.

⁴⁸ См.: Ibid. 110.

Главная задача Альберта — сохранить полную субстанциальность души и в то же время объяснить ее союз с телом. Вопрос, на который Альберт так и не смог найти ответа: каким образом душа может быть нематериальной субстанцией и, одновременно, формой, сущностно соединенной с телом? Выделяя вслед за Авиценной два аспекта души, Альберт разделяет человека на душу и внешне соединенное с ней тело. Никакого сущностного единства между ними быть не может.

4. Томистский синтез

Несмотря на тот факт, что Фома был учеником (и даже лучшим учеником) Альберта Великого, по словам А. Пегиса, «можно сказать, что влияние учителя на ученика в рамках данной проблемы было практически нулевым»⁴⁹.

По мнению Фомы Аквинского, из-за возникающих вопросов и ошибок богослов должен *по-новому* уметь формулировать учение Церкви. Главное — не люди, которые выражают истину, а само выражение веры⁵⁰. Поэтому, если Августин ответил на проблемы и запросы своего времени, это вовсе не значит, что он ответил на вопросы всех последующих веков. Новая эпоха ставит новые проблемы, и мы — каждый в свое время — должны уметь отвечать на эти вопросы, не только ссылаясь на древних учителей, но находя новые, современные формы для выражения истины, которые бы учитывали весь спектр мнений и взвешивали все «за» и «против». Богослов должен быть современным и уметь говорить на современном ему языке, при этом не упуская из виду богословское и святоотеческое наследие Церкви.

Фома пишет о душе во многих своих трудах. В самой ранней своей работе — «Комментарии на Сентенции Петра Ломбардского» — Фома поднимает вопрос о природе человеческой души. Здесь он несколько ограничен в изложении *своей* позиции, поскольку толкует текст другого автора. В более поздней работе — «Сумме против язычников» — Фома всю вторую книгу посвящает проблеме человека и человеческой души. Он начинает с указания, что душа есть нечто субсистентное, переходит к проблеме ее роли как формы материи. Затем он обсуждает образ соединения души с телом, наконец, разбирает мнения, отвергающие душу как субсистентную форму материи, и заключает главами о бессмертии души и ее возникновении в бытии. Это стало образцом для последующих богословских трактатов об устройении человека. В первой части «Суммы теологии» Фома также детально и скрупулезно рассматривает вопросы о природе и творении человека, которые получили название «Трактат о человеке». Душа здесь рассматривается в трех аспектах: ее сущность, ее силы и ее действия. Природа души также рассматривается в двух плоскостях: 1) душа сама в себе и 2) душа в ее соединении с телом.

⁴⁹ Ibid. P. 120.

⁵⁰ Ср.: Contra Gentiles 1. 2: «Наша задача — изложить, в меру наших скромных возможностей, истину, которую исповедует католическая вера, устраняя противоположные ей заблуждения. Говоря словами Илария, “я сознаю, что это — главная обязанность моей жизни, и долг мой перед Богом в том, чтобы каждое мое слово и все мои чувства говорили о Нем”».

Комментарий Фомы на трактат Аристотеля «О душе» представляет трудность в определении времени написания. Обычно его датируют периодом 1267–1272 гг. Этот комментарий дает не так много для выявления собственной позиции Фомы в полемике с теми авторами, о которых речь шла выше. Наконец, последним сочинением, посвященным данной проблеме, являются «Дискуссионные вопросы о душе», которые подводят итог томистскому пониманию души и окончательно опровергают различные возражения разных групп и лиц. В 21 вопросе Фома рассматривает все значимые аспекты учения о душе. По мнению П. Мандонне, эти дискуссионные вопросы были задуманы Фомой как сумма, и составляют единую, запланированную изначально серию вопросов⁵¹. Хотя в настоящее время эта позиция признана неверной, все же некая доля истины здесь присутствует, поскольку четкость мысли, спокойность рассуждения и отсутствие какой бы то ни было полемичности отличают это произведение от всех других работ Фомы.

В ходе написания «Дискуссионных вопросов» Фома задумывает написать небольшую полемическую работу «О единстве интеллекта против аверроистов», направленную против одной из аристотелевских интерпретаций учений о душе.

а) Критика платонизма и аверроизма (сепаратизм и спиритуализм)

Фома, по словам Гейера, «старается по возможности держаться в стороне от неоплатонизма»⁵². Он не только изначально не ставит перед собой цель примирить Платона и Аристотеля, но старается планомерно и систематически устранить все связанное с именем Платона, который выжил в христианской мысли благодаря Августину.

Исходной точкой для Фомы будет *единство человека*. И отсюда необходимо развить учение *о душе как форме*. Фома никогда не скажет, что человек есть душа, использующая тело, и часто будет критиковать эту позицию как несостоятельную.

По мысли Платона, душа есть человек. В этой духовной, субсистентной душе Платон полагает всецелую особую природу человека и определяет человека как душу, использующую тело. Тем самым отношение души к телу можно сравнить с отношением моряка к кораблю или человека к его одежде. Эта позиция может быть названа «сепаратистской» или «спиритуалистской».

Учение Платона можно принять лишь с одним допущением: признать, что душа есть *форма* тела. Фома рассуждает следующим образом. Душа есть то, посредством чего тело живет. Для живых вещей акт, посредством которого они живут, есть акт, посредством которого они существуют. Следовательно, душа есть то, посредством чего человеческое тело актуально существует. Но, продолжает Фома, то, посредством чего нечто существует, есть его форма. Заключение неизбежно: человеческая душа есть форма человеческого тела: «Ибо очевидно, что душа является тем, что оживляет тело, поскольку жизнь есть бытие живущего.

⁵¹ См.: *Mandonnet P.* Chronologie des questions disputées de saint Thomas d'Aquin // *Revue thomiste*. 1918. Т. 23. Р. 282–283.

⁵² *Fridrich Überwegs...* S. 428.

Следовательно, душа есть то, что сообщает человеческому телу акт бытия. Таким образом, это есть форма. Следовательно, человеческая душа есть форма тела»⁵³.

Если Платон прав, заявляет Фома, и душа в теле есть лишь как моряк на корабле (то есть лишь управляет ею), то она не сможет даровать вид ни телу, ни его частям. То есть душа не сделает части тела собственно человеческими. Но это не так, потому что именно душа делает тело телом определенного человека, и после отделения души от тела различные части тела теряют свои собственно человеческие характеристики и не могут быть названы их первоначальными именами.

Также Фома имеет еще один аргумент против Платона. Если бы душа была в теле как моряк на корабле, то единство души и тела было бы лишь акцидентальным. Следовательно, смерть, которая обозначает разделение души и тела, не была бы субстанциальным разрушением, а это противоречит как опыту, так и учению Церкви.

«Так, если душа была бы в теле, как моряк на корабле, она не сообщила бы вид ни телу, ни его частям; противоположное этому является из того, что когда душа покидает [тело], отдельные части [тела] сохраняют прежнее название лишь эквивокально. Ибо глаз мертвого человека, или нарисованный, или каменный [глаз] называют глазом эквивокально; и подобным образом для других частей [тела]. Кроме того, если душа находилась бы в теле, как моряк на корабле, то следовало бы, что единство души и тела было бы акцидентальным. В таком случае смерть, которая приводит к их разделению, не была бы сущностным разложением; это явно представляется ложным. Отсюда следует, что душа есть нечто конкретно-индивидуальное, могущее существовать само по себе; не как [нечто], имеющее в себе совершенный вид, но как [нечто], осуществляющее человеческий вид, будучи формой тела; и подобным образом [также следует], что [душа] есть форма и нечто конкретно-индивидуальное»⁵⁴.

Другая, более поздняя форма спиритуализма — аверроизм отделяет интеллект от самого человека, представляя его единым и универсальным для всех людей. Аргумент против аверроистов, как и против платоников, можно выразить кратко: ни одна материальная форма не может быть отделена в существовании от материи, которую она оформляет. Так, разумная душа есть форма человеческого тела. Следовательно, она не является отделенной в существовании от тела. «Никакая форма не отделена от материи по бытию. Но разумная душа есть форма тела. Следовательно, [она] не отделена от материи сообразно [своему] бытию»⁵⁵.

Также интеллект не может быть единым для всех людей, поскольку каждая форма должна иметь некоторую определенную материю. Он должен быть формой *этой* или *той* материи, а не материи вообще. «Разумная душа относится к телу как форма к материи, и как движущее к инструменту. Но всякая форма нуждается в определенной материи, и всякое движущее в определенных инструментах. Поэтому невозможно, чтобы разумная душа была едина для всех людей»⁵⁶.

⁵³ Quaest. de anima. q. 1, resp.

⁵⁴ Quaest. de anima. q. 1, resp.

⁵⁵ Quaest. de anima. q. 2, sed contra 2.

⁵⁶ Quaest. de anima. q. 3, sed contra 2.

Душа, по мысли Фомы, должна быть соединена с телом. Конечное совершенство человеческой природы состоит в знании истины, и этот акт совершается интеллектом. Человеческая разумная душа относится к такому уровню интеллектуальности, который не может достичь своего окончательного совершенства без помощи тела. Чтобы стать совершенным в познании истины необходимо быть соединенным с органическим телом. Почему? Потому что оно познает через посредство фантазм⁵⁷, которые не существуют отдельно от тела. Фома приходит к следующему заключению: «Высшее совершенство человеческой души состоит в познании истины, которое осуществляется посредством интеллекта. Кроме того, чтобы душа стала совершенной в познании истины, ей необходимо соединиться с телом, поскольку она познает через фантазмы, которые не существуют вне тела. Следовательно, необходимо, чтобы душа была едина с телом как форма и как некая конкретная вещь»⁵⁸.

Не только подобает или полезно, но абсолютно необходимо, с необходимостью, вытекающей из существенной природы человеческой разумной души, что она должна быть соединена с телом, если ее цель — достичь собственного совершенства, и более того, также необходимо, чтобы она была нечто конкретным (*hoc aliquid*).

Фома говорит, что разумная душа *по природе* существует для того, чтобы приобрести свое нематериальное познание из материальных вещей. Отсюда *по природе* душа стремится достигнуть своей полноты бытия через совершенствование человеческого вида, через свое единство с телом. Душа сама по себе есть лишь часть вида «человек». Для того чтобы этот вид достиг совершенства, душе необходимо быть соединенной с материей; она нуждается в услугах тела, которое она тем не менее превосходит. Фома пишет: «Поскольку воистину [душа] по природе приобретает нематериальное познание из материальных [вещей], то очевидно, что совершенство ее видов возможно лишь в союзе с телом»⁵⁹.

В высочайшем интеллектуальном бытии, Боге, разумная природа настолько совершенна, что Бог знает все вещи через единственную интеллигибельную форму, а именно через Свою собственную сущность. Но, следуя вниз по шкале интеллигибельных сущностей, каждая нижестоящая имеет все меньшую силу и нуждается в большем количестве форм, для того чтобы приобрести познания множественности вещей.

Итак, человеческая душа, низшая из всех интеллектуальных сущностей, имеет наименьшую силу в процессе мышления; это ясно из того факта, что она не может, познавая мир, прийти к познанию тех частных вещей, в которых распространяется универсальная форма. Следовательно, для того чтобы ее познание стало совершенным, то есть для того чтобы познать частные вещи так же, как и мир, ей необходимо приобрести свое познание истины из самих частных вещей. Таким образом, абсолютно необходимо, чтобы душа была соединена с телом.

⁵⁷ Мысленные образы или представления.

⁵⁸ Quaest. de anima. q. 1, sed contra 2.

⁵⁹ Quaest. de anima. q. 1, resp.

«Следовательно, человеческая душа, которая является самой низшей [из разумных субстанций], поскольку она имеет наименьшую силу для мышления, если бы воспринимала формы абстрактно и универсально, подобно отделенным субстанциям, то она имела бы самое несовершенное познание, а именно познавала бы вещи в некотором отношении универсально и беспорядочно. Отсюда, для того чтобы познание души осуществилось и распределилось на единичные [формы], [душа] должна приобрести знание истины из единичных предметов, свет же действительного интеллекта необходим для того, чтобы [те вещи], которые существуют в материи, могли быть восприняты в душе и существовать [там] более высоким образом. Следовательно, было необходимо, чтобы душа была соединена с телом для совершенствования [своего] интеллектуального действия»⁶⁰.

Душа является низшей ступенью в иерархии интеллектуальных сущностей и поэтому нуждается в чувственных силах, а значит, в телесных органах, для того чтобы выполнить свою работу как интеллект. Отсюда ясно, что она существует на пограничной линии между телесными и отделенными субстанциями: «Следовательно, если человеческая душа, будучи соединенной с телом как форма, имеет бытие, превосходящее тело [и] не зависящее от него, очевидно, что она расположена на границе [между] телесными [вещами] и отдельными субстанциями»⁶¹.

Тем самым ни Платон, ни Аверроэс не способны объяснить единство человека, поскольку они не признают душу или интеллект формой тела.

б) Рецепция Аристотеля и критика «материализма»

Как это видно из предыдущего рассуждения, для полноценной критики «антропологического сепаратизма» необходимо принять аристотелевское учение о душе как форме тела.

Но прежде всего возникает закономерный вопрос: возможно ли примирить и сопоставить два различных учения о душе? Можно ли соединить в одно целое концепции Платона и Аристотеля? В V в. еп. Немезий Эмесский писал, что это невозможно, поскольку эти позиции несопоставимы, и, для того чтобы создать и выразить *христианское* учение о человеке, нужно либо отвергнуть обе эти позиции и создать нечто новое, либо же необходимо стоять вне их. В XIII в. появляются попытки совместить элементы аристотелевской философии с основами платоновского учения (Бонавентура и Альберт Великий), но все эти попытки так и не решили проблемы.

Фома считал такое примирение возможным и осуществимым. Он полагал, что платоновское учение о душе (субсистенция и бессмертие души) и аристотелевское учение о душе (душа как форма тела) — это не два противоположных ответа на различные вопросы, но скорее две части единственного ответа на одну проблему. Душа, находясь на границе двух миров, дает возможность Фоме сказать платоникам: действительно, человеческая душа есть субсистентная, разумная субстанция, но она является самой низшей из подобных субстанций. Аристотеликам он может сказать: при условии, что душа есть форма естественного,

⁶⁰ Quaest. de anima. q. 15, resp.

⁶¹ Quaest. de anima. q. 1, resp. Также ср.: Liber de Causis, II, 7–9; *Thomas Aquinas*. Summa Contra Gentiles, II, cap. 68; De Unitate Intellectus, cap. 1. 29.

органического тела, при условии что она есть материальная форма, тем не менее она есть высшая из всех подобных форм.

Но перед Фомой остается открытым следующий вопрос: действительно ли низшая из духовных субстанций и высшая из телесных форм — это две различные реальности? Или эти названия указывают на дополняющие характеристики одного единого бытия человеческой души? Это вопрос был открытым со времен Платона и Аристотеля. Этот вопрос поднимался Аммонием Саккасом и его учеником Немезием Эмесским. И в XIII в., благодаря аристотелевскому трактату «О душе», этот вопрос встал и перед средневековыми схоластами. Но Фома не был удовлетворен ответами своих современников.

Как единый человек может состоять из тела, тленного, составного и сложного, с одной стороны, и души, нетленной, простой и бессмертной, — с другой. Это главная проблема, стоявшая перед Аквином. И чтобы ответить на этот вопрос, необходимо избегать двух крайностей: 1) сепаратизма, который отделяет душу или интеллект от человека, и 2) материализма, который привязывает душу к телу настолько прочно, что она уже не способна существовать без него. И чтобы избежать этих двух крайностей, нужно... их соединить.

Но, прежде чем принимать учение Аристотеля, нужно отделить истинного, исторического Аристотеля от его позднейших комментаторов и толкователей. Это была первая задача Фомы. Можно предположить, как это делает М. Грабманн⁶², что Фома консультируется у Вильгельма из Мёрбеке, переводчика Аристотеля на латинский язык, о греческих текстах Аристотеля. Тем самым Фома столкнулся с задачей освобождения Аристотеля от погрешностей и ложных интерпретаций арабских переводчиков и комментаторов. Фома в «Сумме против язычников» тщательно взвешивает толкования разных комментаторов и показывает их несостоятельность или как философских теорий, или как интерпретаций Аристотеля.

Душа — субстанциальная форма, а не акцидентальная. Если последняя позволяет вещи быть белой, большой, круглой и т. п., то субстанциальная форма есть существенная и конститутивная часть, благодаря которой вещь существует⁶³. Да, душа субстанциальна, и здесь можно согласиться с Платоном, но в пределах сущности души есть некий недостаток, пробел, неполнота. Человек более естественен, чем душа, а тело *восполняет* душу, *добавляет* сущностное совершенство душе. Необходимым условием реализации действий души является тело.

В раннем тексте Фома поднимает еще один вопрос: действительно ли душа является целостной во всем теле и целостной в каждой части (тела) (*utrum anima sit tota in toto corpore et tota in qualibet parte*)⁶⁴. Следуя Альфреду Англикусу, который в своем трактате «De Motu cordis» считал, что душа находится только в сердце, Альберт Великий утверждал, что душа не есть «целая в каждой части», но находится только в сердце человека, осуществляя через этот орган другие жизненные операции тела. Бонавентура, следуя Августину, будет полагать иначе. И он бу-

⁶² Grabmann M. Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts. Münster, 1916. S. 193–194.

⁶³ De anima 224.

⁶⁴ Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 3.

дет ссылаться на то, что душа чувствует с одинаковой готовностью рану в любой части тела. По мысли же Фомы, если считать (как это делал Альберт), что душа сущностно находится в сердце, значит думать о душе как занимающей тело пространственно, как если бы она была *motor*, а не *forma* тела. Согласно такой пространственной концепции, душа будет как моряк на корабле. Напротив, следуя Августину, необходимо сказать, что душа сущностно находится в каждой части тела, поскольку каждая часть тела существует благодаря душе как ее форме.

Августин в трактате «О Троице» пишет: «Природа же духовная, как, например, душа, в сравнении с телом более проста; но если не сравнивать ее с телом, то она сложна, [ведь] она также не проста. Ибо она потому более проста, нежели тело, что не занимает места в пространстве; [и она более проста потому] что она — в каждом теле во всем вся, и в любой части его [также] вся. Поэтому когда что-либо происходит в какой-либо мельчайшей частичке тела, что может чувствовать душа, то, хотя это и не происходит во всем теле, все же она вся чувствует [это], ибо ей это открывается всей»⁶⁵. Фома здесь полностью согласен с Августином.

Тем самым, подводя некоторый итог всему изложенному выше, можно сказать, что Фома впервые смог совместить две позиции, которые на протяжении многих столетий казались взаимоисключающими, а именно учение Платона о субстанциальности и бессмертии души и учение Аристотеля о душе как форме тела. Фома смог примирить эти две крайние точки зрения, которые можно назвать «антропологическим сепаратизмом» и «психическим материализмом», и найти тот золотой, серединный путь, который бы позволил признать человека целостным, сущностным единством, соединяющим в себе бессмертную, божественную душу и тленное, составное тело.

Ключевые слова: душа, антропология, Фома Аквинский, Средневековье, средневековая философия, Платон, Августин, апологеты, Аристотель, Аверроэс, Авиценна, Бонавентура, Альберт Великий, *hoc aliquid*, *forma*.

THOMAS AQUINAS ON THE SOUL: OLD PROBLEMS, NEW SOLUTIONS. GUIDING PREMISES FOR A THOMISTIC SYNTHESIS

PRIEST YEVGENIY SHILOV
(St Tikhon's University)

This article examines two main approaches to the doctrine of the soul: that of Plato and that of Aristotle. Each of these approaches had its own development and its own interpretations. Plato and his school was more important during the Middle Ages.

⁶⁵ De Trinitate VI. 6. 8 // PL 42. Col. 929.

Through the neo-platonic philosophers it reached Saint Augustine and became a part of the western cultural and religious heritage until finally it was taken up by member of the Franciscan order – Roger Bacon and Bonaventure. But this paradigm could not solve a host of problems connected with the soul and many of them remained unresolved. The end of the twelfth century brought the growth of the universities and the teaching of Aristotle – a new paradigm – transmitted by the Arabic philosophers which was rediscovered by the West. Two commentators on Aristotle – Averroes and Avicenna – were the most important for the West, especially since Avicenna exerted a great influence on Albert the Great. But both Plato and Aristotle, when taken separately, proved to be quite useless in resolving certain problems. But Thomas Aquinas was able to splice the Gordian knot concealing a solution to the problem of the soul. By combining the psychology of Plato with the metaphysics of Aristotle, Thomas succeeded in creating a new concept of the human person. The author of this article has tried to explain the difficulties which faced Thomas and the way in which Thomas was able to resolve a problem which had troubled philosophy through the ages – the problem of reconciling Plato with Aristotle and finding a way to make their conflicting philosophies agree with each other.

Keywords: soul, anthropology, Thomas Aquinas, Middle Ages, mediaeval philosophy, Plato, Augustine, apologetics, Aristotle, Averroes, Avicenna, Bonaventure, Albert the Great, hoc aliquid, forma.