



Е. В. ШИЛОВ

УЧЕНИЕ О ПРИРОДЕ ДУШИ  
В АНТРОПОЛОГИИ  
ФОМЫ АКВИНСКОГО:  
ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКИЕ  
ПРЕДПОСЫЛКИ СТАНОВЛЕНИЯ



Е.В. ШИЛОВ

УЧЕНИЕ О ПРИРОДЕ ДУШИ  
В АНТРОПОЛОГИИ  
ФОМЫ АКВИНСКОГО:  
ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКИЕ  
ПРЕДПОСЫЛКИ СТАНОВЛЕНИЯ

Санкт-Петербург  
АЛЕТЕЙЯ  
2021

УДК 272-1  
ББК 86.375  
Ш 590

**Рецензенты:**

доктор философских наук, доцент *В. В. Петров*  
(Институт Философии Российской Академии Наук)  
кандидат философских наук, доцент *А. В. Апполонов*  
(Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова)

**Шилов Е. В.**

Ш590 Учение о природе души в антропологии Фомы Аквинского: философско-богословские предпосылки становления / Е. В. Шилов. – СПб.: Алетейя, 2021. – 246 с.

**ISBN 978-5-00165-238-0**

Учение о природе души Фомы Аквинского опирается на две античные «парадигмы»: учение Платона, воспринятое впоследствии неоплатонизмом и ранним христианством (особенно здесь следует выделить бл. Августина) и учение Аристотеля (душа как форма и энтелехия тела), продолженное впоследствии Ибн Синой. В эпоху Средневековья прослеживается несколько попыток совместить эти две «парадигмы» (Альберт Великий, Бонавентура), которые по разным причинам оказались неудачными. Фома Аквинский, учитывая наработки своих предшественников, смог осуществить синтез, совместив и гармонично соединив две «парадигмы» в единое непротиворечивое и органическое учение.

Данная монография создана на основе защищенной в 2019 году в РАНХиГС кандидатской диссертации.

Книга снабжена рядом приложений с переводами Фомы Аквинского.

УДК 272-1  
ББК 86.375

ISBN 978-5-00165-238-0



9

785001652380

© Е. В. Шилов, 2021

© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2021

## Введение

Знаменитый историк и философ науки XX в. Томас Кун определил теорию научных революций как смену парадигм<sup>1</sup>. Эта теория может быть с успехом также отнесена, в частности, к ряду философских теорий, например — к учению о природе души, которое имело определенное развитие в античной мысли и дальнейшую сложную рецепцию в христианском сознании.

Можно сказать, что уже в мировоззрении древних греков постепенно сформировывается две определенных парадигмы понимания природы души, имеющих свои предпосылки и свою трансформацию, — это учение Платона и учение Аристотеля. Каждая из этих парадигм имела своих последователей — как в лице философов (иудейских, арабских, греческих и латинских), так и в лице христианских богословов.

Уже у отцов Церкви намечается попытка воспринимать философию как «служанку теологии», и взять от нее все лучшее, что было создано умами человечества. Впоследствии схоласты продолжили эту традицию: они воспринимают философский инструментарий для обоснования и уяснения учения Церкви. В связи с этим, в своей интерпретации учения о природе души, схоласты должны были отдать предпочтение одной из двух существовавших философских парадигм, совмещение которых вплоть до XIII в. представлялось невозможным. Лишь в XIII в., когда на Западе Аристотель становится известным во всей полноте, возникают попытки синтеза этих двух парадигм в рамках схоластического богословия (в особенности у Францисканского и Доминиканского орденов). И если для ряда схоластов эта задача оказалась не под силу (например, Альберту Великому как представителю доминиканцев или Бонавентуре как представителю

---

<sup>1</sup> См.: Кун Т. Структура научных революций. — М., 2003 (см.: Философия. Психология).

Францисканского ордена), то Фома Аквинский осуществил синтез, совместив и гармонично соединив две парадигмы в единое непротиворечивое и органическое учение.

Философское наследие Фомы Аквинского (1225–1274) — автора, во многом определившего развитие христианской и западноевропейской философии, изучается на протяжении многих веков. Но если в мировой и европейской науке его имя, произведения и концепции достаточно исследованы и исследуются до сих пор, то отечественная наука в этом отношении значительно уступает. Несмотря на то, что главный богословский труд Фомы — «Сумма теологии» — на многие века определил развитие русской богословской мысли, поскольку и в Киево–Могилянской Академии, и в первых семинариях, обучение догматическому богословию проводилось именно по этой системе (и к тому же на латинском языке — языке источника). Лишь к концу XIX — началу XX в. в России в рамках православного богословского образования намечаются попытки порвать с западным, католическим влиянием и создать свою, русскую, самобытную православную систему богословия. В связи с этим, начиная с этого времени, когда на Западе Фома получает определенное признание (особенно после энциклики *Aeterni patris* папы Льва XIII в 1879 г.), в России интерес к наследию Фомы сводится на нет. Русская революция и атеистическая идеология в XX в. также во многом определила *не-интерес* к богословскому наследию западных мыслителей. И лишь с конца XX в. российские философы и богословы смогли вновь обратить внимание на схоластическое наследие Запада: появление новых переводов, исследований, статей и книг в нашей стране<sup>2</sup> ставят перед современным исследователем новые

<sup>2</sup> Из современных изданий, посвященных Фоме следует назвать: *Стецюра Т.Д.* Хозяйственная этика Фомы Аквинского. — М., 2010 (также см.: *Шилов Е., иер.* Рецензия на книгу: *Стецюра Т.Д.* Хозяйственная этика Фомы Аквинского. — М., 2010. — 303 с. // Вестник ПСТГУ. — 2011. — Т. I:4 (36). — С. 124–126); *Бандуровский К. В.* Бессмертие души в философии Фомы Аквинского. — М., 2011 (см. также: *Шилов Е., свящ.* Рецензия на книгу: *Бандуровский К.В.* Бессмертие души в философии Фомы Аквинского. — М.: РГГУ, 2011. — 328 с. // Вестник ПСТГУ. — 2012. — Т. I:1 (39). — С. 121–124). Можно выделить также современные переводы иностранных изданий, напр.: *Грабманн М.* Введение в «Сумму теологии» св. Фомы Аквинского / пер. с нем. А.В. Апполонова. (Сер. «*Rex Christiana*») — М., 2007 (см. рецензию: *Шилов Е., диак.* Рецензия на книгу: *Грабманн М.* Введение в «Сумму

вопросы и новые проблемы, которые в отечественной науке не нашли своего разрешения до сих пор. Данное диссертационное исследование ставит перед собой задачу отчасти заполнить этот пробел.

Учение о человеке и о душе является для Фомы одним из ключевых вопросов во многих его произведениях. Более того, это учение составляет один из важнейших элементов его богословско–философского синтеза, в котором он успешно совмещает разные, казавшиеся противоречивыми, концепции. В связи с этим, для понимания этого синтеза и анализа той работы, которая была совершена Фомой, а также тех проблем, которые в то время стояли перед ним, важно выявить основные философско–богословские предпосылки, которые нашли свое оформление задолго до Рождества Христова, в античном сознании древних греков и находят своеобразное преломление и трансформацию в христианском сознании. Все эти предпосылки имеют определенную историю, выявлению и анализу которой и посвящено данное исследование.

Наследие Фомы Аквинского в мировой науке рассмотрено достаточно подробно и практически досконально. Существуют отдельные исследования, посвященные сопоставлению и анализу влияния на Фому определенных философских школ или отдельных философов<sup>3</sup>. Также достаточно полно рассмотрены

---

теологии» св. Фомы Аквинского / пер. с нем. А. В. Апполонова. — М.: Сигнум Веритатис, 2007. — 280 с. — (Серия «Pax Christiana») // Вестник ПСТГУ. — 2008. — Т. I:5 (22). — С. 111–113); *Жильсон Э.* Дух средневековой философии / пер. с фр. Г.В. Вдовиной. — М., 2011. — 560 с. (см. также рецензию на эту книгу: *Шилов Е., свящ.* Рецензия на книгу: *Жильсон, Этьен.* Дух средневековой философии / пер. с фр. Г. В. Вдовиной. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. — 560 с. // Вестник ПСТГУ. — 2013. — Т. I:3 (47). — С. 149–151); *Стамп Э.* Аквинат / пер. с англ. Г.В. Вдовиной. — М., 2013 (также см.: *Шилов Е., свящ.* Рецензия на книгу: *Стамп, Элеонор.* Аквинат / пер. с англ. Г.В. Вдовиной. — М.: Языки славянской культуры, 2013. — 352 с. // Вестник ПСТГУ. — 2014. — Т. I:7 (51). — С. 149–151).

<sup>3</sup> Полную библиографию по Фоме Аквинскому можно найти в: *Mandonnet P., Destrez J.* Bibliographie Thomiste. — P., 1960 (Bibliothèque Thomiste. T. I); *Miethe T.L., Bourke V.J.* Thomistic Bibliography, 1940–1978. — Westport, Connecticut; London, 1980; *Ingardia R.* Thomas Aquinas. International Bibliography 1977–1990. — Bowling Green State University, 1993; *Steenberghen, Fernand van.* Philosophie des Mittelalters. — Bern, 1950 (Bibliographische

учения о душе у Платона, Аристотеля, Ибн Сины и Альберта Великого. В данной работе, учитывая современные исследования по этой теме, дана общая система всех философских школ и направлений, которые впоследствии будут трансформированы Фомой в его учении о природе души. И если другие исследователи рассматривали учение о душе у одного конкретного автора или выделяли определенное влияние предыдущего автора, то *здесь ставится задача* связать все эти звенья цепи воедино и рассмотреть взаимную обусловленность и взаимосвязь двух философских парадигм в их трансформации и рецепции последующей философско-богословской традицией вплоть до эпохи Фомы.

Существуют отдельные исследования, посвященные учению о душе у Фомы Аквинского. Этой теме был посвящен международный научный конгресс, прошедший в Милане в 1987 г., на основании которого впоследствии был выпущен сборник с рядом новейших исследований по этой теме: например, статья Бернардо Эстрада, посвященная учению Фомы о душе по комментариям на Новый Завет<sup>4</sup>, статьи Франческо Ла Скала<sup>5</sup>, Маргита Шелла<sup>6</sup>, статья Сантино Кавашути<sup>7</sup> о душе как субстанции, статья Микеле Кучуфо о двух сторонах человеческой души<sup>8</sup> и ряд других. Вопрос о природе человеческой души также

---

Einführungen in das Studium der Philosophie. 17); *Wyser, Paul, O.P.* Der Thomismus. — Bern, 1951 (Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie. 15/16).

<sup>4</sup> См.: *Estrad, Bernardo.* L'anima Nei Commenti Di San Tommaso D'Aquino Sul Nuovo Testamento // L'anima Nell'antropologia Di San Tommaso D'Aquino IX: Atti del Congresso Società Internazionale San Tommaso D'Aquino. — Milano, 1987. — P. 267–275.

<sup>5</sup> *La Scala, Francesco.* Il Pensiero Di San Tommaso D'Aquino Sull'anima // L'anima Nell'antropologia Di San Tommaso D'Aquino IX: Atti del Congresso Società Internazionale San Tommaso D'Aquino. — Milano, 1987. — P. 277–281.

<sup>6</sup> *Széll, Margit.* Sándor Horváth O.P // L'anima Nell'antropologia Di San Tommaso D'Aquino IX: Atti del Congresso Società Internazionale San Tommaso D'Aquino. Ed. Abelardo Lobato. — Milano, 1987.

<sup>7</sup> *Cavaciuti, Santino.* La Critica del Concetto Di Anima—sostanza Nel Primo Spiritualismo Ottocentesco // L'anima Nell'antropologia Di San Tommaso D'Aquino IX: Atti del Congresso Società Internazionale San Tommaso D'Aquino. — Milano, 1987. — P. 511–520.

<sup>8</sup> *Cuciuffo, Michele.* I Due Poli Dell'anima Umana, Transcendenza e Immanenza // L'anima Nell'antropologia Di San Tommaso D'Aquino IX: Atti del Congresso Società Internazionale San Tommaso D'Aquino. — Milano, 1987. — P. 539–546.

рассматривается в большинстве общих исследований, посвященных Фоме<sup>9</sup>, и, в особенности, в исследованиях, затрагивающих учение о человеке, душе или связи души и тела в произведениях Аквината<sup>10</sup>. В этих работах авторы рассматривают разные стороны и аспекты томистского учения о душе, в то время как генезис и развитие философско–богословских предпосылок, легших

<sup>9</sup> *Aertsen, Jan.* Nature and Creature. Thomas Aquina's Way of Thought. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters) — Bd. XXI — Leiden; N.Y.; Köln, 1988; *Chenu M.–D., O.P.* Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin. — Montréal; Paris, 1954; *Elders, Leo J., S.V.D.* The Philosophical theology of St. Thomas Aquinas. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters) — Bd. XXVI — Leiden; N.Y.; Köln, 1990; *Sertillanges A.–D.* St. Thomas d'Aquin. — T. I, II. — Paris, 1910; *The Theology of Thomas Aquinas / ed. by Rik van Nieuwenhove and Joseph Wawrykow.* — Notre Dame, Indiana, 2005; *Weisheipl, James A., O.P.* Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought and Works. — Oxford, 1975.

<sup>10</sup> См., напр.: *Bernath, Klaus.* Anima forma corporis. Eine Untersuchung über die ontologischen Grundlagen der Anthropologie des Thomas von Aquin. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik) — Bd. 57. — Bonn, 1969; *Brennan, Robert Edward, O.P.* Thomistische Psychologie. Eine philosophische Analyse der menschlichen Natur. (Die deutsche Thomas-Ausgabe) — Bd. 1. — Heidelberg; Graz; Wien; Köln, 1957; *De la Bouillierie.* L'homme, sa nature, son âme, ses facultés et sa fin d'après la doctrine de saint Thomas d'Aquin. — Paris; Bruxelles, 1879; *Kläden, Tobias.* Mit Leib und Seele... Die mind-brain-Debatte in der Philosophie des Geistes und die anima-forma-corporis-Lehre des Thomas von Aquin. (Ratio fidei. Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie) — Bd. 26. — Regensburg, 2005; *Klünker Wolf-Ulrich, Sandkühler Bruno.* Menschliche Seele und kosmischer Geist. Siger von Brabant in der Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin. Mit einer Übersetzung der Schrift Sigers *De anima intellectiva* (Über die Geistseele). (Beiträge zur Bewusstseinsgeschichte) — Bd. 3— Stuttgart, 1988; *Klünker, Wolf-Ulrich.* Selbsterkenntnis der Seele. Zur Anthropologie des Thomas von Aquin. (Beiträge zur Bewusstseinsgeschichte hrsg. für das Friedrich-von-Hardenberg-Institut von Karl-Martin Dietz) — Bd. 7. — Stuttgart, 1990. *L'anthropologie de Saint Thomas.* — Fribourg, 1974; *Mundhenk, Johannes.* Die Seele im System des Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Klärung und Beurteilung der Grundbegriffe der thomistischen Psychologie. — Hamburg, 1980; *Pegis, Anton Charles.* St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century. — Toronto, 1934; *Schenk, Richard.* Die Gnade vollendeter Endlichkeit. Zur transzendentaltheologischen Auslegung der thomanischen Anthropologie. (Freiburger theologische Studien) — Bd. 135. — Freiburg; Basel; Wien, 1989; *Seidl, Horst.* The Concept of Person in St. Thomas Aquinas: A Contribution to Recent Discussion // *The Thomist: A Speculative Quarterly Review.* — Vol. 51. — 1987. — P. 435–460; *Grabmann, Martin.* Das Seelenleben des Heiligen Thomas von Aquin. Nach seinen Werken und den Heiligsprechungsakten dargestellt. (Der katholische Gedanke) — Bd. VII. — München, 1924.

в основание будущего томистского синтеза, в комплексном виде не рассматривается.

Наконец, нельзя не упомянуть ряд компаративистских исследований, сопоставляющих учение Фомы с предшествующими философскими и богословскими традициями. Например, с Аристотелем<sup>11</sup>, неоплатонической традицией<sup>12</sup>, аристотелевскими комментаторами (Темистием<sup>13</sup>), блаженным Августином<sup>14</sup>, Немеziем Эмесским<sup>15</sup>, Ибн Синой (Авиценной)<sup>16</sup>, Маймонидом<sup>17</sup>,

<sup>11</sup> *Elders, Léon, S.V.D.* Saint Thomas d'Aquin et Aristote // *Revue thomiste*, 96e année. — Т. LXXXVIII. — 1988. — № 3. P. 357–376; *Pegis, Anton C.* St. Thomas and the Coherence of the Aristotelian Theology. // *Medieval Studies*. — 1973. — Vol. XXXV. — P. 67–117; *Pelster F., S.I.* Die Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik in den Werken des hl. Thomas von Aquin. Ein Beitrag // *Gregorianum. Commentarii de re theologica et philosophica. Anno XVI.* — 1935. — Vol. XVI. — S. 325–348, 531–561; *Pelster F., S.I.* Die Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik in den Werken des hl. Thomas von Aquin // *Gregorianum. Commentarii de re theologica et philosophica. Anno XVII.* — 1936. — Vol. XVII. — S. 377–406.

<sup>12</sup> *D'Ancona Costa, Cristina.* Saint Thomas lecteur du «Liber de causis». Bilan des recherches contemporaines concernant le «De causis» et analyse de l'interprétation thomiste // *Revue thomiste*. — 1992. — Т. 92, n. 3. — P. 785–817; *Elders, Léon, S.V.D.* Saint Thomas d'Aquin et la métaphysique du «Liber de causis» // *Revue thomiste*. — 1989. — Т. 89, n. 1. — P. 427–442.

<sup>13</sup> *De Aorte, Marcel.* Themistius et Saint Thomas d'Aquin. Contribution à l'étude des sources et de la chronologie du Commentaire de Saint Thomas sur le DE ANIMA // *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*. — 1932. — P. 47–83.

<sup>14</sup> *Di Somma, Ianuarius.* De naturali participatione divini luminis in mente humana secundum St. Augustinum et St. Thomam // *Gregorianum. Commentarii de re theologica et philosophica. Anno VII.* — 1926. — Vol. VII. — P. 321–338; также см.: *Dinkler, Erich.* Die Anthropologie Augustins. (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte) — Bd. 4. — Stuttgart, 1984; *Hertling, G. Frhr. von.* Augustinus—Citate bei Thomas von Aquin. — München, 1904. — S. 535–602.

<sup>15</sup> *Dobler, Emil.* Falsche Väterzitate bei Thomas von Aquin: Gregorius, Bischof von Nyssa oder Nemesius, Bischof von Emesa? Untersuchungen über die Authentizität der Zitate Gregors von Nyssa in den gesamten Werken des Thomas von Aquin. — Bd. 27— Freiburg, 2001; *Dobler, Emil.* Indirekte Nemesiuszitate bei Thomas von Aquin. Johannes von Damascus als Vermittler von Nemesius-texten. — Bd. 28. — Freiburg, 2002; *Dobler, Emil.* Nemesius von Emesa und die Psychologie des menschlichen Aktes bei Thomas von Aquin (S.Th. Ia–IIae, qq. 6–17). Eine quellenanalytische Studie. Dissertation. — Lungern, 1950.

<sup>16</sup> *Black, Deborah L.* Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna // *Medieval Studies*. — Vol. 61. — 1999. — P. 45–79; *O'Shaughnessy, Thomas, S.I.* St. Thomas and Avicenna on the Nature of the One // *Gregorianum. Commentarii de re theologica et philosophica. Anno XLI.* — 1960. — Vol. XLI. — P. 647–679.

<sup>17</sup> *Herrera, Robert A.* An Episode in Medieval Aristotelianism: Maimonides and St. Thomas in the Active Intellect // *The Thomist: A Speculative Quarterly Re-*

Аль-Газали<sup>18</sup> Альбертом Великим<sup>19</sup>. Но и в этих работах, посвященных частным и частичным связям Фомы с предыдущими традициями, не проводится задача соединить эти традиции в единое целое и выявить наиболее значимые парадигмы, сформировавшиеся к эпохе Позднего Средневековья.

С начала XX в. большое внимание в мировой науке уделяется особому жанру средневековой схоластики — жанру дискуссионных вопросов<sup>20</sup>. Среди ряда других произведений Фомы, особое место занимают «Дискуссионные вопросы о душе», один из его итоговых работ по данной теме, издание которой было выпущено

---

view. — 1983. — Vol. 47. — P. 317–338; *Studies in Maimonides and St. Thomas Aquinas (Bibliotheca Maimonidica)* — Vol. I. — 1975.

<sup>18</sup> *Hanley, Terry*. St. Thomas' Use of Al-Ghazali's *Maqāsid— al-Falāsifa* // *Medieval Studies*. — 1982. — Vol. XLIV. — P. 243–270

<sup>19</sup> *Barnes, Corey L.* Albert the Great and Thomas Aquinas on Person, Hypostasis, and Hypostasic Union // *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*. — 2008. — Vol. 72. — P. 107–146

<sup>20</sup> *Mandonnet P., O.P.* Chronologie des questions disputées de saint Thomas d'Aquin // *Revue thomiste*. — 1918. — T. 23. — P. 266–287, 341–371; *Mandonnet R.P., O.P.* Introduction. Les questions disputées de Saint Thomas d'Aquin // *St. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Ord. Praed. Quaestiones disputatae. Ad fidem optimarum editionum. Tomus primus. De Veritate*. — Parisiis, 1925. — P. 1–24; *Synave P., O.P.* Le problème chronologique des questions disputées de S. Thomas d'Aquin // *Revue thomiste*. — 1926. — T. 31. — P. 154–159; *Boyle, Leonard E., O.P.* The Quodlibets of St. Thomas and Pastoral Care // *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*. — 1974. — Vol. 38, №. 2. — P. 232–256; *Isaac J., O.P.* Le Quodlibet 9 est bien Saint Thomas: L'article sur l'infini en acte est a lui seul probant // *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*. — 1947–1948. — P. 145–185; *Mandonnet, Pierre, O.P.* Saint Thomas d'Aquin créateur de la dispute quodlibétique // *Revue des sciences philosophiques et théologique*. — 1927. — P. 5–38; *Ibid.* // *Revue des sciences philosophiques et théologique*. — 1926. — P. 477–506; *Pelster F., S.I.* Beiträge zur Chronologie der Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin. I. Die Quodlibeta 1–6 // *Gregorianum. Commentarii de re theologica et philosophica. Anno VIII*. — 1927. — Vol. VIII. — S. 508–538; *Ibid.* Thomas von Aquin. II. Die Quodlibeta 7, 8 und 9 // *Gregorianum. Commentarii de re theologica et philosophica. Anno X*. — 1929. — Vol. X. — S. 52–71, 387–403; *Pelster F., S.I.* Literarhistorische Probleme der Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin II. Die Datierung der Quodlibeta 1–9 // *Gregorianum. Commentarii de re theologica et philosophica. Anno XXIX*. — 1948. — Vol. XXIX. — S. 62–87; *Pelster F., S.I.* Zur Datierung der Quaestio disputata *De spiritualibus creaturis* // *Gregorianum. Commentarii de re theologica et philosophica. Anno VI*. — 1925. — Vol. VI. — S. 231–247; *Synave P., O.P.* L'ordre des quodlibets VII à XI de St. Thomas d'Aquin // *Revue thomiste*. — 1926. — T. 31. — P. 43–47; *Synave P., O.P.* Le problème chronologique des questions disputées de S. Thomas d'Aquin // *Revue thomiste*. — 1926. — T. 31. — P. 154–159.

вначале П. Мандонне в 1925 г.<sup>21</sup>, спустя 40 лет новое исправленное издание было выпущено Джеймсом Роббом (Торонто, 1968)<sup>22</sup>, а критическое издание — в рамках полного собрания сочинений, начатого при папе Льве XIII в Риме — увидело свет лишь в 1996 г.<sup>23</sup> Также существует английский перевод Джона Патрика Роуана<sup>24</sup> и французский перевод Жан-Мари Вернье<sup>25</sup>. В отечественной науке этот текст Фомы практически не рассматривался и не получил достаточного изучения и анализа. В 2000 г. К.В. Бандуровский опубликовал в «Историко-философском ежегоднике» перевод 14 Вопроса<sup>26</sup> (русский перевод был осуществлен нами и опубликован с предисловием и комментариями в институте св. Фомы в 2017 г.<sup>27</sup>).

В освещении и анализе жанра дискуссионных вопросов следует отметить капитальный труд М. Грабмана «История схоластического метода»<sup>28</sup>, а также предисловие автора данного

<sup>21</sup> *S. Thomae Aquinatis. Quaestiones disputatae de anima // St. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Ord. Praed. Quaestiones disputatae. Ad fidem optimarum editionum. Tomus tertius. — Parisiis, 1925. — P. 91–206.*

<sup>22</sup> *St. Thomas Aquinas. Quaestiones de anima. A newly Established Edition of the Latin Text with an Introduction and Notes. («Studies and Texts», 14) — Toronto, 1968.*

<sup>23</sup> *Sancti Thomae de Aquino. Opera Omnia. — T. XXIV, 1: Quaestiones disputatae de anima. — Rome, 1996.*

<sup>24</sup> *Aquinas, Thomas. The Soul: A Translation of St. Thomas Aquinas' De Anima. Translated by John Patrick Rowan. — St. Louis, 1949*

<sup>25</sup> *Saint Thomas d'Aquin. Questions disputées de l'âme / Introduction, traduction et notes par Jean-Marie Vernier. (Collection «Commentaires Philosophiques») — Paris, 2001.*

<sup>26</sup> *Фома Аквинский. Дискуссионные вопросы о душе. Вопрос 14 // Историко-философский ежегодник '98. — М., 2000; также см.: Бандуровский К.В. Предисловие к переводу вопроса 14-го из «Дискуссионных вопросов о душе» Фомы Аквинского // Историко-философский ежегодник'98. — М., 2000. — С. 93–96.*

<sup>27</sup> *Фома Аквинский. Дискуссионные вопросы о душе / пер. и предисл.: иер. Евгений Шилов. («Христианская мысль: тексты и исследования». 6) — М., 2017. (Перевод был осуществлен благодаря научной стажировке в Берлине на теологическом факультете Гумбольдт Университета в 2005 г. и стипендии научного фонда им. Марион Дёнхоф на стажировку в католическо-теологическом факультете Университета им. Вильгельма в г. Мюнстер, 2010 г.)*

<sup>28</sup> *Grabmann, Martin. Die Geschichte der scholastischen Methode nach den gedruckten und ungedruckten Quellen. — Bd. 1: Die scholastische Methode von ihren ersten Anfängen in der Väterliteratur bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts. —*

диссертационного исследования, осуществившего перевод книги Фомы Аквинского «Дискуссионные вопросы о душе»<sup>29</sup>. Также о развитии и последующем упадке данного жанра следует отметить работы Денифля «Университеты Средневековья до 1400 года»<sup>30</sup>, Н.С. Суворова «Средневековые университеты»<sup>31</sup>, а также исследование Брайана Лоуна «Рассвет и закат схоластических *quaestio disputata*»<sup>32</sup>.

Наконец, нельзя не упомянуть первую попытку критического рассмотрения первых трех дискуссионных вопросов о душе в диссертационном исследовании Джеймса Робба, осуществившем впоследствии новое издание латинского текста «Дискуссионных вопросов о душе» — «Природа человеческой души по *Quaestiones de anima (q. 1–3)* Фомы Аквинского. Текст и изучение» (Торонто, 1953)<sup>33</sup>. Во всех вышеуказанных работах исследователи ставили перед собой задачу рассмотрения учения о душе — либо в рамках определенного произведения Фомы («Сумма теологии» или «Дискуссионные вопросы о душе»), либо с выявлением того или иного влияния предыдущих традиций и авторов на Фому. В настоящем исследовании ставится задача обобщения имеющихся исследований по данной теме и комплексного восприятия основных философско–богословских предпосылок, сформулированных в виде двух системных парадигм, оказавших определенное влияние на становление томистского учения о природе души.

Поскольку данная работа затрагивает не только мысль Фомы, но и, в большей степени, предпосылки этой мысли, то были

---

Freiburg im Breisgau, 1909; Bd. 2: Die scholastische Methode im 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts. — Freiburg im Breisgau, 1911.

<sup>29</sup> Шилов Е., иер. Предисловие // Фома Аквинский. Дискуссионные вопросы о душе / пер. и предисл.: иер. Евгений Шилов. — М., 2017. — С. 5–44.

<sup>30</sup> Denifle H. Die Universitäten des Mittelalters bis 1400. — Berlin, 1885.

<sup>31</sup> Суворов Н.С. Средневековые университеты. (Академия фундаментальных исследований: история) — М., 2012.

<sup>32</sup> Lawn, Brian. The Rise and Decline of the Scholastic „*Quaestio disputata*«. With Special Emphasis on its Use in the Teaching of Medicine and Science. (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance) — Vol. 2. — Leiden; N.Y.; Köln, 1993.

<sup>33</sup> Robb, James H. The Nature of the Human Soul in the *Quaestiones de Anima* of St. Thomas Aquinas. Study and Text: in 2 vol. — Vol. I: Study: A Thesis, presented in conformity with the requirements for the degree of Doctor of Philosophy at the University of Toronto. — 1953.

рассмотрены и основные исследования, посвященные формированию этих предпосылок. Данные исследования можно разделить на три категории. С одной стороны, это исследования, посвященные античной философской мысли, которые станут основой двух парадигм — платоновской и аристотелевской. В отношении как первого, так и второго философа библиография безгранична. Относительно философии Платона следует отметить: из русскоязычных исследований — работы Н.Я. Грота<sup>34</sup>, В.Ф. Асмуса<sup>35</sup>, А.Ф. Лосева<sup>36</sup>, Т.В. Васильевой<sup>37</sup>, Л. Доброхотовой<sup>38</sup>, В.С. Нересянц<sup>39</sup>, сборник «Платон и его эпоха»<sup>40</sup>; из иностранных исследований — работы Вилламовица<sup>41</sup>, Фридлэндера<sup>42</sup>, сборник Аллена<sup>43</sup>, исследования Гайзера<sup>44</sup>, капитальный шеститомный труд «История греческой философии» Уильяма Кита Чеймберса Гатри<sup>45</sup>, работы Властоса<sup>46</sup>, Вайллера<sup>47</sup>,

<sup>34</sup> Грот Н. Я. Очерк философии Платона. — М., 1869.

<sup>35</sup> Асмус В.Ф. Платон. Изд. 2-е. — М., 1975.

<sup>36</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. — М., 1969; Лосев А.Ф. История античной эстетики: Зрелая классика. — М., 1975; Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Платон. Аристотель. — М., 1993.

<sup>37</sup> Васильева Т.В. Афинская школа философии. Философский язык Платона и Аристотеля. — М., 1985; Она же. Писаная и неписаная философия Платона // Материалы к историографии античной и средневековой философии. — М., 1990; Она же. Путь к Платону. — М., 1999.

<sup>38</sup> Доброхотова Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. — М., 1986. — С. 3–148.

<sup>39</sup> Нересянц В. С. Платон. (Серия «Из истории политической и правовой мысли») — М., 1984.

<sup>40</sup> Платон и его эпоха. — М., 1979.

<sup>41</sup> Wilamowitz-Moel-Lendorff U. V. Plato. Sein Leben und seine Werke. — Berlin; Frankfurt/M., 1948.

<sup>42</sup> Friedländer P. Platon. — Bd. 1–3. Berlin; N.Y., 1958–1969.

<sup>43</sup> Allen R.E. (ed.). Studies in Plato's Metaphysics. — L., 1965.

<sup>44</sup> Gaiser K. Platon's Ungeschriebene Lehre. — Stuttgart, 1968.

<sup>45</sup> Guthrie W.K.C. A History of Greek Philosophy. — Vol. 4–5. — Cambridge, 1975–1978. На русский язык к сегодняшнему дню переведены первые два тома: Гатри У.К.Ч. История греческой философии: в 6 т. — Т. 1: Ранние досократики и пифагорейцы. — М., 2016; — т. 2: Досократовская традиция от Парменида до Демокрита. — М., 2017. Также ср.: Guthrie, W.K.C. A History of Greek Philosophy (Plato — The Man & His Dialogues — Earlier Period). — Cambridge University Press, 1986; Guthrie, W.K.C. A History of Greek Philosophy (Later Plato & the Academy). — Cambridge University Press, 1986.

<sup>46</sup> Vlastos G. Platonic Studies. — Princeton, 1981.

<sup>47</sup> Wyller E.A. Der späte Platon. — Hamburg, 1970.

Тигерштедта<sup>48</sup>, К.Ф. Германна<sup>49</sup>, А.Е. Тайлора<sup>50</sup>, «Кембриджское введение в Платона» под редакцией Краута<sup>51</sup>. В отношении платоновского учения о душе следует упомянуть исследование Генриха Барта «Душа в философии Платона»<sup>52</sup>, а также работу Эндре Иванка «Plato christianus», посвященное восприятию платоновских концепций последующими философами и богословами<sup>53</sup>. Этой же теме рецепции платоновской парадигмы посвящен ряд статей Раймонда Клибанского<sup>54</sup> и сборник статей «Платонизм в философии Средневековья» под редакцией Вернера Байера Вальтса<sup>55</sup>.

Библиография по Аристотелю во много раз превосходит библиографию Платона. Из отечественных работ — это исследования Г.Ф. Александрова<sup>56</sup>, В.П. Зубова<sup>57</sup>, А.Ф. Лосева и А.А. Тахо-Годи<sup>58</sup>, Б.А. Фохта<sup>59</sup>, А.Н. Чанышева<sup>60</sup>, С.Н. Трубецкого<sup>61</sup>, а также статья

<sup>48</sup> *Tigerstedt E.N.* Interpreting Plato. — Stockholm, 1977.

<sup>49</sup> *Hermann K.F.* Geschichte und System der Platonischen Philosophie. — Heidelberg, 1839.

<sup>50</sup> *Taylor, A.E.* Plato: The Man and his Work. — Dover Publishing, 2001.

<sup>51</sup> *Kraut R.* (ed.). Cambridge Companion to Plato. — Cambridge, 1992.

<sup>52</sup> *Barth, Heinrich.* Die Seele in der Philosophie Platons. — Tübingen, 1921.

<sup>53</sup> *Ivanka, Endre.* Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. — Einsiedeln, 1964.

<sup>54</sup> *Klibansky, Raymond, M.A.* The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. Outlines of a Corpus Platonium Medii Aevi. — London, 1939; *Klibansky, Raymond, M.A.* The Continuity of the Platonic Tradition During the Middle Ages. I: Outlines of a Corpus Platonium Medii Aevi. — London, 1937; *Klibansky, Raymond.* Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance. A Chapter in the History of Platonic Studies. — Millwood; New York, 1988.

<sup>55</sup> *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters / hrsg. von Werner Beier Waltes.* (Wege der Forschung) — Bd. CXCVII. — Darmstadt, 1969.

<sup>56</sup> *Александров Г. Ф.* Аристотель (философские и социально-политические взгляды). — М., 1940.

<sup>57</sup> *Зубов В.П.* Аристотель: Человек. Наука. Судьба наследия. («Научно-библиографическая серия») — М., 1963.

<sup>58</sup> *Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А.* Платон. Аристотель. (Жизнь замечательных людей) — М., 2005.

<sup>59</sup> *Фохт Б.А.* Lexicon Aristotelicum (Пособие для изучения Аристотеля как в подлиннике, так и в русском переводе). Краткий лексикон важнейших философских терминов, встречающихся в произведениях Аристотеля // Историко-философский ежегодник-97. — М., 1999. — С. 39-74.

<sup>60</sup> *Чанышев А.Н.* Аристотель. Изд. 2-е, доп. — М., 1987.

<sup>61</sup> *Трубецкой С.Н.* Курс древней философии. — М., 1997.

«Аристотель» в «Православной энциклопедии»<sup>62</sup>. Также следует отметить диссертацию на соискание ученой степени кандидата философских наук «Учение Аристотеля о душе как субъекте познания и его судьба в западноевропейской философии» И.В. Макаровой<sup>63</sup>. В этом исследовании автор после обзора отечественных и зарубежных исследований по психологии Аристотеля и анализу эволюции аристотелевского учения о душе, рассматривает психологию Аристотеля в сопоставлении с ноологией Анаксагора, а также анализирует аристотелевское учение о душе как форме тела и отдельно — части и способности души, а также интеллектуальные способности души. Особое внимание автор посвящает сопоставлению аристотелевского учения с концепцией Франца Brentano (этому сравнению также посвящен ряд статей<sup>64</sup>). Из зарубежных авторов стоит упомянуть исследования В. Йегера<sup>65</sup>, И. Дюринг<sup>66</sup>, Ф. Ньюен<sup>67</sup>, Ш. Лефевра<sup>68</sup>, Э. Целлера<sup>69</sup>, Э. Рольф<sup>70</sup>, Д. Росса<sup>71</sup>, Г. Пичта<sup>72</sup>, В. Брёкера<sup>73</sup>.

В отношении блаженного Августина, сыгравшего роль проводника между Платоном и средневековым схоластическим богословием, то даже в отечественной науке его представления о душе рассматривались многими учеными. До революции

<sup>62</sup> Глухов А.А., Михайлов П.Б., Шичалин Ю.А. Аристотель // Православная энциклопедия. — М., 2001. — Т. III. — С. 242–257.

<sup>63</sup> Макарова И. В. Учение Аристотеля о душе как субъекте познания и его судьба в западноевропейской философии. — М., 2005.

<sup>64</sup> Макарова И. В. Франц Brentano и его «Психология Аристотеля» // Историко-философский ежегодник'2002.— М., 2003. — С. 304–308; Макарова И.В. Франц Brentano о роли деятельного ума в психологии Аристотеля // Вопросы философии. — 2002. — № 10.

<sup>65</sup> Jäger, W. Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. — Zürich, 1985.

<sup>66</sup> Düring, Ingemar. Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens. (Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften / Neue Folge, 2. Reihe) — Heidelberg, 2005.

<sup>67</sup> Nuyens F. L'évolution de la psychologie d'Aristote. — Louvain, 1973.

<sup>68</sup> Lefevre Ch. Sur revolution d'Aristote en psychologie. — Louvain, 1972.

<sup>69</sup> Целлер Э. Очерк истории греческой философии. — СПб., 1996; Zeller E. Philosophie der Griechen in ihren geschichtlichen Entwicklung. — Leipzig, 1879.

<sup>70</sup> Rolfes E. Die Philosophie des Aristoteles als Naturerklärung und Weltanschauung. — Leipzig, 1923.

<sup>71</sup> Ross D. Aristotle. — N.Y., 1996.

<sup>72</sup> Picht G. Aristoteles's De Anima. — Stuttgart (Klett-Gotta), 1987.

<sup>73</sup> Bröcker W. Aristoteles. — Frankfurt am Mein, 1974.

были изданы работы Е.Н. Трубецкого<sup>74</sup>, Л. Писарева<sup>75</sup>, В. Герье<sup>76</sup>, И.В. Попова<sup>77</sup>, А.И. Бриллиантова<sup>78</sup>. Среди современных отечественных исследований следует назвать работы Г.Г. Майорова<sup>79</sup>, А.А. Столярова<sup>80</sup>, а также сборник «Августин: Pro et Contra»<sup>81</sup> и статью в «Православной энциклопедии», написанную С.А. Степанцовым и А.Р. Фокиным<sup>82</sup>. Практически во всех этих работах учение о душе рассматривается либо в контексте духовной эволюции автора, либо в контексте тех или иных отдельных его концепций, например — учения о Боге, о человеке, о свободе воли и т.д. Также следует отметить диссертационные исследования Ф.В. Петрова «Учение Августина о душе и его рецепция у Кассиодора Сенатора» (2013 год)<sup>83</sup> и Е.П. Аристовой «Представление о душе у латинских отцов Церкви IV–V вв. на примере творений Амвросия Медиоланского и Аврелия Августина» (2017)<sup>84</sup>. Оба автора выявляют основные элементы августиновского учения о душе, сопоставляя его, — в первом случае с учением Кассиодора, во втором — со святителем Амвросием Медиоланским.

<sup>74</sup> *Трубецкой Е.* Религиозно–общественный идеал западного христианства в V веке. Ч. I: Мирозерцание бл. Августина. — М., 1892.

<sup>75</sup> *Писарев Л.* Учение бл. Августина, епископа Иппонского, о человеке в его отношении к Богу. — Казань, 1894.

<sup>76</sup> *Герье В.* Блаженный Августин. — М., 1910.

<sup>77</sup> *Попов И. В.* Личность и учение бл. Августина. — Т. 1: Гносеология и онтология бл. Августина. — Серг. Посад, 1916.

<sup>78</sup> *Бриллиантов А. И.* Блаженный Августин и его значение на Западе // Августин: pro et contra. — СПб., 2002. — С. 151–192; также см.: *Бриллиантов А.И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. — СПб., 1898.

<sup>79</sup> *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. — М., 1979; *Он же.* Философия как искание абсолюта. — М., 2004.

<sup>80</sup> *Столяров А.А.* Августин. Жизнь, учение и его судьбы // *Августин Аврелий.* Исповедь. — М., 1991.

<sup>81</sup> Августин: Pro et Contra. Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология / сост. Р.В. Светлов. — СПб., 2002.

<sup>82</sup> *Степанцов С.А., Фокин А.Р.* Августин Аврелий // Православная энциклопедия. — Т. 1. — М., 2001.

<sup>83</sup> *Петров Ф.В.* Учение Августина о душе и его рецепция у Кассиодора Сенатора. — М., 2013.

<sup>84</sup> *Аристова Е.П.* Представление о душе у латинских отцов Церкви IV–V вв. на примере творений Амвросия Медиоланского и Аврелия Августина. — М., 2017.

Из зарубежных исследований, посвященных августиновскому учению о душе необходимо отметить работы Джерарда О’Дейли «Философия ума у Августина»<sup>85</sup>, а также работы Дж. Риста<sup>86</sup>, Р. Теске<sup>87</sup>, Ф. Кэри<sup>88</sup>, Р. О’Коннэла<sup>89</sup>, Р. Бакенмайера<sup>90</sup>, К. Фольфскил<sup>91</sup>. Также следует отметить “Augustinus Lexicon” под редакцией Майера<sup>92</sup> и полную библиографию Августина до начала 70-х годов XX в., изданную Андерсеном<sup>93</sup>

Альберт Великий как предшественник Фомы Аквинского в отечественной мысли пока не нашел своего исследователя. Кроме общих энциклопедических статей<sup>94</sup> у нас до сих пор нет ни одного исследования, посвященного жизни и наследию этого выдающегося мыслителя Средних веков. Зарубежные исследования весьма многочисленны. Во-первых, это ряд основополагающих сборников — «Альберт Великий и Науки»<sup>95</sup>, «Альберт

<sup>85</sup> O’Daly, Gerard. Augustine’s Philosophy of Mind. — London, 1987. — P. 7–8.

<sup>86</sup> Rist, M J. Augustine. Ancient thought baptized. — Cambridge University Press, 1994.

<sup>87</sup> Teske, Roland. Augustine’s theory of soul // The Cambridge Companion to Augustine / ed. E. Stump and N. Retzmann. — Cambridge University Press, 2003. — P. 116–123.

<sup>88</sup> Cary, Philip. Augustine’s Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist. — Oxford, 2000.

<sup>89</sup> O’Connell, R. Augustine’s Early Theory of Man, A.D. 389–391. — Cambridge, 1968. См. также рецензию: Bourke, Vernon Joseph. [Rev.]: Saint Augustine’s Early Theory of Man, A. D. 386–391 // Journal of the History of Philosophy. — 1970. — № 8 (2). — P. 203.

<sup>90</sup> Buckenmeyer, Robert. Augustine and the Life of Man’s Body in the Early Dialogues // Augustinian Studies 2. — 1971. — P. 197–211; *Ibid.* Augustine and the Life of Man’s Body in the Early Dialogues // Augustinian Studies 3. — 1972. — P. 131–146.

<sup>91</sup> Wolfskeel, CW. Some remarks with regard to Augustine’s conception of man as the image of God // Vigiliae Christianae. — 1976. — № 30. — P. 63–71.

<sup>92</sup> Augustinus–Lexikon / ed. C. Mayer. Basel & Stuttgart, 1986–....

<sup>93</sup> Andersen C. Bibliographia Augustiniana. 2 Aufl. — Darmstadt, 1973. Также библиография Августина издается с 1955 г. до сих пор в специальном разделе журнала «Revue des Etudes Augustiniennes».

<sup>94</sup> Например: Гайденко В.П., Шишков А.М. Альберт Великий // Большая российская энциклопедия: в 35 т. — Т. 1 / гл. ред. Ю.С. Осипов. — М., 2005. — С. 548; Фокин А.Р. Альберт Великий // Новая философская энциклопедия. Изд. 2-е, испр. и дополн. — Т. 1. — М., 2010; Фокин А.Р., Усков Н.Ф. Альберт Великий // Православная энциклопедия. — Т. II. — М., 2001. — С. 72–75.

<sup>95</sup> Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980 / ed. by Weisheipl, James A., O.P. (Studies and texts) — Т. 49. — Toronto, 1980.

Великий и альбертизм»<sup>96</sup>, «Альберт Великий. Doctor universalis. 1280/1980»<sup>97</sup>. Также следует отметить статьи К. Барнса<sup>98</sup>, Э. Жильсона<sup>99</sup>, В. Гормана<sup>100</sup>, В. Штаммлера<sup>101</sup>, а также работу Г. Остлендера<sup>102</sup>. Из современных исследований, посвященных рассматриваемой нами теме, особый интерес представляют работы Георга Виланда «Между природой и разумом. Концепция человека у Альберта Великого» (1999)<sup>103</sup>, Теодора Кёлера «De quodlibet modo hominis: Философские представления Альберта Великого о человеке» (2009)<sup>104</sup>, сборник «Альберт Великий и начала рецепции Аристотеля в латинском Средневековье» (2005)<sup>105</sup>, наконец «Справочник по Альберту Великому», изданный издательством Brill (2013)<sup>106</sup>. Из более ранних работ важной для данного диссертационного исследования представляется статья Э. Жильсона «Разумная душа у Альберта

<sup>96</sup> Albertus Magnus und der Albertismus. Deutsche philosophische Kultur des Mittelalter / hrsg. von Maarten J.F.M. Hoenen and Alain de Libera. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters) — — Bd. XLVIII. — Leiden; N.Y.; Köln, 1995.

<sup>97</sup> Albertus Magnus. Doctor universalis. 1280/1980 / hrsg. von Gerbert Meuer OP und Albert Zimmermann. (Walberberger Studien. Philosophische Reihe) — Bd. 6. — Mainz, 198.

<sup>98</sup> Barnes, Corey L. Albert the Great and Thomas Aquinas on Person, Hypostasis, and Hypostatic Union // The Thomist: A Speculative Quarterly Review / ed. by the Dominican Fathers. — 2008. — Vol. 72. — P. 107–146.

<sup>99</sup> Gilson, Etienne. L'âme raisonnable chez Albert le Grand // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age. — 1943. — P. 5–72.

<sup>100</sup> Gorman, William. Albertus Magnus on Aristotle's Second Definition of the Soul // Medieval Studies. — 1940. — Vol. II. — P. 223–230

<sup>101</sup> Stammer, Wolfgang. Albert der Grosse und die deutsche Volksfrömmigkeit des Mittelalters // Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. — 1956. — Bd. 3. — S. 287–319

<sup>102</sup> Ostlender, Heinrich. Albertus Magnus. (Religiöse Quellenschriften) — Heft 7. — Düsseldorf, 1956.

<sup>103</sup> Wieland, Georg. Zwischen Natur und Vernunft. Alberts des Großen Begriff vom Menschen. — Münster, 1999.

<sup>104</sup> Köhler, Theodor W. De quodlibet modo hominis. Alberts des Großen philosophischer Blick auf den Menschen. (Lectio Albertina) — Band 10. — Münster, 2009.

<sup>105</sup> Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter / hrsg. von Ludger Honnefelder, Rega Wood, Mechthild Dreyer, Marc-Aeiko Aris. (Subsidia Albertina) — Band 1. — Münster, 2005.

<sup>106</sup> A Companion to Albert the Great: Theology, Philosophy and the Sciences. — Leiden; Boston, 2013.

Великого»<sup>107</sup>, где автор — один из первых — подводит комплексный итог исследованиям на эту тему и дает общую картину в учении о душе у Альберта.

Источники данного исследования можно подразделить на три основных группы.

Первая группа — это античные источники, в которую входят произведения досократиков, Платона, Аристотеля и их ближайших преемников. Фрагменты досократиков представлены в издании Германа Дильса<sup>108</sup>, которое до сих пор считается непревзойденной<sup>109</sup>.

Критическими изданиями Платона являются *Platonis opera omnia* Готфрида Штальбаума, наиболее используемое в XIX столетии и до сих пор не потерявшее своей ценности (оно вышло в 10 томах — в 21 части)<sup>110</sup>, а также наиболее популярное в XX в. — 5-томное критическое издание Бёрнета<sup>111</sup>. В книжной серии «Loeb Classical Library», издаваемой Гарвардским университетом, сочинения Платона (с параллельным английским переводом) изданы в 12 томах<sup>112</sup>. Во французской серии «Collection Budé» вышло полное собрание сочинений Платона в 14 томах, 26 книгах<sup>113</sup>. Среди русских изданий следует назвать 6-томное собрание сочинений Платона, осуществленное проф. В.Н. Карповым<sup>114</sup>,

<sup>107</sup> *Gilson, Etienne. L'âme raisonnable chez Albert le Grand // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge. — Т. 18. — Paris, 1943. — P. 5–72.*

<sup>108</sup> *Die Fragmente der Vorsokratiker. — Bd 1–3. — 1903. — 9 Aufl.*

<sup>109</sup> Рус. пер.: Фрагменты ранних греческих философов. — Ч. I: От этических теокосмогоний до возникновения атомистики / под ред. А.В. Лебедева. — М., 1989.

<sup>110</sup> *Platonis opera omnia. Recensuit, prolegomenis et commentariis instruxit Godofredus Stallbaum. — X voll. (21 sectiones). — 1827–1861.*

<sup>111</sup> *Platonis opera: 1–5 vol. / ed. J. Burnet. — Oxford, 1900–1907.*

<sup>112</sup> Тома № 36 (Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo), 123 (Theaetetus. Sophist), 164 (Statesman. Philebus. Ion), 165 (Laches. Protagoras. Meno. Euthydemus), 166 (Lysis. Symposium. Gorgias), 167 (Cratylus. Parmenides. Greater Hippias. Lesser Hippias), 187 (Laws, Volume I), 192 (Laws, Volume II), 201 (Charmides. Alcibiades I and II. Hipparchus. The Lovers. Theages. Minos. Epinomis), 234 (Timaeus. Critias. Cleitophon. Menexenus. Epistles), 237 (Republic, Volume I), 276 (Republic, Volume II).

<sup>113</sup> *Platon. Œuvres complètes. (Collection des Universités de France. Série grecque) — Т. I–XIV. — Paris.*

<sup>114</sup> Сочинения Платона, переведенные с греческого и объясненные проф. Карповым. Изд. 2-е, испр. и доп. — СПб.; М., 1863–1879.

в которое вошли переводы 34 сочинений Платона (за исключением «Законов», «Послезакония» и «Писем»). В 20–е годы XX в. было начато Полное собрание творений Платона в 15 томах (под редакцией С.А. Жебелева, Л.П. Карсавина и Э.Л. Радлова), но вышло лишь шесть томов (т. 1, 4, 5, 9, 13, 14) и проект остался незавершенным<sup>115</sup>. Наиболее полное на данный момент русскоязычное издание Платона — издание в 4–х томах под общей редакцией А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса и А.А. Тахо–Годи<sup>116</sup>.

Из критических изданий Аристотеля, в первую очередь, следует назвать 5–томное Берлинское издание Иммануеля Беккера<sup>117</sup>. Также сочинения Аристотеля (греческий текст и английский перевод) были изданы в 23 томах в серии «Loeb Classical Library», а также в 32 томах (проект не закончен; греч. текст и франц. перевод) в серии «Collection Budé». Наиболее полным изданием русского перевода Аристотеля является 4–томник, вышедший в серии «Философское наследие»<sup>118</sup>, а также переводы отдельных работ: «Метафизика» и «Категории» в переводе

<sup>115</sup> Полное собрание творений Платона: в 15 т. / под ред. С.А. Жебелева, Л.П. Карсавина, Э.Л. Радлова. (Труды Петербургского философского общества) — Пб.; Л., 1922–1929.

<sup>116</sup> Платон. Собрание сочинений: в 4 т. / под общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо–Годи. (Серия «Философское наследие»). — М., 1990–1994:  
1) Т. 1: Апология Сократа. Критон. Феаг. Алкивиад II. Менексен. Евтидем. Гиппий младший. Алкивиад I. Лахет. Евтифрон. Лисид. Хармид. Ион. Гиппий больший. Протагор. Горгий. Менон. Кратил / под общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо–Годи. — М., 1990;  
2) Т. 2: Федон. Пир. Федр. Тезтет. Софист. Парменид / под общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо–Годи. — М., 1993;  
3) Т. 3: Филеб. Государство. Тимей. Критий / под общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо–Годи. — М., 1994;  
4) Т. 4. Политик. Сочинения платоновской школы. Учебники платоновской философии. Эпиграммы / под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А.А. Тахо–Годи. — М., 1994.

<sup>117</sup> Aristotelis opera. — Bd. 1–5 / hrsg. Immanuel Bekker. 2. Auflage, besorgt von Olof Gigon. De Gruyter. — Berlin, 1960–1987.

<sup>118</sup> Аристотель. Сочинения: в 4 т. (Серия «Философское наследие»). — М., 1975–1983:

1) Т. 1. Метафизика. О душе / ред. и вступ. ст. В.Ф. Асмуса. — М., 1975;  
2) Т. 2: Категории. Об истолковании. Первая аналитика. Вторая аналитика. Топика. О софистических опровержениях / ред. и вступ. ст. З.Н. Микеладзе. — М., 1978;  
3) Т. 3: Физика. О небе. О возникновении и уничтожении. Метеорология / ред. и вступ. ст. И.Д. Рожанского. — М., 1981;

А.В. Кубицкого<sup>119</sup>, трактат «О душе» в переводах В. Снегирева<sup>120</sup> и П.С. Попова<sup>121</sup>, а также переводы М.Н. Касторского<sup>122</sup>, Э.Л. Радлова<sup>123</sup>, Б.А. Фохта<sup>124</sup>, В.П. Карпова<sup>125</sup>, С.А. Жебелева<sup>126</sup> и другие<sup>127</sup>.

Последнее полное собрание сочинений блаженного Августина было перепечатано в 32–47 томах *Patrologia Latina* (PL) Жака–Поля Миня<sup>128</sup>. Несмотря на определенную критику в отношении этого издания, оно не потеряло своей ценности до сих пор, о чем, например, свидетельствует тот факт, что издательство *Wepols publisher*, которое специализируется на публикации святоотеческих собраний, переиздало тома, посвященные Августину, из «Латинской патрологии». Критические издания сочинений Августина публикуются в серии Венской академии наук — *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL) («Свод латинских церковных писателей»), а также в серии «*Corpus christianorum: Series Latina*» (CCSL). Также начаты двуязычные издания творений Августина: с французским переводом (*Bibliothèque Augustinienne, Oeuvres de Saint Augustin*. Paris, 1949–...) и с немецким переводом (*Augustinus. Opera–Werke* (Paderborn, 2002–...)). Последнее издание задумано в 130 томах. Из электронных изданий следует упомянуть «Гиссенский августиновский свод» (*Corpus Augustinianum Gissense auf CD–ROM*. —

4) Т. 4: Никомахова этика. Большая этика. Политика. Поэтика / ред. и вступ. ст. А.И. Доватура, Ф.Х. Кессиди. — М., 1983.

<sup>119</sup> *Аристотель*. Метафизика / пер. А.В. Кубицкого. М.; Л., 1934; *Аристотель*. Категории / пер. А.В. Кубицкого. — М., 1939.

<sup>120</sup> *Аристотель*. О душе / пер. В. Снегирева // *Снегирев В.* Психологические сочинения Аристотеля: Исследование о душе. — Вып. 1. — Казань, 1885.

<sup>121</sup> *Аристотель*. О душе / пер. П.С. Попова. — М., 1937.

<sup>122</sup> *Аристотель*. Категории / пер. М.Н. Касторского. — СПб., 1859.

<sup>123</sup> *Аристотель*. Об истолковании / пер. Э.Л. Радлова. — СПб., 1891; *Он же*. Никомахова этика / пер. Э.Л. Радлова // *Радлов Э.Л.* Этика Аристотеля. — СПб., 1908.

<sup>124</sup> *Аристотель*. Аналитики первая и вторая / пер. Б.А. Фохта. — Л., 1952.

<sup>125</sup> *Аристотель*. Физика / пер. В.П. Карпова. — М., 1936; *Он же*. О частях животных / пер. В.П. Карпова. — М., 1937; *Он же*. О возникновении животных / пер. В. П. Карпова. — М.; Л., 1940.

<sup>126</sup> *Аристотель*. Политика / пер. С.А. Жебелева // *Жебелев С.А.* Политика Аристотеля. — М., 1911.

<sup>127</sup> Напр., см.: *Аристотель*. Политика / пер. Н. Скворцова. — М., 1865; *Он же*. Афинская полития / пер. С.И. Радцига. — М.; Л., 1936.

<sup>128</sup> *Patrologiae cursus completus. Series Latina* / ed. J.–P. Migne. — Paris, 1844–1864.

Basel: Schawabe, 1996) (CAG), а также «Библиотеку христианских латинских текстов Цетедок» (The Cetedoc Library of Christian Latin Texts on CD-ROM. — Turnhout: Brepols, 1991) (CLCLT)<sup>129</sup>. Из русских переводов особое внимание уделяется таким работам как «О граде Божиим»<sup>130</sup>, «Монологи»<sup>131</sup>, «О бессмертии души»<sup>132</sup>, «О книге Бытия»<sup>133</sup>, «О книге Бытия, против манихеев»<sup>134</sup>, «Против академиков»<sup>135</sup>, «О Троице»<sup>136</sup>, «Исповедь»<sup>137</sup>, «Христианская наука»<sup>138</sup>, «О количестве души»<sup>139</sup>, а также Письма<sup>140</sup>.

Сочинения Альберта Великого рассматриваются на языке оригинала, поскольку русского перевода его работ (кроме небольшой книги «О растениях»<sup>141</sup>) не существует. Первое полное собрание сочинений Альберта вышло в Лионе в XVII в. в 21 томе под редакцией Джемми<sup>142</sup>. Более известным стало Парижское издание Борне

<sup>129</sup> См. статью: Сидоренко А.К. Инструментарий современного исследователя философского наследия блаженного Августина // Научный ежегодник Института философии и права УрО РАН. — 2007. — Вып. 7. — С. 126–133.

<sup>130</sup> Блаженный Августин. О Граде Божиим в 22 книгах. — Т. I–IV. — М., 1994 (репринт — Киев, 1905–1910).

<sup>131</sup> Августин. Монологи // Блаженный Августин. Творения. — Т. I: Об истинной религии / сост. С.И. Еремеев. — СПб.; Киев, 1998.

<sup>132</sup> Августин. О бессмертии души // Там же.

<sup>133</sup> Августин. О книге Бытия // Блаженный Августин. Творения. — Т. II: Теологические трактаты / сост. С.И. Еремеев. — СПб.; Киев, 1998.

<sup>134</sup> Августин. О книге Бытия, против манихеев (Кн. I, гл. 17–22) / пер. Ал. Сидоренко // Историко-философский ежегодник — 2002: сборник научных трудов. — Екатеринбург, 2002.

<sup>135</sup> Блаженный Августин. Против академиков / пер. и коммент. О.В. Головой. — М., 1999.

<sup>136</sup> Августин Аврелий. О Троице / пер. с лат. А.А. Тациана. — Краснодар, 2004.

<sup>137</sup> Аврелий Августин. Исповедь / пер. М.Е. Сергеенко // Аврелий Августин. Исповедь. — М., 1991.

<sup>138</sup> Блаженный Августин, епископ Иппонский. Христианская наука или Основания священной герменевтики и церковного красноречия. — СПб., 2006.

<sup>139</sup> Августин. О количестве души // Блаженный Августин. Творения. — Т. I: Об истинной религии / сост. С.И. Еремеев. — СПб.; Киев, 1998.

<sup>140</sup> Блаженный Августин. Письма 194; 214–217; 225–226 / пер. с лат. Д.В. Смирнова // Антипелагианские сочинения позднего периода / отв. ред. А.Р. Фокин. — М., 2008.

<sup>141</sup> Альберт Великий. О растениях // Агрикультура в памятниках западного средневековья. — М.; Л., 1936. — С. 231–283.

<sup>142</sup> Albertus Magnus. Opera omnia / ed. Jammy. — Vol. 1–21. — Lyon, 1651.

в 38 томах (1890–1899)<sup>143</sup>. Оба издания представлены на сайте *Alberti Magni e-corpus* (<http://www.albertusmagnus.uwaterloo.ca/>). Наконец, в мюнстерском издательстве «Ашендорф» вышло новое критическое издание Полного собрания сочинений Альберта Великого в 38 томах (1951–1993)<sup>144</sup>. Это издание вызвало повышенный интерес исследователей к личности и наследию немецкого доминиканца, породив огромное количество посвященных ему статей и публикаций. Сочинения Бонавентуры опубликованы в 10-томном полном собрании сочинений под редакцией Кваракки<sup>145</sup>. На русский язык были переведены «Путеводитель души к Богу» (пер. В.П. Гайденко<sup>146</sup> и В.Л. Задворного<sup>147</sup>), «Большая легенда: Житие святого Франциска»<sup>148</sup>, «О Царстве Божиим» (пер. К. Ключникова)<sup>149</sup>, «О возвращении наук к теологии» (пер. А.Г. Вашестова)<sup>150</sup>, фрагмент работы «О тройственном пути (или о воспламенении любви)» (пер. К.В. Карпова)<sup>151</sup>.

Фома Аквинский рассмотрен в данной работе по сочинениям, представленным в так называемом издании «Леонина» (*Editio Leonina*), начатого и инициированного папой Львом XIII в 1882 г., а также в издании Р. Буса, изданном на CD дисках<sup>152</sup>. Для

<sup>143</sup> *Albertus Magnus. Opera omnia* / ed. Borgnet. — Vol. 1–38. — Paris, 1890–1899.

<sup>144</sup> *Albertus Magnus. Opera omnia* / ed. B. Geyer. — T. 1–38. — Münster, 1951–1993.

<sup>145</sup> *Doctoris Seraphici S. Bonaventura. Opera omnia*. — Vol. 1–10 / ed. Quaracchi. — 1882–1902.

<sup>146</sup> *Бонавентура. О возвращении наук к теологии. Путеводитель души к Богу* / пер. В.П. Гайденко // *Вопросы Философии*. — 1993. — № 8. — С. 124–171.

<sup>147</sup> *Бонавентура. Путеводитель души к Богу* / пер. и коммент. В. Л. Задворного. — М., 1993

<sup>148</sup> *Бонавентура. Большая легенда: Житие св. Франциска* // *Истоки францисканства*. — Ассизи, 1996. — С. 521–704.

<sup>149</sup> *Бонавентура. О Царстве Божиим* / пер. К. Ключникова // *Страницы*. — 1996. — № 4. — С. 115–127.

<sup>150</sup> *Бонавентура. О возвращении наук к теологии* / пер. А.Г. Вашестова // *Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья*. — СПб., 2002. — Т. 2. — С. 122–140.

<sup>151</sup> *Бонавентура. О тройственном пути (или о воспламенении любви)* / пер. с латыни и комментарии К.В. Карпова // *Философия религии: аналитические исследования*. — 2018. — Т. 2. № 1. — С. 94–101. Также см.: *Карпов К.В. Основные понятийные схемы мистической теологии Бонавентуры (трактат «О тройственном пути»)* // *Философия религии: аналитические исследования*. — 2018. — Т. 2. № 1. — С. 82–93.

<sup>152</sup> *Thomae Aquinatis Opera omnia; ut sunt in indice thomistico*. — Stuttgart; Bad Cannstatt, 1980.

обращения к языку оригинала (как в случае сложных и важных мест, так и в случае тех произведений, которые не переведены на русский язык) мы обращались к сайту «Corpus Thomisticum» (<http://www.corpusthomisticum.org/>), на котором представлено онлайн полное собрание сочинений Фомы, а также ряд других инструментариев, необходимых для исследователя. Иногда для прояснения мысли средневекового схоласта, было необходимо обращение к другим переводам на европейские языки<sup>153</sup>.

Русские переводы Фомы представлены полным изданием незавершенной «Суммы теологии» в переводе С. Еремеева в 12 томах<sup>154</sup>, а также продолжающимся и еще незаконченным переводом А.В. Апполонова<sup>155</sup>. Также на русском языке имеются переводы других сочинений Фомы: «Сумма против язычников» (пер. Т.Ю. Бородай — первые две книги<sup>156</sup>, пер. В.П. Гайденко — фрагменты третьей книги<sup>157</sup>), «О единстве разума против аверроистов», «О вечности мира», «О сущем и сущности», фрагменты из «Комментария к "Метафизике" Аристотеля»<sup>158</sup>, «Комментарий

---

<sup>153</sup> Например: *Aquinas, Thomas. The Soul: A Translation of St. Thomas Aquinas' De Anima. Translated by John Patrick Rowan. — St. Louis, 1949; Saint Thomas d'Aquin. Questions disputées de l'âme / Introduction, traduction et notes par Jean-Marie Vernier. (Collection «Commentaires Philosophiques») — Paris, 2001.*

<sup>154</sup> *Фома Аквинский. Сумма теологии / пер. с лат. С. Еремеева. — Ч. 1: Вопросы 1–43. — Киев, 2002; ч. 1: Вопросы 44–74. — Киев, 2003; ч. 1: Вопросы 75–119. — Киев, 2005; ч. 2–1: Вопросы 1–48. — Киев, 2006; ч. 2–1: Вопросы 49–89. — Киев, 2008; ч. 2–1: Вопросы 90–114. — Киев, 2009; ч. 2–2: Вопросы 1–46. — Киев, 2011; ч. 2–2: Вопросы 47–122. — Киев, 2013; ч. 2–2: Вопросы 123–189. — Киев, 2014; ч. 3: Вопросы 1–26. — Киев, 2012; ч. 3: Вопросы 27–59. — Киев, 2013; ч. 3: Вопросы 60–90. — Киев, 2015. См. рецензию на данный перевод: *Апполонов А.В. О переводе «Суммы теологии» Фомы Аквинского // Вопросы философии. — 2004. — № 6. — С. 170–173.**

<sup>155</sup> *Фома Аквинский. Сумма теологии / пер. А.В. Апполонова. — Т. 1 [ч. 1: Вопросы 1–64]. — М., 2006; т. 2: [ч. 1: Вопросы 65–119]. — М., 2007; т. 3: [1–я часть Второй части. Вопросы 1–67]. — М., 2008; т. 4: 1–я часть Второй части: Вопросы 68–114. — М., 2012; т. 5: 2–я часть Второй части: Вопросы 1–46. — М., 2015. Кроме того, данное издание приводит параллельный латинский текст.*

<sup>156</sup> *Фома Аквинский. Сумма против язычников / пер. и коммент. Т.Ю. Бородай. Кн. 1–я. — М., 2004; Кн. 2–я. — М., 2004.*

<sup>157</sup> *Фома Аквинский. Сумма против язычников. Кн. III: Отрывки / пер. В.П. Гайденко // Историко-философский ежегодник. — 2005. — № 1. — С. 61–88.*

<sup>158</sup> *Фома Аквинский. Сочинения / пер. А.В. Апполонова. (Bibliotheca Scholastica. Вып. 2) — М., 2004.*

к трактату Боэция»<sup>159</sup> (пер. А.В. Апполонова), «Комментарий к трактату Аристотеля «Об истолковании»»<sup>160</sup>, «Дискуссионные вопросы о душе» (пер. иер. Евгения Шилова)<sup>161</sup> и ряд других.

### Благодарности

Хотелось бы выразить благодарность проф. Томасу Бремеру (г. Мюнстер); своему бывшему научному руководителю в аспирантуре Истории Философии Российской Академии Наук Виолетте Павловне Гайденко, благодаря которой начались мои исследования в области философии Фомы Аквинского и осуществлен перевод «Дискуссионных вопросов о душе»; руководству Православного Свято–Тихоновского Гуманитарного Университета и ИФ РАН. Особую благодарность не могу не выразить профессору Вильяму Владимировичу Шмидту (РАНХиГС), без которого эта работа не была бы завершена и защищена в качестве диссертации на соискание степени кандидата философских наук.

---

<sup>159</sup> *Фома Аквинский*. Комментарий к трактату Боэция «О Троице» / пер. А.В. Апполонов. (Bibliotheca Scholastica. № 16.) — М., 2014.

<sup>160</sup> *Фома Аквинский*. Комментарии к трактату Аристотеля «Об истолковании». — СПб., 2018.

<sup>161</sup> *Фома Аквинский*. Дискуссионные вопросы о душе / пер. и предисл.: иер. Евгений Шилов. («Христианская мысль. Тексты и исследования». 6) — М., 2017.

## 1. «Старая парадигма»: платоновское учение о душе

### 1.1. Первые попытки определения природы души у досократиков и Сократа

Согласно дошедшим до нашего времени письменным источникам, в сознании человека разных древних культур, по-видимому, присутствовали представления о душе. Первобытный анимизм древних греков постепенно развивается с формированием религиозных взглядов и мифологических представлений и получает свое окончательное выражение в философских учениях.

В лексиконе античного грека ψυχή (душа) имела ряд синонимов, которые употреблялись в разные периоды, показывая, какие именно части человеческого существа мыслились как наиболее отражающие суть или сущность человека. У Гомера в его «Илиаде» и «Одиссее» такими синонимами являются θυμός (аффективно-волевая часть духа, расположенная в груди человека), νόος (ум, расположенный в диафрагме), εἶδολων (образ или двойник тела, лишенный плотности и материальности), κήρ (κέαρ) (сердце), φρήν (внутренность, грудь, сердце, душа, ум, мышление, мысль, предбрюшная преграда), ἦτορ (сердце, как седалище жизни, страдания и желаний). В классический период появляются новые синонимы — καρδία (сердце), κεφαλή (голова), πρᾶξις (дух, ум)<sup>162</sup>, στήθεσσι (сердце,местилище чувств и желаний), στήθος (грудь), δαίμων (дух-хранитель, гений, демон, душа умершего)<sup>163</sup>.

Наряду с этими физиологическими представлениямиместилища души встречается также понимание души как некоего

---

<sup>162</sup> Bailly, Anatole. Le Grand Bailly: Dictionnaire grec-français. — Paris, 1935. — P. 1617.

<sup>163</sup> В произведениях Эсхила и Эврипида.

дыхания<sup>164</sup>, которое покидает тело в момент смерти. Уже Гомер изображает души умерших в Аиде как призраки: «Тихо душа, излетевши из тела, нисходит к Аиду»<sup>165</sup>. Такая душа, исходящая из уст умершего, изображалась древними греками символически на саркофагах в виде бабочки, вылетающей из своей личинки. Впоследствии Апулей в своих «Метаморфозах» будет также использовать крылатую фигуру Психеи, которая найдет свое продолжение в раннехристианских надгробных рисунках.

В древнегреческой культуре не существовало единого представления о душе, также как и не было единого, цельного понятия души. Вначале душа связывается с различными внутренними процессами человеческого организма, впоследствии локализация души постепенно исчезает, и на смену анатомическим представлениям приходит понимание души как дыхания, духа или тени, существующей в теле, а после смерти — отдельно от него. Персонифицируя мир вокруг себя, древний грек олицетворял и душу, представляя ее бабочкой, птицей, Психеей, образы которых встречаются повсеместно в греческом мифопоэтическом комплексе. Как впоследствии будет писать Платон в своих «Законах»: «Что такое душа, мой друг, это, кажется, неведомо почти никому — какова она, какое значение она имеет, каковы прочие ее свойства, в особенности же каково ее возникновение, ведь она — нечто первичное, возникшее прежде всех тел, и потому она более чего бы то ни было властна над всякого рода изменениями и переустройствами тел» (Leg. 892a)<sup>166</sup>.

Милетская школа философии в отношении учения о душе опирается во многом на воззрения Гомера. Человек представляется частью животного мира, а потому и душа есть нечто не выходящее за его пределы и является телесной *in sui generis*. Она обладает воздушной природой (Анаксимен, Анаксимандр, Анаксагор, Архелай, Диоген из Аполлонии) или эфирной (Пифагор и пифагорейцы<sup>167</sup>). Вся материя представляется первым греческим

<sup>164</sup> Первоначальное значение слова ψυχή — именно дыхание, дуновение (ср. лат. *animus* — дыхание; душа).

<sup>165</sup> Гомер. Илиада / пер. с древнегреч. Н. Гнедича. — М., 1987. — С. 240.

<sup>166</sup> Платон. Законы // Платон. Собр. соч.: в 4 т. — Т. 4. (Философское наследие. Т. 121) — М., 1994. — С. 350.

<sup>167</sup> См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М., 1979. — С. 340.

философам одушевленной теми или иными космическими стихиями, пронизывающими материальный мир, которые и заменили постепенно мифологических богов.

В воззрениях древнегреческих атомистов, в частности Демокрита, душа мыслится как нечто материальное, составленное из атомов: если душа управляет телом и движет им, следовательно, она сама должна быть телесна, так как действие души на тело мыслится как процесс материальный по типу толчка. Из этого следует, что со смертью и разложением тела умирает и рассеивается и его душа<sup>168</sup>. «Античному материализму была свойственна и материализация души: душа не только рассматривалась в единстве с телом, но и сама обладала особой телесностью»<sup>169</sup>.

Бессмертие души полагали орфики, а впоследствии пифагорейцы. Геродот приписывал начало подобным воззрениям древним египтянам: «Египтяне также первыми стали учить о бессмертии человеческой души. Когда умирает тело, душа переходит в другое существо, как раз рождающееся в тот момент. Пройдя через [тела] всех земных и морских животных и птиц, она снова вселяется в тело новорожденного ребенка. Это круговращение продолжается три тысячи лет. Учение это заимствовали некоторые эллины как в древнее время, так и недавно. Я знаю их имена, но не называю»<sup>170</sup>. Впоследствии эта точка зрения встречается у Пифагора, о котором Диоген Лаэртский будет говорить, что «он первым заявил, будто душа совершает круг неизбежности, облекаясь то в одну, то в другую жизнь»<sup>171</sup>. Для Пифагора душа есть бессмертный осколок эфира, попадающий в тело человека в момент его рождения; или некое демоническое существо, падшее в земной мир, и заключенное — в качестве наказания — в темницу—тело.

В целом, душа как философская проблема не ставится у древних натурфилософов, поскольку они заняты решением

<sup>168</sup> См.: Демокрит в его фрагментах и свидетельствах древности / под ред. и коммент. Г.К. Баммеля. — М., 1935. — С. 54.

<sup>169</sup> Скобелева В.А. Эволюция представлений о душе в культуре Древней Греции: дисс. ... канд. культурологии. — Нижневартовск, 2008. — С. 57.

<sup>170</sup> Геродот. История / предисл. Х.Л. Борхеса; пер Г.А. Стратановского. — СПб., 1999. — С. 118.

<sup>171</sup> Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — С. 336.

космогонических вопросов<sup>172</sup>. И если одни философы (представители Милетской школы, атомисты) видят душу как нечто в той или иной степени материальное, то для других (орфики, пифагорейцы) характерно четко дуалистическое противопоставление души и тела.

Тем самым, к эпохе Сократа душа понималась как нечто материальное, но, наряду с этим реалистическим мнением, существовали философские школы, имевшие более сложные мифологические и мифопоэтические представления о бессмертии души и ее перевоплощении из одного тела в другое.

До Сократа душа, в народных представлениях, виделась, в основном, как некое «дыхание жизни», как некий призрачный, парообразный «дух», оживляющий мертвую материю. Сократ же наделяет душу сознанием и действием. Даже Гераклит, мысливший душу частью вечного божественного Огня или Логоса, или орфики и пифагорейцы, полагавшие душу неким богом, заключенным в темнице тела, не считали душу разумным и моральным началом. «Если у "досократиков" и, в частности, у Демокрита, человеческое поведение и движения его души объясняются исходя из цепочки природных причин и следствий, то Сократ разрывает указанную цепь и извлекает человека из мира ближайших природных связей, рассматривая его действия через призму того, что именуется "наилучшим"»<sup>173</sup>. Человек есть не только часть животного мира или один из живых организмов наряду с другими, но он своим знанием о «наилучшем» (содержанием своей души) приобщается к высшему порядку, выходя за пределы природного мира.

Если досократики смотрели на человека через призму вещей этого мира, то Сократ смотрит на вещи с точки зрения человека — его разумных и нравственных представлений. Подобная позиция Сократа впоследствии будет определена как этический рационализм, поскольку именно разум руководит человеком и его поведением. Душа — по Сократу — есть нечто всеобщее, определяющее

---

<sup>172</sup> См.: Звиревич, В.Т. Учение Цицерона о человеке и его приложение к истории философии // Историко-философские исследования: избранное / под. ред. проф. К.Н. Любутина. — Екатеринбург, 2000. — С. 143.

<sup>173</sup> Скобелева В. А. Эволюция представлений о душе в культуре Древней Греции... — С. 58–59.

цель и способ жизни человека; некий тип высшей человеческой деятельности.

### **1.2. Платон: спиритуализация человека.**

#### **Человек как душа.**

#### **Формирование первой парадигмы**

Несмотря на то, что до сих пор фигурируют представления о том, что Средние века были эпохой бесплодных споров и надуманных проблем, на самом деле это неверно. Античные знания сохранялись и в эпоху Средневековья. И именно это время стало своего рода передаточным звеном между античностью и Новым временем. Кроме того, в это время разрабатывается философская и богословская терминология, которой мы пользуемся до сих пор. Также «изобретением» Средних веков стали Университеты с их искусством университетского диспута.

Долгое время на Западе не существовало переводов ни Платона, ни Аристотеля. Их читали в подлиннике, по-гречески. Лишь в эпоху Боэция («последнего римлянина и первого схоласта») возникла потребность в переводе, поскольку к этому времени на Западе почти не осталось людей, знающих греческий язык. Сам Боэций начал эти переводы с аристотелевского трактата «Логика». И лишь в конце XII — начале XIII в. через арабов все аристотелевское наследие (кроме некоторых утраченных диалогов) становится наследием Запада, а через сто лет, в XIV в. — в эпоху Петрарки — постепенно на латинский язык переводится полный корпус сочинений Платона, привезенный с Востока византийцами-ромеями, бегущими от гибели Восточной Римской империи.

Тем самым, ко времени Фомы Аквинского, Западу был известен весь аристотелевский корпус и, по всей видимости, некоторые отдельные сочинения Платона (например, «Менон», на который ссылаются Фома Аквинский и Роджер Бэкон).

В целом, 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.

Совершенно иначе обстоит дело с Аристотелем, учеником Платона, который поступил в Академию в 367 г. до н.э., и впоследствии создал свою школу, критически относящуюся к философии Платона, школу перипатетиков. От Аристотеля до нас дошли только лекции, а популярные работы, или диалоги, которые, как нам известно, он также писал, до нас не сохранились, за исключением немногочисленных фрагментов. Тем самым, само сравнение как методологии философского рассуждения, так и самих философских концепций Платона и Аристотеля зачастую является неадекватным, так как невозможно рассматривать с одинаковых позиций *популярные* диалоги Платона и *научные* лекции Аристотеля. Именно по этой причине от Античности до эпохи Возрождения «Философом», без уточнения имени, называли Аристотеля (как просто Поэтом называли Гомера), а Платона называли «божественным», «богом философов» (Цицерон), «Гомером философов». И если от Аристотеля вся последующая европейская философия заимствовала терминологию и метод, то от Платона — большую часть проблематики, оставшейся неизменно актуальной вплоть до И. Канта<sup>174</sup>.

В целом, можно утверждать, что мы располагаем всеми работами Платона, поскольку нет ни одного его сочинения, упоминаемого авторами поздней античности, которое бы до нас не дошло<sup>175</sup>, хотя сомнения в подлинности некоторых из этих произведений остаются до сих пор.

Учение о душе предстает в диалогах Платона в пестром мифологическом обрамлении, что является спецификой платонизма

<sup>174</sup> См.: *Бородай Т.Ю.* Платон // *Античная философия: энциклопедический словарь*. — М., 2008. — С. 571.

<sup>175</sup> См.: *Коплстон, Фредерик.* История философии. Древняя Греция и Древний Рим. — Т. I. / пер. с англ. Ю.А. Аланкина. — М., 2003. — С. 164.

(ср. Прокл, Ямвлих), в отличие от общей античной философской традиции, лишенной какого бы то ни было мифологизма (Цицерон, отчасти стоики и др.).

В письме 7 (343b) Платон пишет, что знание не может быть выражено словами, и что все, что слагается из имен существительных и глаголов, не может быть достаточно твердым<sup>176</sup>. Поэтому, с самого начала, Платон не ставит перед собой задачи дать систематическое изложение учения о душе (и философии в целом), так как подобное изложение может лишь ввести в заблуждение и создать у читателя иллюзию знания. И диалог представляется наиболее подходящей формой для Платона: здесь сталкиваются различные точки зрения, рассматриваются их «за» и «против», но никогда не дается окончательное суждение о предмете, которое предоставляется сделать читателю самому.

Единственным исключением является диалог «Тимей», в котором мы находим систематический и догматический свод платоновского учения о боге и мире. Однако в самом начале Платон предупреждает, что это сочинение ни в коем случае не должно стать достоянием непосвященных, ибо оно им лишь нанесет вред, приведет к соблазну и введет в заблуждение. И само повествование Платон, в лице Тимея, называет «правдоподобным мифом», говоря, что «мы, рассматривая во многих отношениях много вещей, таких, как боги и рождение Вселенной, не достигнем в наших рассуждениях полной точности и непротиворечивости. Напротив, мы должны радоваться, если наше рассуждение окажется не менее правдоподобным, чем любое другое», потому что мы — «всего лишь люди», и не способны на большее (29 c–d)<sup>177</sup>.

Впоследствии идеи Платона получают свое дальнейшее развитие в системе неоплатоников, мысль которых в содержательном плане трудно отделить от мысли самого Платона: арабы практически не видели различия между Платоном и Плотинем (как, например, впоследствии и Августин), греки также читали Платона в контексте неоплатоновских комментариев. И Средние века перенимают Платона также из вторых рук. Йозеф Кох говорит о двух традициях средневекового неоплатонизма: дионисийском

<sup>176</sup> См.: Платон. Письма // Платон. Собр. соч.: в 4 т. — Т. 4. — С. 494–495.

<sup>177</sup> Платон. Тимей // Платон. Собр. соч.: в 4 т. — Т. 3. — С. 433.

неоплатонизме и августинианском неоплатонизме<sup>178</sup>. Именно в этих двух «редакциях» или «коррекциях» платонизм был известен в эпоху зрелого Средневековья.

Если Аристотель впервые вырабатывает научную форму систематического трактата и первый создает специальный трактат по психологии, став основателем этой науки, то Платон для изложения своей философии пользуется полу-поэтической формой диалога. Несмотря на то, что лишь один из его диалогов, а именно «Федон» имеет другой подзаголовок — «О душе», все же психологические воззрения, высказанные им по тому или иному поводу, разбросаны по другим его диалогам («Федр», «Государство», «Филеб», «Тимей», «Парменид», «Теэтет», «Законы» и др.). Но важно отметить, что психология интересует Платона не в связи с интересующей нас тематикой природы души, а как часть этики и политики. «Этические и политические цели являлись для Платона руководящими и в его жизни, и в его сочинениях»<sup>179</sup>.

«Объяснить, что такое душа, — это долгий труд, который под силу лишь Богу», пишет Платон, — в то время как «сказать, на что она похожа, — задача, посильная для человека» (*Phaedr.*, 246a, 4–6). В своих диалогах Платон неоднократно сводит всего человека к душе. В спорном диалоге «Алкивиад I» прямо говорится, что «человек — это душа» (130c), 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 неразрывного 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.

В другом, также спорном, диалоге, «Аксиох», Платон пишет: «Мы — это душа, бессмертное существо, запертое в подверженном гибели узилище» (*Axiōh.* 365e)<sup>180</sup>. «Душа старше всего,

<sup>178</sup> См.: *Koch, Josef.* Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter // *Koch, Josef.* Kleine Schriften. (Storia Litteratura. 127). — Bd. I. — Roma, 1973. — S. 3–25

<sup>179</sup> *Бобров Е.А.* Этические воззрения древних греческих философов. Изд. 3-е. (Из наследия философской мысли: философия античности) — М., 2012. — С. 32.

<sup>180</sup> *Платон.* Аксиох // *Платон.* Диалоги. — 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

что получило в удел рождение; она бессмертна и правит всеми телами» (Законы. Кн. 12. 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» (Послезаконие. 983d).

Несмотря на то, что эту тему мы находим во многих его произведениях, тем не менее налицо постепенное развитие этого учения, которое приобретает со временем новые акценты и затрагивает новые аспекты. Но некоторые положения этого учения остаются во всех диалогах неизменными — бессмертие души, основополагающая роль души в формировании человека, причастность души добру и злу.

В своих ранних диалогах Платон неоднократно касается темы души. В «Определениях» он предпринимает попытку дать сжатую формулировку 186 понятиям, охватывающим разные стороны человеческой мысли и жизни. Одним из главных понятий оказывается «душа» с ее силами, способностями, потенциями и ощущениями. Сама душа определяется как «то, что само себя движет, причина жизненного движения существ» (411c)<sup>181</sup>.

Большое место в ранних диалогах отводится теме воспитания и очищения души. Для того чтобы познать добро и зло прежде необходимо снять «пелену мрака», окутывающую душу (Alkiv. II. 150 d–e)<sup>182</sup>. Исцеление души намного важнее и является большим благом, чем исцеление тела (Hipp. 372e–373a)<sup>183</sup>, потому что все хорошее и плохое «порождается в теле и во всем человеке душою, и именно из нее все проистекает, точно так же как в глазах все проистекает от головы. Потому-то и надо прежде всего и преимущественно лечить душу, если хочешь, чтобы и голова и все остальное тело хорошо себя чувствовали» (Harmid. 156e–157a)<sup>184</sup>.

---

душу. Также тело есть знак, ибо с ее помощью душа обозначает то, что ей нужно выразить (400c) (рус. пер.: Платон. Кратил // Платон. Собр. соч: в 4 т. — Т. 1. — С. 633–634).

<sup>181</sup> Платон. Определения // Платон. Диалоги. (Философское наследие. Т. 98) — М., 1986. — С. 427.

<sup>182</sup> Платон. Алкивиад II // Там же. — С. 94.

<sup>183</sup> Платон. Гиппий // Там же. — С. 168–169.

<sup>184</sup> Платон. Хармид // Там же. — С. 300. Эта идея о благотворном влиянии доброй души на тело созвучны следующему замечанию Демокрита: «Людам следует больше заботиться о душе, чем о теле, ибо совершенство души исправляет недостатки тела, телесная же сила без рассудка

В другом раннем диалоге Платон устами Клитофонта утверждает, что те, кто упражняет свое тело, но пренебрегают душой своей, «усердствуют в отношении подчиненного [начала] и не заботятся о [начале] руководящем» (Klitoph. 407e)<sup>185</sup>. Более того, далее автор говорит, что если человек не умеет пользоваться той или иной вещью, то следует оставить ее в покое. Если кто не умеет пользоваться своими глазами и ушами, и вообще всем телом, то такому человеку лучше не видеть, не слышать и телом своим не пользоваться, чем искать какое-либо применение для него. То же самое и в отношении мастерства — продолжает Клитофонт — если кто-то не умеет пользоваться своей лирой или каким-либо другим инструментом, тот не сумеет использовать инструменты других людей. И, наконец, тот, кто не умеет пользоваться своей душой, — «необходимо дать ей покой, да и гораздо лучше ему не жить, чем жить, делая все по-своему. Если же такому человеку суждено жить, то ему лучше пребывать всю жизнь рабом, чем свободным, передав кормило своего сознания, подобно кормилу судна, другому» (Ibid. 407e–408b)<sup>186</sup>. Таким образом, Платон приходит к выводу, что надо заботиться о душе и именно на нее обращать внимание, а заботу о теле и имуществе следует предоставить другим (Alkiv. I. 132b)<sup>187</sup>.

В диалоге «Алкивиад I» Платон, устами Сократа, задает вопрос: что такое человек? И отвечает: человек — это то, что пользуется своим телом. А что пользуется своим телом? — Душа. Если она пользуется телом, значит она им управляет. Человек есть одно из трех: душа, тело или целое, состоящее из того и другого. Но выше уже было сказано, что человек есть то, что управляет телом. Тело не способно управлять самим собой, поскольку оно само управляемо, поэтому оно не может быть человеком. Также телом не могут совместно управлять тело и душа, поскольку если одно из двух, составляющих целое, не участвует в управлении, то никоим образом не могут управлять оба вместе. Если же ни тело, ни целое, состоящее из тела и души,

---

несколько не улучшает душу» (цит. по: Тахо-Годи А.А. Примечания. Указатели // Платон. Диалоги. — С. 568).

<sup>185</sup> Платон. Клитофонт // Платон. Диалоги. — С. 386.

<sup>186</sup> Там же. — С. 386–387.

<sup>187</sup> Платон. Алкивиад I // Платон. Диалоги. — С. 216.

не есть человек, то человек есть не что иное, как душа. Именно душа и есть человек (Alkiv. I. 129e–130c)<sup>188</sup>.

Познание самого себя есть, по мнению Платона, познание души, так как нет ничего главнее в нас, чем душа (Alkiv. I. 130d)<sup>189</sup>. Если же душа хочет познать самое себя, она «должна заглянуть в душу, особенно же в ту ее часть, в которой заключено достоинство души — мудрость, или же в любой другой предмет, коему душа подобна» (Alkiv. I. 133a)<sup>190</sup>. Самой «божественной частью» души является та часть, к которой относится познание и разумение, именно она подобна божеству, и тот, кто всматривается в нее и познает все божественное — бога и разум — таким образом лучше всего познает самого себя. Душа как зеркало, отражает в себе божество и, вглядываясь в божество, мы видим и познаем самих себя (Alkiv. I. 133a–c)<sup>191</sup>.

В диалоге «О справедливости» (372) Платон говорит: «А если ты спросишь меня, что мы называем душою, я ответил бы: мы называем этим именем то, чем мы познаём»<sup>192</sup>. Если душа является характерным и отличительным признаком живых существ («все, что имеет душу, мы именуем живыми существами, а человека — неким родом живых существ». Erix. 401c<sup>193</sup>), то разумная душа, душа с «божественным компонентом», имеет место лишь у человека.

В диалоге «Аксиох» Платон впервые поднимает тему, которая станет ключевой в более поздних диалогах, особенно в «Федоне»<sup>194</sup> — тему бессмертия души. Как пишет А.Ф. Лосев, «впервые только в «Федоне» определенно говорится о слиянии

<sup>188</sup> См.: там же. — С. 213–214.

<sup>189</sup> См.: там же. С. 214. В более позднем диалоге «Горгий» (465d) Платон пишет: «Действительно, ведь если бы не душа владычествовала над телом, а само оно над собою, и если бы не душою различали и отделяли поварское дело от врачевания, но тело судило бы само, пользуясь лишь меркою собственных радостей, то /.../ все вещи смешались бы воедино — и то, что относится к врачеванию, к здоровью, к поварскому делу, стало бы меж собою неразличимо» (рус. пер.: Платон. Горгий // Платон. Собр. соч.: в 4 т. — Т. 1. — С. 499).

<sup>190</sup> Там же. — С. 217.

<sup>191</sup> См.: там же. — С. 217–218.

<sup>192</sup> Платон. О справедливости // Платон. Диалоги. — С. 359.

<sup>193</sup> Платон. Эриксий // Там же. — С. 377.

<sup>194</sup> См.: Платон. Федон. 70 с — 107 b.

идеи и материи в единую субстанцию души или, вообще говоря, жизни, причем эта субстанция рассматривается в связи с особым учением о перевоплощении душ»<sup>195</sup>. Главным аргументом бессмертия души в ранних диалогах Платона, является ее способность к познанию, которое было бы недоступно душе, если бы она была смертной природой и не обладала неким «божественным дыханием»:

«Ведь смертная природа никоим образом не могла бы объять и свершить столь великие дела: презреть преобладающую силу зверей, пересекать моря, воздвигать большие столицы, учреждать государства, взирать на небеса и усматривать там круговращения звезд, пути Солнца и Луны и их восходы и закаты, затмения и скорое освобождение от темноты, равенства и двойные солнцевороты, зимы Плеяд, жаркие ветры и стремительно падающие дожди, безудержные порывы ураганов. Природа наша запечатлевает в памяти на вечные времена события, происходящие в космосе; все это было бы недоступно душе, если бы ей не было присуще некое поистине божественное дыхание, благодаря которому она обладает пронизательностью и познанием столь великих вещей» (Axioh. 370b–c)<sup>196</sup>.

Человек не должен страшиться смерти, поскольку смерть есть освобождение души от пут тела. Будучи в теле, душа наша испытывает поверхностные, легковесные радости, сопрягаемые с многочисленными страданиями, в то время как печали — полновесны, длительны и лишены примеси радости. «А болезни, — продолжает далее Платон, — воспаления органов чувств и прочие внутренние недуги, кои душа, рассеянная в порах нашего тела, чувствует поневоле, заставляют ее страстно стремиться к небесному, родственному ей эфиру и жаждать тамошнего образа жизни, небесных хороводов, стремиться к ним. Так что уход из жизни есть ни что иное, как замена некоего зла благом» (Axioh. 366 a–b)<sup>197</sup>.

После смерти душа переходит к более чистому, подлинному наслаждению благами. Радости не будут связаны со смертным телом, но свободны от всякой боли. Освободившись из темницы

<sup>195</sup> Лосев А.Ф. Ранние диалоги Платона и сочинения Платоновской школы // Платон. Диалоги. (Философское наследие. Т. 98) — М., 1986. — С. 35.

<sup>196</sup> Платон. Аксиох // Платон. Диалоги. — С. 420.

<sup>197</sup> Там же. — С. 416.

тела, душа явится туда, «где все безмятежно, безболезненно, непреходяще, где жизнь спокойна и не порождает бед, где можно пользоваться незыблемым миром и философически созерцать природу — не для толпы и театральных зрелищ, но во имя вящего процветания истины» (Ibid. 370d)<sup>198</sup>.

Далее Платон устами Сократа приводит сказание, сообщенное последнему магом Гобрием о том, как его дед, также по имени Гобрий, во время похода Ксеркса, будучи послан на остров Делос, прочитал на двух медных табличках о том, что происходит с душой после высвобождения ее из тела. По его словам, она отправляется в некое безвидное место, в подземное обиталище. По пути в царство мертвых души проходят «долину истины», где судьи расследуют, как душа жила в данном ей теле, после чего эти души, согласно приговору судей, поселяются либо в обители благочестивых душ, если они жили праведно, либо терпят вечную кару и испытывают всевозможные мучения, если в жизни они были злодеями и нечестивцами (см. Ibid. 371–372)<sup>199</sup>.

Тем самым, для разумного человека, ищущего истину и пытающегося познать самого себя, по мнению Платона, смерть есть благо, поскольку душа, освободившись от тела, обретает больше возможностей для своего совершенствования и способна более полно, чисто и беспримесно познавать себя и мир. «Душа моя томится по смерти», говорит Сократ в платоновском диалоге (Ibid. 366c)<sup>200</sup>.

В своих поздних диалогах («Федон», «Горгий»<sup>201</sup>, «Федр»<sup>202</sup>, «Протагор»<sup>203</sup>, «Пир», «Государство», «Критон», «Филеб», «Тимей») Платон более подробно и обстоятельно рассматривает феномен души. В диалоге «Федон» Платон выступает против материалистического утверждения, что душа есть только «гармония» тела.

<sup>198</sup> Там же. — С. 420.

<sup>199</sup> См.: там же. — С. 420–422.

<sup>200</sup> Там же. — С. 416.

<sup>201</sup> См., напр., Горгий 448 с; 464 b–с. Здесь идет речь о разных видах искусства и об искусствах для души и тела.

<sup>202</sup> См., напр., Федр 270 b–с. Душа и тело укрепляются беседами и занятиями философией и красноречием.

<sup>203</sup> Протагор 326 a–с. В данном фрагменте говорится, что музыка приучает душу мальчиков к гармонии и чуткости, а гимнастика содействует правильному мышлению.

По его мнению, душа характеризуется как безвидная, незримая и неизменная (79a–c), но, соединившись с изменчивым и непостоянным телом, душа испытывает затруднения:

«Когда душа пользуется телом, исследуя что-либо с помощью зрения, слуха или какого-нибудь иного чувства (ведь исследовать с помощью тела и с помощью чувства — это одно и то же!), тело влечет ее к вещам, непрерывно изменяющимся, и от соприкосновения с ними душа сбивается с пути, блуждает, испытывает замешательство и теряет равновесие, точно пьяная. /.../ Когда же она ведет исследование сама по себе, она направляется туда, где все чисто, вечно, бессмертно и неизменно, и так как она близка и сродни всему этому, то всегда оказывается вместе с ним, как только остается наедине с собою и не встречает препятствий. Здесь наступает конец ее блужданиям, и, в непрерывном соприкосновении с постоянным и неизменным, она и сама обнаруживает те же свойства. Это ее состояние мы называем разумением» (79c–d)<sup>204</sup>.

Тем самым, при соединении души с телом, душа, будучи божественным началом, властвует и является госпожой смертного и рабского тела (80a). И если человеческое тело — «смертное, многообразное, разложимое и тленное, непостоянное и несходное с самим собой», то душа подобна, по мысли Платона, «божественному, бессмертному, умопостигаемому, единообразному, неразложимому и неизменному самому по себе в высшей степени» (80b)<sup>205</sup>. А поскольку душа бессмертна, то она и неуничтожима: «Поскольку бессмертное неуничтожимо, душа, если она бессмертна, должна быть в то же время и неуничтожимой» (106e), «и когда к человеку подступает смерть, то смертная его часть, по-видимому, умирает, а бессмертная отходит целой и невредимой, сторонясь смерти» (ibid).

Душа бессмертна также и потому, что движима сама собою. «Ведь каждое тело, движимое извне, — неодушевлено, а движимое изнутри, из самого себя, — одушевлено, потому что такова природа души. Если это так, и то, что движет само себя, есть не

<sup>204</sup> Рус. пер.: Платон. Федон // Платон. Собр. соч.: в 4 т. — Т. 2. — С. 35.

<sup>205</sup> Платон. Федон // Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид / общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; примеч. А.Ф. Лосева и А.А. Тахо-Годи; пер. с древнегреч. — С. 45.

что иное, как душа, из этого необходимо следует, что душа непо-  
рождаема и бессмертна» (245e–246a).

Душа есть некий посредник между миром идей и миром чув-  
ственных вещей. Это часть мировой души, пребывающая вечно  
в царстве идей. Идеи, находя себе воплощение в чувственном  
мире, нуждаются в динамической и творческой силе, источнике  
движения, одушевления, жизни, познания и сознания. Этим  
началом является космическая душа, душа космоса, связываю-  
щая два мира.

В диалоге «Тимей» Платон описывает души людей и животных  
как помещенные в тела небесные идеи, которым надлежит, после  
ряда перерождений и странствий, снова вернуться в свое пер-  
воначальное положение, в царство идей. Он пишет: «Бог сотво-  
рил душу первенствующей и старейшей по своему рождению и  
совершенству, как госпожу и повелительницу тела» (34c)<sup>206</sup>. Само  
соединение небесной души с материальным телом есть результат  
отпадения от истины. А тело есть не просто обиталище души,  
благодаря которому тело живет (как мыслил Сократ), но есть тем-  
ница души, где душа страдает и мучается от этой неестественной  
для нее связи. Тело — корень зла, страдания и страстей — умер-  
щвляет и уничтожает душу.

Как пишет Платон в диалоге «Федон»: «Словно какая-то тропа  
приводит нас к мысли, что, пока мы обладаем телом и душа наша  
неотделима от этого зла, нам не овладеть полностью предметом  
наших желаний. Предмет же этот как мы утверждаем, — истина.  
В самом деле, тело не только доставляет нам тысячи хлопот —  
ведь ему необходимо пропитание!, — но вдобавок подвержено  
недугам, любой из которых мешает нам улавливать бытие. Тело  
наполняет нас желаниями, страстями, страхами и такой мас-  
сою всевозможных вздорных призраков, что, верьте слову, из-за  
него нам и в самом деле совсем невозможно о чем бы то ни было  
поразмыслить!»<sup>207</sup>.

В одной из последних своих работ — «Законы» — Платон  
пишет: «Надо верить законодателю как вообще, так и в том, что  
душа совершенно отлична от тела и что даже в этой жизни каж-  
дого из нас поддерживает не что иное, как душа, тело же следует за

<sup>206</sup> Рус. пер.: Платон. Тимей // Платон. Собр. соч.: в 4 т. — Т. 3. — С. 437.

<sup>207</sup> Платон. Федон // Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. — С. 17.

каждым из нас как ее видимое проявление. Поэтому прекрасно говорят о мертвых, что тело их есть лишь образ, сущность же каждого из нас бессмертна: она именуется душой, которая отходит к иным богам, чтобы отчитаться там перед ними» (959b)<sup>208</sup>.

В пятой книге он вновь обращается к теме души: «Из всех достойней человека вслед за богами душа — самое божественное, ибо она ему всего ближе. Все, что принадлежит каждому человеку, двояко: одна его часть — высшая и лучшая — господствует, другая — низшая и худшая — рабски подчиняется» (726).

Душа, по мысли Платона, «правит всем в человеке, в особенности, если она разумна»<sup>209</sup>, она есть «нечто вещее»<sup>210</sup>, «бессмертное, неуничтожимое самодвижущее начало»<sup>211</sup>, она есть «движение, способное двигать само себя» (896a)<sup>212</sup>.

Тем самым, платоновская этика обусловлена метафизическим различением души как интеллигибельной сущности и тела как чувственного существа. Бессмертная душа человека является связующим звеном с сверхчувственным миром идей.

### **1.3. Платоновская парадигма в неоплатонизме и раннем христианстве**

Та же традиция продолжается и развивается в неоплатонизме. Понятие души для платоника (и неоплатоника) становится центральным и ключевым. Древняя заповедь — «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

<sup>208</sup> Рус. пер.: Платон. Законы // Платон. Собр. соч.: в 4 т. — Т. 4. — С. 425.

<sup>209</sup> Там же. С. 52.

<sup>210</sup> Там же. С. 151.

<sup>211</sup> Там же. С. 67.

<sup>212</sup> Это же определение души как самодвижущей и вечной встречается в платоновском диалоге «Федон» (245с–е): «Вечнодвижущееся бессмертно... Только то, что движет само себя, раз оно не убывает, никогда не перестает и двигаться, и служить источником и началом движения для всего остального, что движется». Об этом также будет писать и Аристотель в книге «О душе» (I,1, 402а 4–6): «Познание души может дать много нового для всякой истины, главным же образом для познания природы. Ведь душа есть как бы начало живых существ».

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»<sup>213</sup>. Платонизм был последней ступенью поисков Августина на пути к христианству. Сам Августин в «Исповеди» пишет: «Чтение книг платоников надоумило меня искать бестелесную истину»<sup>214</sup>. 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»<sup>215</sup>. Но его восторг перед языческой философией постепенно угасает, и в поздних своих работах он будет «безжалостно казнить себя за былую преданность "ложному знанию"»<sup>216</sup>. В «Монологам» 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 желанья 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 совсем иное»<sup>217</sup>. Несмотря на эти слова, Платон для Августина будет некой путеводной звездой до самого конца.

<sup>213</sup> *Августин. Монологи: 1.2.*

<sup>214</sup> *Аврелий Августин. Исповедь: VII, XX, 26.*

<sup>215</sup> *Аврелий Августин. О граде Божьем: VIII, VII.*

<sup>216</sup> *Потемкин В. Введение // Аврелий Августин. Об истинной религии. Теологический трактат. (Классическая философская мысль) — Мн., 1999. — С. 17.*

<sup>217</sup> *Аврелий Августин. Монологи: I, 4.*

Тем не менее, обращение к наследию Платона было общим для всей христианской мысли, хотя можно выделить определенные градации рецепции его наследия в христианской традиции. Одни церковные авторы, например, Ориген, принимали его полностью, и в своем платонизме нередко выходили за рамки христианства. Другие (Климент Александрийский, Августин), критикуя отдельные аспекты платоновского учения, все же испытывают при этом определенное влияние этой философской традиции. Исключением может быть назван лишь Тертуллиан, выступающий против платонизма (особенно в учении о душе, испытывая влияние философии стоиков). Тем самым, следование платонической традиции могло быть столь глубоким, что уводить за пределы христианства (Ориген) или виделось определенной опасностью для верующего (Тертуллиан), но, с другой стороны, платонизм мог быть и путем к христианской вере, как в случае блаженного Августина. Большинство святых отцов испытывали определенное влияние эллинизации христианства<sup>218</sup>: был перенят язык философии, некоторые философские проблемы нашли свое воплощение в том числе в теологии, но только в качестве «служанки теологии», а некоторые перенимали элементы философского учения, опасного для христианства (но это были единичные случаи, если не принимать во внимание гностиков).

Уже апологеты II–III веков 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)<sup>219</sup>.

<sup>218</sup> См.: Гарнак, Адольф. Миссионерская проповедь и распространение христианства в первые три века. (Библиотека христианской мысли. Исследования) — СПб., 2007.

<sup>219</sup> Афинагора Афинянина о воскресении мертвых // Сочинения древних христианских апологетов. — СПб., 1999. — С. 92.

Марк Минуций Феликс в «Октавии»<sup>220</sup> 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, судьей будет Христос и души их будут соединены с теми же телами и будут преданы вечному мучению» (1,8)<sup>221</sup>. В другом своем произведении, «Диалоге с Трифоном иудеем», Иустин говорит о том, что душа в соединении с телом составляют полного человека: душа похожа на жильца, а тело — на жилище (сар. 14)<sup>222</sup>: «Ибо душе не свойственно жить так, как Богу; но как человек существует не всегда, и тело его не всегда соединено с душою, то когда нужно разрушиться этому союзу, душа оставляет тело, и человек уже не существует, так и от души, когда нужно, чтобы ее более не было, отнимается жизненный дух, и душа уже не существует, а идет опять туда же, откуда она взята» (сар. 6)<sup>223</sup>.

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)<sup>224</sup>. 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?

<sup>220</sup> См.: *Marcus Minucius Felix. Octavius* // *Patrologia Latina*, 3, 231–360.

<sup>221</sup> *Св. Иустин Философ и мученик. Апология I* // *Св. Иустин Философ и мученик. Творения.* — М., 1995. — С. 37.

<sup>222</sup> См.: *Св. Иустин Философ и мученик. Диалог с Трифоном иудеем* // *Св. Иустин Философ и мученик. Творения.* — М., 1995. — С. 155.

<sup>223</sup> Там же. — С. 144–145.

<sup>224</sup> *Татиан. Речь против эллинов* // *Сочинения древних христианских апологетов. (Серия «Античное христианство. Источники»)* — СПб., 1999. — С. 33.

Это говорю, чтобы показать бесполезный и безбожный образ их мыслей» (III.2)<sup>225</sup>.

Наконец, с возникновением христианского гностицизма (II в.) партия «ненавистников Платона» весьма увеличилась. Самым ярким ее адептом был Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан. В трактате «О душе»<sup>226</sup> (первый христианский трактат, посвященный данной теме) он критикует Платона как «поставщика пряностей для всех еретиков» (XXIII.5)<sup>227</sup> и впервые дает развернутую и аргументированную критику учения Платона о душе (XXIII–XXIV). Согласно Тертуллиану, человек состоит из души и тела, причем «ни душа сама по себе не есть человек, /.../ ни плоть без души». Поэтому само «имя человек обозначает как бы узел, состоящий из *двух* сопряженных субстанций, под каковым названием они не могут существовать иначе, как соединенными между собою»<sup>228</sup>. Тертуллиан, в целом, являет собой исключение по той причине, поскольку он следует другой философской традиции — стоицизма. Вслед за стоиками он постулирует учение о телесности души, что, без всякого сомнения, является совершенно чуждым не только платоновской парадигме, но и общему учению Церкви. По этой причине, позиция Тертуллиана является в данном случае маргинальной.

Ириней 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, получающей 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

<sup>225</sup> Св. Феофил Антиохийский. Три книги к Автолику // Сочинения древних христианских апологетов. — С. 172.

<sup>226</sup> См.: *Tertullianus, Quintus Septimius. De anima* // *Patrologia Latina*, 2, 646–752 (CCSL, 2, 781–869).

<sup>227</sup> Тертуллиан, Квинт Септимий Флоренс. О душе / пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель А.Ю. Братухина. (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники») — СПб., 2004. — С. 80.

<sup>228</sup> *Tertullianus. De resurrectionis carnis*. 40. Ср.: *Ibid.* 15, 16; также см.: *Tertullianus, Quintus Septimius. De resurrectionis carnis* // *Patrologia Latina*, 2, 795–886 (CCSL, 2, 921–1012; CSEL 47, 25–125).

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» (V,6,1)<sup>229</sup>. По словам Иринея, душа и тело являются необходимыми составными частями единой человеческой природы. Иринея нигде не упоминает о Платоне и открыто не полемизирует с ним, его критика касается лишь учения гностиков, которые, восприняв многие из идей Платона, попытались внедрить их в христианское учение, что повлекло за собой их выход за ограду Церкви.

Климент Александрийский также обращается к платоновскому наследию, несмотря на то, что отвергает платонический спиритуализм (опять же в полемике с гностицизмом, как и Иринея Лионский), сравнивая человека с мифическим кентавром, состоящим из двух различных частей — материального тела и разумной души: «Человек, в моем понимании, есть нечто вроде кентавра, почитавшегося в Фессалии. Тело занято землей и гнется к ней, душа же стремится к Богу» (Strom. IV, III, 9, 4)<sup>230</sup>.

Тем самым, вплоть до третьего века Платон воспринимается христианами 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 разумом<sup>231</sup>), 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

<sup>229</sup> Св. Иринея Лионский. Творения. — М., 1996. — С. 455–456.

<sup>230</sup> Климент Александрийский. Строматы. — Т. 2 (Кн. 4–5) / изд. подготовил Е.В. Афонасин. (Серия «Библиотека христианской мысли». Источники) — СПб., 2003. — С. 9.

<sup>231</sup> См.: Климент Александрийский. Увещание к язычникам. Кто из богатых спасется / пер. с древнегреч., вступ. ст., коммент. и указатель А.Ю. Братухина. (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники») — СПб., 2006. — С. 101–103.

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)<sup>232</sup> и др.). Хотя нужно заметить, что представления Александрийского богослова о составе человеческой природы характеризуются крайней неопределенностью. Как отмечает Фреппель, «Ориген никогда не имел твердо установившихся понятий о составе человека. /.../ зная все системы, касающиеся этого вопроса, он сам колеблется, не высказываясь определенно ни об одной»<sup>233</sup>.

Наконец, некоторый итог христианского осмысления учения о душе у античных философов мы находим в сочинении Немезия, епископа Эмесского «О природе человека». Во второй главе, носящей название «О душе», епископ Немезий показывает целую палитру разнообразных философских мнений:

«Понятия о душе почти у всех древних мудрецов (были) различны<sup>234</sup>. Так, Демокрит, Эпикур и все вообще стоические философы считают душу телом. Но и сами эти (авторы), признающие душу телесной, придерживаются разных мнений относительно ее сущности, именно: стоики называют душу *пневмой*, содержащей в себе теплоту и огонь<sup>235</sup>, Критиас — кровью, философ Гиппон — водой, Демокрит — огнем, так как (по его мнению) сферические фигуры (формы) огненных и воздушных атомов посредством взаимного смещения образуют душу<sup>236</sup>. Гераклит мировую душу считает испарением (*ἀναθυμίασις*) влаги, а душу животных производит из испарения — как внешнего, так и их собственного, однородного с ними. С другой стороны, и среди

<sup>232</sup> Ср.: Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека // О человеке: сб. трактатов. — СПб., 2011. — С. 123: «Человек, состоящий из души и тела, есть единое».

<sup>233</sup> Цит. по: Владимирский Ф.С. Отношение космологических и антропологических воззрений Немезия к патристической литературе и влияние его на последующих писателей // Немезий Эмесский. О природе человека / пер. с греч. Ф.С. Владимирского; сост., послесл., общ. ред. М.Л. Хорькова. (История христианской мысли в памятниках) — М., 1998. — С. 270.

<sup>234</sup> Ср.: Aristotle De anima I, 2 и Euseb. Praeparat. Evang. pag. 811 sqq.

<sup>235</sup> Πνεῦμα ἐνθερμον καὶ διάλυρον — разгоряченная и огненная пневма.

<sup>236</sup> Ср.: Aristotle De anima, lib. I, cap. 2, § 3.

тех, которые считают душу бестелесной, существует бесконечное разногласие, так как одни признают ее сущностью (субстанцией) и бессмертной, а другие — хотя и невещественной (бестелесной), но не субстанцией и не бессмертной. Фалес первый назвал душу началом, постоянно и самостоятельно движущимся (ἀεὶκίνητον καὶ αὐτοκίνητον); Пифагор считал ее самодвижущимся числом; Платон — разумной<sup>237</sup> субстанцией, движущейся из себя самой с правильностью числа<sup>238</sup>; Аристотель — первой *энтелехией* естественного организованного тела, имеющего жизнь в возможности (δυνάμει); Дикеарх — гармонией четырех стихий, или лучше — смешением и согласием стихий, так как он понимает не ту гармонию, которая составляется из звуков, но гармоническое смешение и сочетание находящихся в теле горячих и холодных, влажных и сухих элементов. Очевидно также, что и из этих (т. е. сейчас перечисленных философов) одни признают душу субстанцией, а другие, как Аристотель и Дикеарх, считают ее несубстанциальной (ἀνοῦσιον)<sup>239</sup>.

После критического рассмотрения философских воззрений на природу души, епископ Немесий определяет душу как бестелесную и самостоятельную сущность (124), которая отлична от тела и господствует над ним, проявляя свою деятельность свободно и самостоятельно<sup>240</sup>. Душа духовна и невещественна, поскольку она, как начало живое и вечно деятельное, сообщает телу жизнь и движение, а также, будучи образом невидимого Бога, она безвидна, не имеет ни формы, ни очертания, и ей чужды всякие пространственные отношения. Душа самостоятельна или субстанциальна, поскольку она может отрешаться от тела (например, во время сна, созерцания или познании умопостигаемых вещей), а также потому, что является «самодвижущейся субстанцией», сообщающей движение телу<sup>241</sup>. Несомненно, этот итог святоотеческой мысли во многом задает

<sup>237</sup> Νοῦτην — умопостигаемой, мыслимой (субстанцией).

<sup>238</sup> Κατὰ ἀριθμὸν ἐναρμόνιον — подобно числу, содержащему в себе гармонию, иначе — «с математической точностью». См. Платона «О законах» кн. 10 и ср.: «Федон».

<sup>239</sup> Немезий Эмесский. О природе человека. — С. 19.

<sup>240</sup> См.: Владимирский Ф.С. Отношение космологических и антропологических воззрений Немезия. — С. 307.

<sup>241</sup> См.: там же. — С. 316–318.

координаты для последующей церковной традиции как Востока<sup>242</sup>, так и Запада<sup>243</sup>.

Можно предполагать, что платоновское учение было воспринято христианской Церковью, в целом, достаточно спокойно. Восточные и западные отцы и учителя Церкви воспринимали сочинения Платона и его концепции как некое орудие или инструмент для апологетических целей — для защиты христианской веры в эпоху гонений. Апологеты, по большей части, ссылаются на Платона, приводя его учения как доказательства того, что все лучшее, что было создано до Христа, принадлежит христианам. Александрийская богословская школа также испытывает большое влияние Платона, особенно Ориген. Его рецепция платоновского наследия оказалась настолько сильной, что в своем главном труде «О началах» он не смог согласовать платоновского учения с учением Церкви, отдавая предпочтение первому. Его преемник,

<sup>242</sup> Ср.: преподобный Иоанн Дамаскин: «Душа есть сущность живая, простая и бестелесная, по своей природе невидимая для телесных глаз, бессмертная, одаренная и разумом, и умом, не имеющая формы, пользующаяся снабженным органами телом и доставляющая ему жизнь, и приращение, и чувствование, и производительную силу, имеющая ум, не иной по сравнению с нею самой, но чистейшую часть ее, ибо как глаз в теле, так ум в душе [одно и то же]; независимая и одаренная способностью желания, также и способностью действия, изменчивая, то есть обладающая слишком изменчивой волею, потому что она — и сотворенна, получившая все это естественно от благодати Сотворившего ее, от которой она получила и то, что существовала, и то, что была таковой по природе» (II, XII, 26) (рус. пер.: *Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания / пер. и комм. Д.Е. Афиногенова, А.А. Бронзова, А.И. Сагарды, Н.И. Сагарды. (Святоотеческое наследие. Т. 5) — М., 2002. — С. 210.*

<sup>243</sup> Известно влияние сочинения епископа Немесия на Фому Аквинского. На Западе сочинения Немесия Эмесского было известно под именем святого Григория Нисского, у которого было похожее сочинение — «Об устройении человека». Но в XI в. истинное сочинение Григория Нисского было на Западе практически забыто и вытеснено сочинением Немесия Эмесского. Поэтому, в большинстве случаев, когда Фома Аквинский упоминает имя «Григорий Нисский» (он цитируется у Фомы около 180 раз), то чаще всего имеется в виду сочинение Немесия Эмесского «О природе человека». См.: *Dobler, Emil. Nemesius von Emesa und die Psychologie des menschlichen Aktes bei Thomas von Aquin (S. Th. Ia–IIae, qq. 6–17). Eine quellenanalytische Studie. Dissertation. — Lungern: Sendbote der Heiligen Familie, 1950; Dobler, Emil. Indirekte Nemesiuszitate bei Thomas von Aquin. Johannes von Damascus als Vermittler von Nemesiustexten. (Dokimon; Bd. 28) — Freiburg, 2002.*

Климент Александрийский, также остается по духу христианским платоником, хотя и критикует отдельные идеи античного философа в связи с угрозой гностицизма. Ярким исключением из общей картины представляет Тертуллиан с его стоическим учением о телесности души, которое приводит его к критике платоновского учения.

Используя образ блаженного Августина, который сравнивает усвоение языческого образования с «ограблением египтян», можно сказать, что христианские богословы восприняли античную культуру и античную традицию, в целом, в рамках платоновской парадигмы, поскольку она отвечала многим требованиям учения Церкви. Но если одни брали лишь необходимое — язык, терминологию, аргументы — для защиты Церкви от гонителей и еретиков, то другие, вместе с необходимым, брали с собой и «египетских идолов», и потому, в конечном итоге, они встали перед выбором поклонения — Единому Богу или украденным священным трофеям, которым не должно быть места в ограде Церкви.

#### **1.4. Блаженный Августин и традиция платонизма в учении о душе**

Терминология блаженного Августина в отношении учения о душе достаточно последовательна, хотя и не является излишне строгой<sup>244</sup>. В основном он использует термины *anima* и *animus*, которые употребляются как взаимозаменяемые<sup>245</sup> и обозначают разумную<sup>246</sup> «душу»<sup>247</sup>, «дух» или «ум» (*mens*)<sup>248</sup>.

Можно предполагать, что такое представление было общим для западной богословской мысли. К примеру, Лактанций (III в.), «христианский Цицерон», в учении о душе без всякого сомнения

<sup>244</sup> См.: O'Daly, Gerard. Augustine's Philosophy of Mind. — London, 1987. — P. 7–8.

<sup>245</sup> См., напр.: De quantitate anime 22–32; De trinitate VIII, 6 [9] (PL 42. Col. 953); De civitate Dei IX, 6 (PL 41. Col. 261–262); Soliloquia I, 12 [20] (PL 32. Col. 880); Ibid. 21 (Col. 881).

<sup>246</sup> См., напр.: De diversis quaestionibus, 54 (PL 40. Col. 30); Ibid. 54 (PL 40. Col. 38); De Trinitate III, 2 [8] (PL 42. Col. 871); Ibid. X, 1 [2] (PL 42. Col. 974); Ibid. XI, 3 [6] (PL 42. Col. 988); Ibid. XV [1] (PL 42. Col. 1057); De immortalitate animae 16 [25] (PL 32. Col. 1034); De civitate Dei V, 11 (PL 41. Col. 154); Ibid. XIX, 13 (PL 31. Col. 640).

<sup>247</sup> См., напр.: De diversis quaestionibus (PL 40. Col. 13).

<sup>248</sup> См., напр.: De Trinitate IX, 6 (PL 41. Col. 261–262); Ibid. XI, 3 (PL 42. Col. 1056).

следует платоновской традиции<sup>249</sup>. Так, в трактате «О творении Божиим» (*De opificio Dei*)<sup>250</sup> он прямо заявляет, что душа, или дух (*animus*) — это «подлинный человек» (*homo ipse versus*), «божественный ум» (*divina mens*), который помещен в своего рода «глиняный сосуд», тело, суть которого состоит лишь в том, чтобы служить душе, как своей госпоже, и подчиняться ее воле (*De opif. Dei* 1, 10–11)<sup>251</sup>. Тело, как «вместилище человека» (*hominis recartaculum*), препятствует духу и отрывает его от бессмертия, увлекающая к смерти (*Div. Inst. IV, 25, 1*)<sup>252</sup>.

Святитель Амвросий Медиоланский, старший ровесник Августина, также использует термин *anima* для обозначения мыслящей, познающей и общающейся с Богом части человеческой природы (*Hexameron VI 8, 46*). Следуя платоновскому «Федону» (105 с–d) и, возможно, Цицерону (Тускуланские беседы I, 23–24), епископ Амвросий дает этимологический разбор этого термина: *anima*, по его мнению, происходит от глагола *animare* (двигать, воспалять, оживлять). Например, в своем трактате «Об Исааке или душе» (2,4) он пишет:

«Душа, следовательно, не кровь, потому что и плоть тоже кровь, не гармония, потому что и плоть — та же гармония, не воздух, потому что развеваемый дыханием дух это иное, не огонь, не энтелехия, но «живущее» (Адам сотворен «душою живущей»), ведь именно душа оживляет бесчувственный и бездушный (*exanimus*) труп и управляет им»<sup>253</sup>.

В данном случае очевидно, что святитель Амвросий следует платоновской парадигме в учении о природе души. Кроме того,

<sup>249</sup> См.: Фокин А.Р. Латинская патрология. — Т. I: Период первый: Доникийская латинская патрология (150–325 гг.). — М., 2005. — С. 320.

<sup>250</sup> См.: *Lactantius. De opificio Dei // Patrologia Latina*, 7, 9–78 (CSEL 27, 4–64).

<sup>251</sup> См. рус. пер.: Лактанций. О творении Божиим // Лактанций. О творении Божиим. О смерти гонителей. Эпитомы Божественных установлений / пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель В.М. Тюленева. (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники») — СПб., 2007. — С. 38.

<sup>252</sup> См. рус. пер.: Лактанций. Божественные установления. Кн. I–VII / пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель В.М. Тюленева. (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники») — СПб., 2007. — С. 287. Латинское издание: *Lactantius. Divinae Institutiones // Patrologia Latina*, 6, 111–822 (CSEL 19, 1–672).

<sup>253</sup> Цит. по: Аристова Е.П. Представление о душе у латинских отцов Церкви IV–V вв. на примере творений Амвросия Медиоланского и Аврелия Августина: дисс. ... канд. филос. наук. — М., 2017. — С. 71.

вторым отправным моментом его позиции (так же, как впоследствии и у Августина) будет четкое отмежевание от стоического учения, воспринятого, в частности, Тертуллианом, о телесности души. По мнению Амвросия, первым свойством души является именно бестелесность. И если тело есть «прах», то душа является нечто чудесным, бестелесным и нематериальным (*Expositio in psalmum David 10, 15*). И если все телесное смертно, то душа не умирает со смертью тела и продолжает свое существование вне его (*Hexameron VI 6, 39*). Как пишет российский исследователь жизни и творчества Медиоланского епископа И. Адамов: Амвросий «отнимает у души не только телесность, но и те предикаты, которые не будучи сами по себе телесными, связаны, однако с материальными вещами»<sup>254</sup>.

Тело, по мысли Амвросия, было вылеплено из глины, а душа вдохнута Духом Святым<sup>255</sup>, и именно благодаря последней человек способен общаться с Богом, в отличие от всего остального животного мира. «Итак, наша душа сотворена по образу Бога. Ты, человек, весь в ней, ибо без нее ты ничто — ты земля и в землю возвратишься» (*Hexameron VI, 7, 43*)<sup>256</sup>.

Так же, как впоследствии Августин, Амвросий будет говорить о первенствующем положении души в человеческой природе. Так, в своей книге «Увещание к девству» (*Exhortatio virginitatis, 10, 68*) он пишет: «Из чего мы состоим? Из субстанции души и силы ума. В этом весь наш удел». И если душа есть «истинная субстанция, в которой богатства божественной мудрости» (*Hexameron VI 7, 42*), то тело лишено субстанции и является акцидентальным, то есть случайным и внешним, подобно деньгам и утвари: «Пользование телом скорее временно и акцидентально» (*De Abraham II, 7, 44*). Иногда телом даже стоит пренебречь ради устремления ко Христу (*Ibid. I 2, 4*), поскольку оно становится «больше в тягость, чем на пользу» (*De bono mortis 4, 13*). Как и Платон, а впоследствии Августин, Амвросий пишет, что душа не должна сливаться

<sup>254</sup> Адамов И.И. Святитель Амвросий Медиоланский / под общ. ред. А.И. Сидорова. — Серг. Посад, 2006. — С. 280.

<sup>255</sup> Святитель Амвросий приводит разные глагольные формы для выражения этой разницы. Если тело *frugatus* (вылеплено, сформировано), то душа — *parata, facta* (изготовлена, соделана). См.: *Maes B. La loi naturelle selon Ambroise de Milan*. — Roma, 1967. — P. 70.

<sup>256</sup> Также ср.: *Hexameron VI 8, 45*; *De virginitate 17, 107*.

с телом и жить по его законам, но должна быть как бы «чужестранкой для тела» (*De bono mortis* 5, 41), сохраняя при этом свою природу.

При возможном непосредственном влиянии святителя Амвросия Медиоланского на блаженного Августина, в любом случае, оба они были носителями единой традиции, ведущей свое начало от Платона и античной философии, воспринятой на Западе. Сама тема противостояния души и тела, по словам Э. Р. Доддса, была «наиболее богатым последствием и, возможно, наиболее сомнительным даром классической Греции»<sup>257</sup>. И хотя сам Платон пишет о душе как пленнице тела, которая как бы приклеена к телу или прибита к нему гвоздями, лишь дважды, то у Амвросия Медиоланского и блаженного Августина этот образ встречается по шесть раз<sup>258</sup>.

В своем раннем диалоге «О количестве души» (*De quantitate animae*), написанном в Риме в 387–388 гг., блаженный Августин 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 она не была ничем другим, как только землю, не дал душе того, чтобы она не была ничем другим, как только душой. 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»<sup>259</sup>.

В своем произведении более позднего периода (426–427 гг.) — «Пересмотры» (*Retractationes*) Августин дает пояснение своего раннего диалога. Он пишет, что целью диалога было доказать, что душа «не имеет телесного протяжения, но, несмотря на это,

<sup>257</sup> Доддс Э.Р. Язычник и христианин в смутное время. некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина. — СПб., 2003. — С. 59.

<sup>258</sup> См.: Courcelle P. La colle et la clou de l'âme dans la tradition néo-platonicienne et chrétienne (Phédon 82e; 83d) // *Revue Belge de philologie et d'histoire*. — 1958. — № 36. — P. 84.

<sup>259</sup> *De quantitate animae*, 13, 21. Рус. пер.: Аврелий Августин. О бессмертии души // Блаженный Августин. Творения: в 4 т. — Т. 1: Об истинной религии. — СПб., 2000. — С. 204–205.

в ней содержится нечто великое»<sup>260</sup>. Сам диалог происходит между Августином и Еводием (епископом южноафриканского Узалиса<sup>261</sup>), который задает Августину вопрос: если душу следует признать бестелесной, то не превратится ли она в ничто? Отвечая на этот вопрос, Августин показывает, что душа, даже будучи бестелесной, имеет огромную ценность и значимость (De quant. 3.4). И Августин дает свое первое определение души (несомненно, следуя по стопам платоников): «Душа есть некая субстанция, причастная разуму, приспособленная к управлению телом» (...esse substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata)<sup>262</sup>.

Несомненно, учение Августина о душе продолжает традиции античной психологии и философии, с которыми соединяется установившаяся к тому моменту христианская традиция. Несомненно, Августин испытывает большое влияние платоников<sup>263</sup>, которые отдавали первенство душе, а не телу, и полагавших душу нематериальной, а следовательно, богоподобной. Сам Августин неоднократно в разных своих книгах пишет о том, что именно из книг платоников он научился тому, что Бог — нематериален<sup>264</sup>. Из этого Августин делает вывод, что человек есть образ того, что нематериально. В трактате «О Троице» он детально описывает, что образ Божий в человеке — это его душа.

Вместе с тем, полагая, что именно душа сотворена по образу Божию, Августин не отвергает мнения, что сам человек состоит из двух сущностей — души и тела. Он не находит объяснения этого сочетания, кроме как провести параллель с соединением во Христе Божественной и человеческой природы<sup>265</sup>. Причем он два раза ссылается на Варрона, говоря, что «душа составляет человека так, что тело служит ей как конь всаднику»<sup>266</sup>. Несомненно,

<sup>260</sup> Retractationes I. 8. 1 // PL 32. Col. 594 (или см.: CCSL 57).

<sup>261</sup> См.: Teske R.J. Animaе quantitate, De // Augustine through the Ages: An Encyclopedia / ed. W.B. Eerdmans. — Michigan, 1999. — P. 23.

<sup>262</sup> Aug. De quantitate animaе. 13. 22 // PL 32. 1048.

<sup>263</sup> См.: Madec G. platonisme et christianisme. Analyse du livre VII des «Confessiones» // Saint Augustin. Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie. — Paris, 2009. — P. 85.

<sup>264</sup> См., напр.: Confes. VII, 1, 1–2; Retract. I, 4, 3.

<sup>265</sup> См.: Ep. (ad Volusianus) 137, 11.

<sup>266</sup> De civitate Dei XIX, 3, 1; De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus manichaeorum I, 4, 6 // PL 32. Col. 1313.

это чисто платоновское понимание души и человека, поскольку всадник не есть нечто целое, состоящее из коня и человека, это лишь человек, который управляет конем и использует его.

Следуя платоновской парадигме, Августин утверждает, что если душа нематериальна, то она не есть ни материальная сущность, ни какое-либо проявление или состояние материальной сущности<sup>267</sup>. Несомненно, опираясь на платоновские диалоги (в первую очередь, «Федр» и «Федон»), Августин доказывает, что душа не есть тело, измеряемое в пространстве<sup>268</sup>, она не является протяженной, а потому она выполняет свою деятельность через подчиненное ей тело<sup>269</sup>. Поэтому наши тела — это не то, что мы есть, но то, чем мы обладаем и пользуемся<sup>270</sup>.

Несмотря на явное предпочтение платоновской парадигме относительно души, Августин, особенно в поздних своих сочинениях, иногда подвергает критике концепцию Платона в учении о душе. Например, в трактате «О нравах Церкви» Августин пишет: «Из чего же мы состоим? — из души и тела»<sup>271</sup>, но если материальное тело создано из ничего, то душа сотворена по образу Бога<sup>272</sup>. В его сочинениях есть всего лишь два места<sup>273</sup>, где тело называется им субстанцией<sup>274</sup>. И сама проблема субстанциальности тела осложняется тем, что тело имеет отношение к душе.

Иногда Августин даже использует термин «личность» (*persona*), под которой он понимает совокупность души и тела. Но даже и в этом случае он постоянно замечает о вражде между

<sup>267</sup> См.: *De immortalitate animae* 10 [17] // PL 32. Col. 1029–1030.

<sup>268</sup> См.: *De quantitate animae* IV, 6 // PL 32. Col. 1038–1039. Также см.: O'Daly, Gerard. *Augustine's Philosophy of Mind*. — London, 1987. — P. 26.

<sup>269</sup> См.: *Hölcher L. The Reality of the Mind: Augustine's Philosophical Arguments for the Human Soul as a Spiritual Substance*. — London; N.Y., 1986. — Ch. 1.

<sup>270</sup> См.: *De vera religione* 46 [89].

<sup>271</sup> *De moribus Ecclesiae* I, 4, 6 // PL 32. Col. 1313. Также ср.: *De Genesi contra Manichaeos* II, 7, 9 // PL 34. Col. 302–303 ; *De quantitate animae* I, 1; *Serm.* 128, 7, 9.

<sup>272</sup> См.: *De Genesi* III, 20, 30— III, 21, 23; VI. 7, 12; *De Trinitate* XIV, 4, 6.

<sup>273</sup> См.: *Hölcher L. The Reality of the Mind: Augustine's Philosophical Arguments for the Human Soul as a Spiritual Substance*. — London; N.Y., 1986. — P. 404.

<sup>274</sup> *De immortalitate animae* II, 2 (*corpus nostrum nonnulla substantia est* — наше тело есть немалая субстанция); *De Trinitate* I, 10, 20 (*caro animae meae alia substantia est ad animam meam* — плоть моей души есть иная сущность по сравнению с моей душой).

этими частями человека<sup>275</sup>. Например, в ранних диалогах очень ясно прослеживается этот онтологический дуализм: тело сравнивается с «мрачной темницей»<sup>276</sup>, «клеткой», «тьмой»<sup>277</sup>. Душа пользуется телом как инструментом и с помощью него она способна осуществлять определенные задачи и действия (например, воспринимать или ощущать что-то)<sup>278</sup>.

Но в более поздних своих работах Августин несколько смещает акценты: он пишет, что тело есть не совсем обычный инструмент, это не просто помощник или украшение, даруемое душе извне, оно есть некий храм, в который помещается божественная душа<sup>279</sup>.

В трактате «О законах католической Церкви и обычаях манихеев» Августин пишет, что человек есть «разумная душа, использующая смертное и земляное (земное) тело» ( *homo igitur, ut homini apparet, animo rationalis est morali atque terreno ut ens corpore*)<sup>280</sup>. Но, несмотря на этот внутренний дуализм, душа и тело составляют не две «личности», а одну, — единого целого человека<sup>281</sup>. Как происходит это соединение — вопрос для Августина остается нерешенным<sup>282</sup>. Обращаясь к аналогии «смещения» двух природ — Божественной и человеческой — во Христе, Августин также говорит о «невывразимом смещении» (*ineffabili*

<sup>275</sup> Некоторые исследователи видят здесь влияние цицероновского диалога «Гортензий». См., напр.: Голова О.В. В поисках истины // *Блаженный Августин. Против академиков*. — М., 1999. — С. 6–7; Rist M.J. Augustine. Ancient thought baptized. — Cambridge, 1994. — P. 98.

<sup>276</sup> См.: Августин. Против академиков I, 3, 9. Рус. пер.: *Блаженный Августин. Против академиков*. — С. 35.

<sup>277</sup> См.: Monolog. I, 14, 24; Ennarationes in Psalmos 141, 18 // PL 37. Col. 1843–1844.

<sup>278</sup> См.: O'Daly, Gerard. Augustine's Philosophy of Mind. — London, 1987. — P. 80–105.

<sup>279</sup> См.: De cura pro mortis 3, 5; Sermo 82, 10, 13.

<sup>280</sup> De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum. I, 27,52 // PL 32. 1332–1333. Также ср.: In Iohannis Ev. XIX, 15 // PL 35. Col. 1552–1553.

<sup>281</sup> In Iohannis Ev. LXVII, 12 // PL 35. Col. 1739.

<sup>282</sup> См.: De civitate Dei XIV, 4, 2. Маловероятно, что в решении данного вопроса Августин опирается на работы Порфирия (см.: Rist J.M. Pseudo-Ammonius and the Soul: Body Problem in Some Platonic Texts of Late Antiquity // American Journal of Philosophy. — 1988. № 109. — P. 402–415). Скорее всего, источником постановки самой проблемы для Августина были Варрон (см., напр.: De civitate Dei VII, 17–35; XIX, 3), Корнелий Цельс (см., напр.: Monolog. I, 12, 21) или Цицерон.

permixtione)<sup>283</sup> или «соединении» (coniunctum)<sup>284</sup> двух частей человеческой природы.

Тем самым сама «личность» понимается у Августина двояко: и как *соединение* души и тела, и как *тесное единство* души и тела<sup>285</sup>. Но в любом случае тело занимает подчиненное место и существует лишь благодаря душе и через душу<sup>286</sup>.

Даже в самой поздней своей работе — «Исповедь» (389–399 гг.) — Августин четко придерживается платоновской парадигмы, утверждая, что душа ниспадает в тело, а не возникает с телом и оказывается во времени. И потому «мы» — это именно души, ниспавшие в тело, а не души вместе с телами. Совершенно очевидно, что этот тезис относится к платонической традиции: 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.

Тем самым, если в ранних своих произведениях Августин говорит о человеке исключительно как о «душе», сотворенной по образу Божию (или по образу Святой Троицы<sup>287</sup>), то впоследствии он также будет писать о человеке как совокупности

<sup>283</sup> De Genesi III, 16, 25 // PL 34. Col. 290. Ср.: De quantitate animae 31 [62] // PL 32. Col. 1069 ; Ep. 137, 3, 11 // PL 33. Col. 520.

<sup>284</sup> См.: De civitate Dei XIII, 24, 2.

<sup>285</sup> См., напр.: De Genesi XII, 35, 68; De Trinitate XV, 7, 11.

<sup>286</sup> См.: De immortalitate animae XIV, 24; In Iohan. Ev. XXVI, 13; De quantitate enimaе 33 [70]; De genesi contra Manichaeos II, 7, 9. Например в одной из проповедей (Sermo 65, 4) сравнивает мертвое тело с пустым домом, поскольку именно душа животворит тело.

<sup>287</sup> Здесь Августин испытывает определенное влияние Мария Викторина, который писал о том, что психологическая структура человека отражает в себе Божественную Троицу. См.: *Hadot P. L'image de la Trinite dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin // Studia Patristica. — 1962. — № 6. — P. 409–442; Фокин А.Р. Христианский платонизм Мария Викторина. — М., 2007; Он же. Античная метафизика и христианская теология в трактатах Мария Викторина // Интеллектуальные традиции античности и средних веков (Исследования и переводы). — М., 2010. — С. 69–106; Он же. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. — М., 2014. Также о душе человека как образе Троицы у Августина см.: *Teske R. The Image and Likeness of God in Saint Augustine's De Genesi ad Litteram Liber imperfectum // Augustinianum. — 1990. — № 30. — P. 441–451.**

тела и души (трактаты «О книге Бытия» и «О граде Божьем») <sup>288</sup>. В последних книгах своей «Исповеди» Августин дает такую примиряющую позицию: «Во мне есть душа и тело, одна часть внешняя, другая внутренняя. /.../ внутренняя часть лучше» (X. 6,9).

Совершенно очевидно, что Августин вводит в христианское учение платоновскую парадигму относительно природы и сущности души. Именно такое учение о душе — платоновско-августиновское — и стало достоянием Средних веков <sup>289</sup> 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 и представители Францисканского ордена, особенно Роджер Бэкон и Бонавентура.

Познавая себя, душа познает Бога, поскольку есть Его образ, а через Него — все остальное. Душа познает истину не через объекты внешнего мира, а изнутри самой себя. Истина чувственных

---

<sup>288</sup> Ср. также: «Человек есть разумная сущность (*substantia rationalis*), состоящая из души и тела» (*De Trinitate* XV,7,11). Рус. пер.: *Аврелий Августин. О Троице: в пятнадцати книгах против ариан* / пер. А.А. Тащиана. (Серия «Патристика. Тексты и исследования») — Краснодар, 2004. — С. 353.

<sup>289</sup> См.: *Смирнов Д.В. «...Авторитетные мнения Августина могут быть поняты различным образом»: к вопросу о рецепции блаженного Августина в латинской схоластике XIII–XIV вв. // Блаженный Августин и августинизм в западной и восточной традициях.* — М., 2016. — С. 104–134. В данной статье автор предлагает три «версии» или три понимания августиновского наследия в период Позднего Средневековья. 1) Августинизм как церковная традиция (Петр Ломбардский, Бонавентура, Фома Аквинский); 2) Философский августинизм (Генрик Гентский, Иоанн Дунс Скот) и 3) Теологический августинизм (Григорий из Римини).

вещей заключается не в них самих, а в их уподоблении вечным сущностям, вечным идеям Бога. Именно последние — истинный предмет знания. Для христианского платоника *путь познания Бога* всегда проходит через *душу*. Самопознание, самонаблюдение есть в то же время и Богопознание: постигая себя, я постигаю в себе «след» или образ Божий. Конечно, здесь уже не было ничего платоновского: он лишь заложил фундамент, здание на нем воздвигли другие.

## **2. «Новая парадигма»: аристотелевское учение о душе**

В XIII в. ситуация на Западе постепенно меняется. Из-за желания достичь научного, объективного познания мира, возникает Университет как некая институция, где такое познание становится наиболее достижимым. Работы Аристотеля и арабских комментаторов, попав на Запад, радикально меняют угол зрения и неимоверно расширяют горизонт средневекового европейца. Западный интеллеktуал обретает в Аристотеле учителя и наставника, он находит у него те необходимые инструменты, которые позволяют ему познать, открыть мир и достичь объективного, «научного» знания через эмпирический опыт.

Аристотелизм адресован людям, жаждущим научного знания и покорения мира. Это даже не философия, а скорее наука — комплекс, сумма естественнонаучных познаний. Несмотря на то, что зачастую речь идет о внеконфессиональности и внерелигиозности Аристотеля, по этой причине его использовали все. Тем не менее, на практике, в силу того, что целостный аристотелизм предполагал те доктрины, которые не совместимы с той или иной религиозной системой (иудаизм, христианство, ислам), он подвергался определенным ограничениям (в частности, это касается аристотелевского учения о вечности мира, об отсутствии Божественного Провидения и, наконец, учения о душе, которое также требовало новой интерпретаций — в рамках той или иной религиозной традиции).

Как пишет А. Койре: «Разум аристотелика в отличие от разума средневекового платоника не обращен непосредственно к самому себе: он естественным 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»<sup>290</sup>.

Для Аристотеля человек не есть *душа*, которая заключена в теле. Согласно универсальному определению, которое было сформулировано еще Платоном, а затем повторялось многими последующими философами (в частности, Боэцием и Абеляром): человек есть *разумное смертное животное*. Человек не иноприроден миру, он лишь одна из его ступеней, имеющая свое место в общей системе мироздания. Человек, по мнению Аристотеля, есть нечто конкретное, составленное из души и тела. И именно душа делает человека человеком и, как форма, она содержит в себе все потенциальные акты. Будучи первым актом тела, душа позволяет наделенному органами телу осуществлять те действия жизни, которые присущи человеку. Как определяет сам Аристотель: душа есть «форма естественного тела, обладающего в возможности жизнью»<sup>291</sup>.

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

<sup>290</sup> Койре А. Аристотелизм и платонизм в средневековой философии // Койре А. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий / пер. с фр. Я.А. Ляткера. — М., 1985. — С. 64.

<sup>291</sup> Аристотель. Сочинения: в 4 т. — Т. I. — С. 394.

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»<sup>292</sup>.

Тем самым, средневековые читатели Аристотеля ставились перед лицом двух проблем: 1) сложности стиля и неясности смысла текста, и 2) различных рукописных прочтений, которые, в свою очередь, приводили и к неверным толкованиям. В эпоху Ренессанса Аристотеля также чаще всего критиковали за неясность его языка. Среди таких критиков можно назвать Франческо Петрарку (1304–1374), Леонардо Бруни (1374–1444), Карло Марсуппини (ок. 1399–1453), Иоанна Аргиропула (ок. 1417–1473) и ряд других<sup>293</sup>.

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 патр. Фотия и папы Николая I. Греческая философия была плохо известна на Западе, римляне испытывали почти полное безразличие к науке и философии.

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 осознает и провозглашает себя преемником и продолжателем мира эллинистического»<sup>294</sup>. 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.

Самым известным толкователем Аристотеля был Абуль Валид Мухаммад ибн Ахмад ибн Рушд (1126–1198), более известный

<sup>292</sup> *Johannes Saresberiensis. Metalogicon. IV, 6 / ed. C.C.J. Webb. — Oxford, 1929. — P. 171.*

<sup>293</sup> *Зубов В.П. Аристотель. Человек. Наука. Судьба наследия. — М., 2000. — С. 275–291.*

<sup>294</sup> Там же.

на Западе как Аверроэс. Если Аристотель назывался «Философом», то Аверроэс — «Комментатором» или «Толкователем». Для Аверроэса Аристотель был величайшим философом, 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 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*)<sup>295</sup>.

Тем самым для Аверроэса имя Аристотеля было синонимом самой философии, своего рода некоторым воплощением всей человеческой мудрости. Трудно сказать, насколько Аверроэс точно следовал оригинальной мысли Аристотеля. 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»<sup>296</sup>. Сигер Брабантский полагал, что «учение Аверроэса есть не что иное как аристотелизм, дошедший до своего логического завершения»<sup>297</sup>.

Другим интерпретатором Аристотеля был Авиценна, который, несмотря на то, что не создал, как Аверроэс, отдельную школу своих последователей — «авиценнистов», все же оказал определенное влияние на таких мыслителей, как Альберт Великий и Дунс

<sup>295</sup> Цит. по: *Mandonnet P. Siger de Brabant et l'Avérroisme latin au XIIIe siècle. — P. I. — Louvain, 1911. — P. 153–154.*

<sup>296</sup> *Mandonnet P. Op. cit. — P. 155.*

<sup>297</sup> *Ibid. P. 156.*

Скот<sup>298</sup>. Фома Аквинский в рассматриваемом нами учении о природе души впоследствии не примет ни аверроистскую, ни авиценновскую интерпретацию Аристотеля, хотя в некоторых вопросах он будет соглашаться с той или иной позицией.

### **2.1. Аристотель: душа как форма и энтелехия тела**

Учение о душе у Аристотеля проходит определенную эволюцию и развитие. Некоторые исследователи, такие как В. Йегер<sup>299</sup>, И. Дюринг<sup>300</sup>, Ф. Ньюн<sup>301</sup>, Ш. Лефевр<sup>302</sup>, предполагают, что учение Аристотеля о душе, так же, как и вся его философская система, прошла в своем развитии три этапа — ранний, переходный и зрелый. Ранний этап (платоновский) характеризуется дуалистическим характером в учении о душе, поскольку тело и душа рассматриваются как два противоположных и по сути враждебных друг другу начала. На переходном этапе Аристотель преодолевает изначальный платоновский дуализм и рассматривает отношение души и тела как отношение инструментальное: душа использует тело как некое орудие или инструмент. Наконец, на зрелом этапе окончательно складывается учение о душе как форме и энтелехии тела. Несомненно, данное деление не является абсолютным, поскольку зачастую Аристотель ссылается на свои ранние произведения, а также использует одновременно точки зрения, соответствующие разным этапам своего творчества.

Произведения раннего периода — «Евдем, или О душе», «О философии», «Протрептик» — сохранились до нас во фрагментах. По этим произведениям видно, что изначально Аристотель придерживается строгого дуализма в отношении совершенной,

<sup>298</sup> *Gilson E.* Avicenne et le point de départ de Duns Scot // Archives d'hist. doctr. et litt. du moyen âge. II. — Paris, 1927. — P. 93, n. 1.

<sup>299</sup> *Jäger W.* Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. — Zürich, 1985.

<sup>300</sup> *Düring, Ingemar.* Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens. (Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften / Neue Folge, 2. Reihe) — Heidelberg, 2005.

<sup>301</sup> *Nuyens F.* L'évolution de la psychologie d'Aristote. — Louvain, 1973.

<sup>302</sup> *Lefevre Ch.* Sur revolution d'Aristote en psychologie. — Louvain, 1972.

нематериальной и бессмертной души<sup>303</sup>, с одной стороны, и смертного, несовершенного тела, с другой. Само пребывание души видится им «противоестественным», «сродни болезни»<sup>304</sup>. И душа воспринимает как наказание свою «приклеенность» к мертвому и безжизненному телу<sup>305</sup>. Душа видится Аристотелем как то, что способно телом управлять, а следовательно, как то, что первичнее и лучше тела<sup>306</sup>, и лишь отрешившись от своего «узилища» (во время сна или в момент смерти), душа становится сама собой<sup>307</sup>.

К среднему периоду обычно относят «Никомахову этику», «Евдемову этику» и «Политику», несмотря на то, что последний трактат перерабатывался Аристотелем на протяжении всей жизни и остался незаконченным. В своих этических сочинениях Аристотель рассматривает *человеческую душу* в сфере практической философии, то есть как объект добродетелей или пороков. В «Политике» же *душа* как таковая рассматривается в более общем контексте — как одна из составляющих частей живого существа, которая не может самостоятельно существовать вне оживляемого тела (Politic. 1253). Кроме того, вводится новое понимание отношения души и тела: душа первоначальной тела и властвует над ним как «господин» (Politic. 1254b5). Тем самым, тело есть некое орудие, инструмент души. Вместе с тем, несмотря на то, что душа и тела взаимосвязаны, тело появляется раньше души, а сама душа становится разумной из неразумной (Politic. 1330a15–20).

Наконец, в сочинениях зрелого периода, Аристотель уже дает продуманную и полноценную картину учения о душе. Так, например, в «Физике» Аристотель рассматривает душу в связи с темой движения. Поскольку душа есть начало жизни,

<sup>303</sup> См.: *Ἀριστοτέλης. Εἰδημος, ἢ Περί ψυχῆς* (Elias in Cat. 115.11–12) // Aristotelis Fragmenta selecta. (Oxford Classical Texts. Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis. T. 31). — Oxford, 1955. — P. 17.

<sup>304</sup> *Ἀριστοτέλης. Εἰδημος, ἢ Περί ψυχῆς* (Procl. in Remp. 2.349.13–26) // Aristotelis Fragmenta selecta. — Oxford, 1955. — P. 18.

<sup>305</sup> *Ἀριστοτέλης. Προτρεπτικός, 10b* (Iambl. Protr. 8 (47.21–48.9 Pistelli), August. C. Iul. Pel. 4.15.78., Clem. Al. Protr. I.7.4) // Aristotelis Fragmenta selecta. — P. 41, 42.

<sup>306</sup> *Ἀριστοτέλης. Προτρεπτικός, 6 (w6)* (Iambl. Protr. 7 (41.15–43.25 Pistelli)) // Aristotelis Fragmenta selecta. — P. 41, 42.

<sup>307</sup> *Ἀριστοτέλης. Περί Φιλοσοφίας* (Sext. Emp. Math. 3 (Phys. I)) // Aristotelis Fragmenta selecta. — P. 79.

приводящее в движение тело, то она есть самодвижная сущность, то есть живая сама по себе (Phys. 193b5–10), или форма и вид, поскольку определяет, чем является то или иное существо в действительности. Душа отделима от тела только логически (Phys. 193b5), но не реально (243a10–15). Душа и тело не могут существовать отдельно друг от друга, как движущее и движимое (Phys. 243a14, 145a10–15). Также душа в контексте вопроса о движении рассматривается Аристотелем в других трактатах — «О частях животных» и «О перемещении животных».

В трактате «О душе» излагается общее учение Аристотеля о душе как начале жизни живого существа. Это основное психологическое произведение Аристотеля, которое дополняется так называемыми «малыми естественнонаучными трактатами» (*Parva Naturalia*), к которым обычно относят «О памяти и воспоминании» (авторство Аристотеля оспаривается), «Об ощущении и ощущаемом», «О сне и бодрствовании», «О длительности и краткости жизни», «О жизни и смерти» и «О сновидениях». Во всех этих трактатах душа рассматривается как жизненное начало, присущее всем одушевленным телам, или как форма этих тел, не обладающая бытием отдельно от тела. Все душевные способности видятся Аристотелем как средства адаптации человека к окружающему ему миру.

Как отмечает ряд исследователей (например, Э. Целлер<sup>308</sup> и Э. Рольфес<sup>309</sup>) малые естественнонаучные трактаты далеко не всегда можно совместить с учением, изложенным в трактате «О душе»: если в последнем сочинении Аристотель рассматривает душу как нечто единое целое, то в *Parva Naturalia* душа буквально фрагментируется и связывается с определенными органами тела<sup>310</sup>. По мнению Аристотеля, деятельность души

<sup>308</sup> Целлер Э. Очерк истории греческой философии. — СПб., 1996; Zeller E. Philosophie der Griechen in ihren geschichtlichen Entwicklung. — Leipzig, 1879.

<sup>309</sup> Rolfes E. Die Philosophie des Aristoteles als Naturerklärung und Weltanschauung. — Leipzig, 1923.

<sup>310</sup> Ряд исследователей предполагает, что все трактаты *Parva Naturalia* относятся к так называемому переходному периоду, и все они написаны прежде трактата «О душе» (см.: Ross D. Aristotle. — N.Y., 1996; Theiler W. Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung. — Bd. 13: Über die Seele. — Berlin, 1986). Лефевр считает, что трактаты «О юности и старости» и «О дыхании» были написаны прежде трактата «О душе», поскольку в них душа локализована в сердце (Lefevre Ch. Sur revolution d'Aristote en psychologie. —

неотделима от функционирования тела, обладающего органами, поэтому локализацию души в каком-то определенном участке тела следует понимать образно, аллегорически<sup>311</sup>.

Поздние зоологические трактаты, к которым относят «О возникновении животных», «О передвижении животных», «История животных» и «О частях животных», подводят итог аристотелевскому учению о душе. Душа здесь мыслится не как особая способность человека, но как жизненное начало вообще<sup>312</sup>, как форма и начало живого существа, его структурирующее и целелогающее начало (ср.: *De partibus animalium*, 734a1). Тем самым, можно видеть, что учение Аристотеля о душе прошло определенную эволюцию и трансформацию от понимания ее как бессмертной и несводимой к телу разумной сущности, к признанию души особым началом, соединенным с телом.

Аристотель критикует основное положение Платона о душе как самостоятельной, самодвижной сущности, которая существует отдельно от тела. Платон фактически отождествляет душу и человека. По его мнению, естественное состояние души — вне тела. Тело же понимается как орудие, инструмент души, которым он временно пользуется, пребывая в материальном мире. Тем самым, союз тела и души — временный, противоестественный и вынужденный. Аристотель, напротив, считает, что душа, как форма (*εἶδος*) тела, существует в соединении с материей, то есть является составной частью конкретной вещи, сама же по себе, отдельно от тела, она не существует. Человек есть составное существо, состоящее из души и тела.

---

Louvain, 1972). Наконец, довольно большая группа исследователей видят трактат «О душе» как некое теоретическое и методологическое введение в естественнонаучные изыскания Аристотеля, в которых трактаты *Parva Naturalia* занимают свое законное место (см.: Bäumker C. *Des Aristoteles Lehre von dem äußern und inner Sinnesvermögen*. — Leipzig, 1977; Block I. *The Order of Aristotle's Psychological Writings* // *American Journal of Philology* — 1961. № 82. — P. 50–77; Balme D.M. *Genos and Eidos in Aristotle's Biology* // *The Classical Quarterly, New Series*. — 1962. — Vol. 12, № 1 (May). — P. 81–98).

<sup>311</sup> См.: Carbone, Andrea L. *Introduzione alla Parva Naturalia* // *Aristotele. L'Anima e il corpo: Parva naturalia*. — Milano, 2002. — P. 8–9.

<sup>312</sup> См.: Picht G. *Aristotele's De Anima*. Stuttgart (Klett-Gotta). — 1987. — S. 153; Вальверде, Карлос. *Философская антропология* / пер. с испан. Г. Вдовиной. (Серия «Аматека») — М., 2000. — С. 282.

Если для Платона душа есть самодвижущаяся сущность, приводящая в движение неодушевленное тело (см. *Phaedr.* 245e, *Leges* 896a), а потому бессмертная, то Аристотель полагает, что душа не самодвижна, но есть движущее начало, поскольку всякое движение живого существа есть проявление связи между душой и телом, а не есть деятельность одной души (см. *De anima* 406a). Как замечает немецкий исследователь В. Брёкер: «Аристотель представляет душу некой основой, благодаря которой в одушевленном существе происходят процессы, которые в наше время называются психическими. Но из этого совершенно не следует, что все эти процессы суть движения, принадлежащие самой этой основе, то есть душе»<sup>313</sup>.

Несмотря на различие подходов двух философов, и Платон, и Аристотель категорически выступают против мнения о том, что душа есть гармония тела. Платон в диалоге «Федон» (92a–e) будет рассуждать о том, что гармония есть качество, которое, по определению, может изменяться, в то время как душа есть сущность, которая неизменна. Аристотель, со своей стороны, в трактате «О душе» (407b30–408a30) выделяет два основных значения «гармония» — это «сочетание величин» (точка зрения пифагорейцев) и «соотношение частей» (позиция Эмпедокла) (408a5–10). По мнению Аристотеля, ни одно из этих значений не приложимо к душе, поскольку гармония есть категория телесного, в то время как душа превосходит эту категорию.

В то же время, Стагирит становится перед проблемой: какова природа души. С одной стороны, по его мнению, душа не может относиться к материальному миру, то есть не может быть телесной, потому что тогда бы получилось, что в одном месте одновременно существует сразу два тела, что невозможно. С другой стороны, душа не относится и к миру бестелесных сущностей, поскольку иначе она бы не нуждалась в материальном субстрате, а также тогда нужно было бы признать факт ее существования до соединения с телом и после выхода из него. Аристотель находит выход и дает следующее определение: душа «есть сущность как форма, а это — суть бытия такого-то тела» (*De anima*, 412b10). Тем самым, душа видится им не как материальный объект и не как самостоятельная бестелесная сущность, а как форма тела.

<sup>313</sup> *Bröcker W. Aristoteles. — Frankfurt am Mein, 1974. — S. 282.*

В «Метафизике» Аристотель исследует категорию формы. Это не только внешний вид, образ, очертание, то есть то, что придает завершенность и единство определенному телесному объекту (как естественному, так и искусственному), но и то, что определяет организацию определенного способа бытия и функционирование той или иной вещи (неодушевленного предмета или живого существа). С точки зрения Аристотеля, форма соединяет в себе суть бытия конкретной вещи и ее цель, которые, «пожалуй, одно и то же» (Metaph. 1044b1).

Каждая форма обладает собственными определенными признаками («различиями»), которые передаются от нее материи. Кроме того, каждой форме соответствует определенная материя. Сама форма доминирует над материей (Metaph. 1043b10), но, в то же время, связана с ней, поскольку, с одной стороны, оформляет ее, будучи началом и причиной бытия той или иной материальной вещи, а с другой стороны, сама форма может существовать лишь в соединении с материей, осуществляя себя через нее. Наконец, сама материя есть ничто сама по себе, и она становится чем-от определенным лишь благодаря определенной форме. Отделить друг от друга можно их только мысленно, но не в действительности.

«Доказано и выяснено, — пишет Аристотель, — что форму никто не создает и не порождает, а создает «вот это», то есть возникает нечто, состоящее из формы и материи» (Metaph. 1043b15–20). Когда разрушается составная сущность, исчезает и форма, которая неотделима от тела. Поэтому, по мнению Аристотеля, отдельное существование души от тела невозможно потому, что форма есть бытие конкретной вещи (Metaph. 1032b), и они друг от друга неотделимы (Metaph. 1031b20).

Душа есть форма, начало, благодаря которому бесформенная и неопределенная материя, существующая только в возможности, становится реально существующим предметом, «чем-то определенным» («τόδε τι»), обладающим определенными свойствами и качествами и пригодным для осуществления определенных функций (Metaph. 1041b10).

Душа живых существ есть не только «форма и суть бытия какого-то тела» (Metaph. 1035b15), но и цель для этого тела («осуществление», Metaph. 1043a35), а также «причина бытия вещи» (Metaph. 1043b10). Трактат «О душе» дополняет рассуждения

«Метафизики». Душа есть необходимая сущность, поскольку есть форма естественного тела, которое без нее обладает жизнью лишь потенциально, в возможности (*De anima* 412a20). Душа как форма присуща лишь телам, обладающим органами, то есть тем, которые способны жить. Душа придает телу, наделенному органами, единство, сообщает ему цельность и завершенность. Все органы и части тела, имеющие определенные функции, подчиняются душе как определенному единству (*De anima* 412b23).

Главное свойство души заключается в том, что она сообщает телу жизнь, или бытие, поскольку имеет в себе самой способ существования (силу и действие), цель (то, на что направлена деятельная сила), а также результат развития (то есть достижение цели) живого существа. Этот комплекс душевных качеств Аристотель именуется «энтелехией», то есть «осуществленностью» или «действительностью» (как противоположность возможности), «которая сама по себе носит и содержит осуществляемую ею цель»<sup>314</sup>. Душа как осуществленная сущность есть сущность живого тела в действии. Как пишет сам Аристотель: «Ведь естественно, что энтелехия каждой вещи бывает только в том, что вещь есть в возможности, то есть в свойственной ей материи» (*De anima* 414a25). Тем самым, душа, будучи энтелехией, является своего рода развёртыванием своей сущности и соответствующих признаков и качеств в наличествующем теле (ср. *Metaph.* 1043b1).

Сам термин «энтелехия» является неологизмом, введенным Аристотелем. По мнению В.П. Зубова, душу как энтелехию, в понимании Аристотеля, можно трактовать как «совокупность функций, присущих живому телу, отличительных для живого организма»<sup>315</sup>. Несмотря на то, что Платон считал, будто душа дается телу извне, как нечто внешнее и отдельное от тела, а, по мнению Аристотеля, душа выводится действующим из потенции материи, но при всем при том, по крайней мере, в одном месте Аристотель говорит, что разум в душу приходит извне (подробнее это место будет рассмотрено в п. 2.3).

На протяжении всей жизни живого существа душа и тело, как форма и материя, составляют единое целое (*De anima* 412b6).

<sup>314</sup> Фохт Б.А. *Lexicon Aristotelicum* // Историко-философский ежегодник' 97. — М., 1999. — С. 73.

<sup>315</sup> Зубов В.П. Аристотель. Человек. Наука. Судьба наследия. — М., 2000. — С. 179.

Несмотря на то, что сама душа нематериальна, она не может существовать без и вне материи, отдельно от тела (De anima 413a5; 414a20). Также и тело способно существовать в реальности лишь благодаря душе-форме, поскольку без нее тело является чистой возможностью (De anima 414a17). А сама душа пользуется телом как неким инструментом (ὄργανον, отсюда аристотелевское понятие — «органическое тело» или «тело, обладающее органами») (De anima 415b18).

Душа, как и всякая форма, существует лишь в теле определенного рода. Аристотель пишет: «Ведь душа есть не тело, а нечто принадлежащее телу, а потому она и пребывает в теле, и именно в определенного рода теле, и не так, как наши предшественники приравнивали ее к телу, не уточняя при этом, что это за тело и каково оно, тогда как мы видим, что не любая вещь воспринимается любой» (De anima 414a20). Из этого следует, что душа, которая не может существовать отдельно от тела и вне его, смертна и погибает вместе с телом (De anima 413a)<sup>316</sup>.

Тем самым, если Платон считал, что живое существо и душа есть одно и то же, то Аристотель душу полагает формой, то есть началом и причиной специфического бытия живого существа, то есть началом жизни. Но вместе с тем, как пишет В.П. Зубов, «кажется, ни один аристотелевский текст не породил стольких комментариев и споров, как главы 4 и 5 третьей книги сочинения «О Душе». Сам Аристотель прекрасно понимал всю сложность проблемы»<sup>317</sup>. А проблема заключалась в том, что несмотря на общую линию *материализма* в учении Аристотеля о душе (душа как энтелехия и форма тела), Аристотель подчеркивает нематериальность ума, который с телом никак не связан. И Аристотель ставит своих читателей и комментаторов перед двумя противоположными заявлениями: душа как энтелехия тела (материализм) и разумная душа как отделенная от тела (идеализм). Это

---

<sup>316</sup> По мнению Аристотеля, человек может только на время прикоснуться к бессмертию, думая о вечном и бессмертном (см. Nic. Eth. 1177b25–1178a5). Говорить о бессмертии души в данном случае невозможно: если душа есть форма и энтелехия тела, то из этого не следует вывод о ее бессмертии, поскольку, как пишет Лосский, «такого *индивидуального* бытия нет в натурфилософии Аристотеля» (Лосский Н.О. Чувственная, мистическая и интеллектуальная интуиция. — М., 1995. — С. 120).

<sup>317</sup> Зубов В.П. Аристотель. Человек. Наука. Судьба наследия. — С. 189–190.

противоречие связано с еще одной не решенной Аристотелем проблемы, которую он поднимает в книге «О душе»: является ли душа «чем-то определенным» («τόδε τι»).

## 2.2. Аристотель: является ли душа «τόδε τι»

По словам проф. Б.А. Фохта, «...аристотелевская терминология несомненно послужила подлинной основой и всей вообще философской терминологии. Термины средневековой и новой философии в большинстве случаев представляют собой лишь видоизменения и углубления значения и смысла терминов философских сочинений Аристотеля. Равным образом и термины современной нам философии часто нельзя даже надлежащим образом понять, не восходя в рассмотрении их значения до первоначального смысла их у Аристотеля»<sup>318</sup>.

Латинское выражение *hoc aliquid* является переводом греческого аналога — «τόδε τι», которое более 70 раз встречается в произведениях Аристотеля. В данном разделе будет предпринята попытка осмыслить это аристотелевское понятие, которое впоследствии станет одним из значимых определений средневековой философии.

В различных переводах Аристотеля на русский язык выражение «τόδε τι» переводится по-разному. В переводах, опубликованных в четырехтомнике серии «Философское наследие»<sup>319</sup>, чаще всего оно переводится как «определенное нечто», реже — как «нечто определенное». В других переводах мы находим большое разнообразие и вариативность передачи этого выражения на другой язык<sup>320</sup>:

---

<sup>318</sup> Фохт Б.А. *Lexicon Aristotelicum* (Пособие для изучения Аристотеля как в подлиннике, так и в русском языке). Краткий лексикон важнейших философских терминов, встречающихся в произведениях Аристотеля // Историко-философский ежегодник — 97. — М., 1999. — С. 43.

<sup>319</sup> См.: *Аристотель*. Сочинения: в 4 т.

<sup>320</sup> В других языках мы обнаруживаем то же самое многообразие, особенно в переводах Аристотеля и Фомы Аквинского: это английские «this determinate thing», «a this something», «actual something», французские «quelque chose», «ce quelque chose», «telle chose», «individué», испанский аналог «que» (*Aristóteles. Metafísica (livro I e livro II) / Tradução direta do grego por Vincenzo Coceo*. — São Paulo, 1984. — P. 28).

- «определенность по существу» (перевод аристотелевской «Метафизики» А.В. Кубицкого; I,8, 989b14, С. 55–56<sup>321</sup>);
- «некоторая данная вещь» (А. В. К., III, 5, 1001b33, С. 99; А. В. К., III, 6, 1003a8, С. 103);
- «некоторая вещь» (А. В. К., III, 6, 1003a9, С. 103);
- «данное определенное значение» (А. В. К., IV, 4, 1006a31, С. 116);
- «данная индивидуальность» (А. В. К., V, 8, 1017b17, С. 163);
- «данная определенная вещь» (А. В. К., V, 8, 1017b17, С. 163; А. В. К., VII, 11, 1037a1, С. 209; А. В. К., IX, 7, 1049a35, С. 291);
- «что-то одно, данное налицо» (А. В. К., V, 13, 1020a9, С. 164);
- «эта вот вещь» (А. В. К., VII, 1, 1028a11, С. 187; А. В. К., XI, 9, 1066a16, С. 360; А. В. К., XII, 3, 1070a10, С. 379; А. В. К., XIII, 10, 1086b26, С. 445; А. В. К., XIV, 2, 1089a12, С. 453; А. В. К., XIV, 2, 1089a17, С. 454; А. В. К., XIV, 2, 1089b16, С. 456);
- «эта вот отдельная вещь» (А. В. К., VII, 4, 1030a4, С. 214; А. В. К., VII, 4, 1030a5, С. 215; А. В. К., VII, 13, 1038b5, С. 246);
- «вот эта вещь» (А. В. К., VII, 4, 1030a19, С. 216; А. В. К., VII, 13, 1038b27, С. 247);
- «этот вот предмет» (А. В. К., VII, 7, 1032a15, С. 224);
- «эта вот <отдельная> вещь» (А. В. К., VII, 8, 1033a31, С. 228);
- «отдельная вещь» (А. В. К., VII, 8, 1033a32, С. 228);
- «данная отдельная вещь» (А. В. К., VII, 8, 1033b21, С. 229);
- «вот эта определенная вещь» (А. В. К., VII, 12, 1037b27, С. 244);
- «эта вот и отдельно данная вещь» (А. В. К., VII, 14, 1039a31, С. 249);
- «эта вот данная вещь» (А. В. К., VII, 14, 1039a33, С. 250; А. В. К., XIV, 2, 1089a13, С. 453; А. В. К., XIV, 2, 1089b30, С. 457);
- «определенным образом данная вещь» (А. В. К., VII, 14, 1039b4, С. 250);
- «отдельно данная вещь» (А. В. К., VIII, 1, 1042a27, С. 261);
- «эта вот определенная вещь» (А. В. К., VIII, 1, 1042b2, С. 262; А. В. К., IX, 7, 1049a27, С. 290; А. В. К., IX, 7, 1049a28, С. 291; А. В. К., XI, 9, 1065b5, С. 358);

<sup>321</sup> Перевод приводится по изданию: *Аристотель. Метафизика* / пер. А.В. Кубицкого. // *Аристотель. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования* / сост. С.И. Еремеев. — СПб., 2002. — С. 29–472 (Далее в тексте будет приводиться сокращенная информация: А. В. К., указание книги, главы и конкретного места из книги «Метафизика» Аристотеля и страница вышеприведенного издания).

- «данная вещь» (А. В. К., VIII, 6, 1045b1, С. 274; А. В. К., XIV, 2, 1089b31, С. 457; А. В. К., XIV, 3, 1090b11, С. 459);
- «определенная реальность» (А. В. К., X, 2, 1054a10, С. 310);
- «некоторая определенная вещь» (А. В. К., XI, 2, 1060b2, С. 340);
- «данная определенная причина» (А. В. К., XII, 5, 1071a18, С. 384);
- «что-либо» (перевод аристотелевской «Метафизики» П. Д. Петровым и В. В. Розановым; I, 8, 989b14, С. 62<sup>322</sup>);
- «такая-то материально определенная вещь» (Петров и Розанов, III, 5, 1001b33, С. 113);
- «то-то» (Петров и Розанов, III, 6, 1003a8–9, С. 117);
- «нечто действительное» (Петров и Розанов, III, 6, 1003a13, С. 117);
- «нечто индивидуальное» (Петров и Розанов, IV, 4, 1006a25, С. 132);
- «индивидуальное» (Петров и Розанов, IV, 4, 1006a31, С. 132);
- «такая-то [вещь]» (Петров и Розанов, V, 8, 1017b17, С. 177);
- «именно такое-то» (Петров и Розанов, V, 8, 1017b17, С. 177);
- «нечто такое-то» (Петров и Розанов, V, 13, 1020a9, С. 189);
- «что-то единичное» (перевод Книги XIII «Метафизики» Аристотеля А. М. Воденом; XII, 3, 1070a10, С. 478<sup>323</sup>);
- «это единичное» (Воден, XII, 3, 1070a12, С. 478);
- «нечто актуально-единичное» (Воден, XII, 5, 1071a18, С. 483);
- «[определенная] этость» (перевод Книг XIII и XIV «Метафизики» Аристотеля А.Ф. Лосевым; XIII, 10, 1086b26, С. 538<sup>324</sup>);
- «это» (Лосев, XIV, 2, 1089a12, С. 546);
- «некое что» (Лосев, XIV, 2, 1089b16, С. 549);
- «что-то это» (Лосев, XIV, 2, 1089b30, С. 551).

<sup>322</sup> Перевод приводится по изданию: *Аристотель. Метафизика* / пер. с греч. П.Д. Петрова и В.В. Розанова. — М., 2006. (Далее в тексте будет приводиться сокращенная информация: Петров и Розанов, указание книги, главы и конкретного места из книги «Метафизика» Аристотеля и страница вышеприведенного издания.)

<sup>323</sup> *Аристотель. Метафизика. Кн. XII* / пер. А.М. Водена // *Аристотель. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования* / сост. С.И. Еремеев. — СПб., 2002. — С. 475–501. (Далее в тексте будет приводиться сокращенная информация: Воден, указание книги, главы и конкретного места из книги «Метафизика» Аристотеля и страница вышеприведенного издания.)

<sup>324</sup> *Аристотель. Метафизика. Кн. XIII и XIV* / пер. А.Ф. Лосева. // *Аристотель. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования* / сост. С.И. Еремеев. — СПб., 2002. — С. 502–563. (Далее в тексте будет приводиться сокращенная информация: Лосев, указание книги, главы и конкретного места из книги «Метафизика» Аристотеля и страница вышеприведенного издания.)

В своих логических произведениях («Категории», «Первая аналитика», «Вторая аналитика», «Топика» и «О софистических опровержениях») Аристотель использует выражение «τόδε τι» около 20 раз. Иногда оно употребляется для характеристики термина, поскольку термин должен быть «чем-то определенным», отличным от другого (An. pr. XXXV, 48a38; XXXVIII, 49a27).

В «Категориях» (Cat. V, 3b10–13) Аристотель пишет, что всякая сущность есть «что-то определенное», поскольку она есть нечто единичное и единое по числу: «Πᾶσα δὲ οὐσία δοκεῖ τόδε τι σημαίνειν. ἐπὶ μὲν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀναμφισβήτητον καὶ ἀληθές ἐστὶν ὅτι τόδε τι σημαίνει· ἄτομον γὰρ καὶ ἐν ἀριθμῷ τὸ δηλούμενόν ἐστιν»<sup>325</sup> («Всякая сущность, надо полагать, означает определенное нечто. Что касается первых сущностей, то бесспорно и истинно, что каждая из них означает определенное нечто. То, что она выражает, есть нечто единичное и одно по числу»<sup>326</sup>). Это то, что Аристотель называет «первой сущностью» — конкретная, индивидуальная вещь, показателем которой является видовое отличие (ἢ ἀλοδοθεῖσα διαφορά) (Top. VI, 6, 144a20, 21)<sup>327</sup>. Во «Второй Аналитике» (An. post. IV, 73b7–8) Аристотель пишет: «οὐσία, καὶ ὅσα τόδε τι σημαίνει, οὐχ ἕτερόν τι ὄντα ἐστὶν ἄλλερ ἐστὶν»<sup>328</sup> («Сущность же, то есть то, что означает определенное нечто, есть то, что она есть, не будучи чем-то другим»<sup>329</sup>).

Человек в своем познании (через чувственное восприятие) постигает не «что-то определенное», не конкретную вещь, а определенные свойства этой вещи (см., напр.: An. post. XXXI, 87b30–33), то есть первая сущность, определенная в себе, является неопределенной для знания.

Нечто общее не является определенным, и потому «человек» не есть «что-то определенное», но скорее определенное качество (см. Soph. elench. XXII, 178b38–179a10). Это общее называется Аристотелем «второй сущностью», которая уже не означает определенное нечто, потому что, «в отличие от первых

<sup>325</sup> Aristotelis categoriae et liber de interpretatione / ed. L. Minio-Paluello. — Oxford, 1949.

<sup>326</sup> Аристотель. Категории // Аристотель. Соч. в 4 т. — Т. 2 / под ред. З.Н. Микеладзе. — С. 59.

<sup>327</sup> Aristotelis topica et sophistici elenchi. Oxford / ed. W.D. Ross. — Oxford, 1958.

<sup>328</sup> Aristotelis analytica priora et posteriora / ed. W.D. Ross. — Oxford, 1964.

<sup>329</sup> Аристотель. Вторая аналитика // Аристотель. Соч.: в 4 т. — Т. 2. — С. 264.

сущностей подлежащее здесь не нечто одно» (Cat. V, 3b13–24). В книге «О софистических опровержениях» (VII, 169a35) Аристотель пишет: «τῷ γὰρ ἐνὶ καὶ τῇ οὐσίᾳ μάλιστα δοκεῖ παρέλεσθαι τὸ τόδε τι καὶ τὸ ὄν»<sup>330</sup> («Кажется, что «определенное нечто» и «сущее» больше всего сопутствуют единому и сущности»<sup>331</sup>).

В «Физике» Аристотель заявляет, что все вещи возникают как «что–то определенное» (I, VII, 190a32–33), поскольку именно в этом качестве их можно воспринять и познать. Для возникновения «чего–то определенного» необходимо соединение беспредельного субстрата с пределом, направляемое некой величиной или силой.

Более пятидесяти раз выражение «τόδε τι» встречается в аристотелевской «Метафизике», которая является основным источником для определения и характеристики этого понятия. «Что–то определенное» есть то, что определено и причастно какой–либо форме (Metaph. I, 8, 989b6–18), то, что определено по первой из категорий (по категории сущности), в отличие от определенности по качеству или количеству. «τόδε τι» не может быть тем, что называется о каком–либо предмете, и не может быть сведено к состоянию (λάθη), движению (αἰ κινήσεις), отношению (τὰ πρὸς τι), расположению (αἰ διαθέσεις), а также соразмерности или соотношению (οἱ λόγοι) (I, 5, 1001b29–33). Оно есть нечто конкретное, существующее самостоятельно, а не в качестве атрибута чего–то другого, оно есть то, на что можно указать как на «вот это» («τόδε τι»).

Как и в логических трактатах, Аристотель неоднократно в «Метафизике» повторяет, что «нечто определенное» есть нечто действительно существующее, действительный предмет («первая сущность»)<sup>332</sup>, в то время как то, что свойственно всем единичным одного рода не есть «что–то определенное», но есть некое качество (III, 6, 1003a8–9).

Очень важна восьмая глава пятой книги «Метафизики», посвященная определению и характеристики сущности. Сущностью, по мысли Аристотеля, называются:

<sup>330</sup> Aristotelis topica et sophisticī elenchi / ed. W.D. Ross. — Oxford, 1958.

<sup>331</sup> Аристотель. О софистических опровержениях // Аристотель. Соч.: в 4 т. — Т. 2. — С. 548.

<sup>332</sup> Ср.: Metaph. VII, 12, 1037b27: «Ведь сущность /.../ означает нечто одно и определенное нечто» (καὶ γὰρ ἡ οὐσία ἐν τι καὶ τόδε τι σημαίνει).

а) простые тела (земля, вода, огонь), а также вообще тела и то, что из них состоит (живые существа и небесные светила, а также их части). Они являются сущностями, поскольку они не сказываются о субстрате, но все остальное сказывается о них;

б) причина бытия тел (например, душа);

в) части вещей, которые определяют и отличают их как *что-то определенное*, и с устранением которого устраняется и целое (например, плоскость для тела, или линия для плоскости, а также число);

г) суть бытия каждой вещи, обозначение которой есть ее определение.

Исходя из этого, Аристотель заключает: «Итак, получается, что о сущности говорится в двух [основных] значениях: в смысле последнего субстрата, который уже не сказывается ни о чем другом, и в смысле того, что, будучи чем-то определенным, может быть отделено [от материи только мысленно], а таковы образ, или форма, каждой вещи» (V, 8, 1017b22–26)<sup>333</sup>.

Тем самым, «τόδε τι» для Аристотеля всегда есть нечто *оформленное*, то есть — всегда выражено в материи, поскольку в противном случае оно было бы неизмеримо и неисчерпаемо, а следовательно — неопределенно и непознаваемо. Но неопределенной является материя, материя неформленная, «первая материя» (VII, 11, 1037a27), о которой не говорится со ссылкой на другое как о сделанном из этого другого. Первая материя не есть что-то определенное. Она находится в состоянии «абсолютного лишения»<sup>334</sup>, она чужда всякой формы, и потому — неформлена и неопределенна, но способна принять любую форму, став воспринимающим субстратом для нее. Потому, субстратом формы и чего-то определенного является материя и материальная сущность (IX, 7, 1049a24–36)<sup>335</sup>.

<sup>333</sup> Аристотель. *Метафизика* // Аристотель. Соч.: в 4 т. — Т. 1. — С. 157.

<sup>334</sup> См.: Фохт Б.А. *Lexicon Aristotelicum*. — С. 56.

<sup>335</sup> Ср.: *Metaph.* XII, 3, 1070a9–13: «Что же касается сущностей, то их три [вида]: во-первых, материя, которая есть определенное нечто по внешней видимости (ибо то, что таково через соприкосновение, а не через сращенность, есть материя и субстрат); во-вторых, сущность — определенное нечто, во что [изменяется материя], или некоторое обладание; в-третьих, состоящая из обеих сущность, например Сократ или Каллий» (Аристотель. *Метафизика*. — С. 302–303) (οὐσίαι δὲ τρεῖς, ἡ μὲν ὕλη τόδε τι οὐσα τῆ

Аристотель в восьмой книге дает такое определение материи: материя есть «то, что не будучи определенным нечто в действительности, таково в возможности»<sup>336</sup> (ὑλην δὲ λέγω ἢ μὴ τότε τι οὐσα ἐνεργείᾳ δυνάμει ἐστὶ τότε τι<sup>337</sup>) (VII, 1, 1042a27–28). Но именно материя с помощью формы становится «чем–то определенным»: «Так что ищут причину для материи, а она есть форма, в силу которой материя есть нечто определенное; а эта причина есть сущность вещи»<sup>338</sup> (VII, 17, 1041b7–9). Более того, материя имеется у всего, что есть «определенное нечто» (VII, 11, 1037a1)<sup>339</sup>. По мнению Аристотеля, между материей и формой существует некая внутренняя связь, поскольку всякая материя стремится оформиться, приобрести некоторую форму, а форма, в свою очередь, ищет воплощения в материи. Всякая материя стремится из состояния потенциальности подняться до полной актуальности, действительности, то есть из материи неоформленной превратиться во что–то определенное<sup>340</sup>.

Сущее Аристотель также понимает двояко. С одной стороны, сущее означает суть вещи и что–то определенное (σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστὶ καὶ τότε τι). С другой стороны, сущее означает количество или качество или любое из других родов сказываемого (τὸ δὲ ποῖον ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων), которые тем или иным образом *относятся* к сущему (VII, 1, 1028a11–13). «Быть чем–то определенным свойственно лишь сущностям» (VII, 4, 1030a5), обозначение которых суть определение,

---

φαίνεσθαι (ὅσα γὰρ ἀφ᾽ ἧ καὶ μὴ συμφύσει, ὑλη καὶ ὑλοκεῖμενον), ἢ δὲ φύσις τότε τι καὶ ἕξις τις εἰς ἣν· ἐτι τρίτη ἢ ἐκ τούτων ἢ καθ' ἕκαστα, οἷον Σωκράτης ἢ Καλλίας· ἐπι μὲν οὖν τινῶν τὸ τότε τι).

<sup>336</sup> Аристотель. Метафизика. — С. 224.

<sup>337</sup> Aristotle's metaphysics, 2 vols. Vol. 2 / ed. W.D. Ross. — Oxford, 1924.

<sup>338</sup> Аристотель. Метафизика. — С. 221.

<sup>339</sup> «Некоторая материя имеется у всего, что не есть суть бытия вещи и форма сама по себе, а есть определенное нечто» (καὶ παντὸς γὰρ ὑλη τις ἔστιν ὃ μὴ ἔστι τί ἦν εἶναι καὶ εἶδος αὐτὸ καθ' αὐτὸ ἀλλὰ τότε τι).

<sup>340</sup> Ср.: Фохт Б.А. Lexicon Aristotelicum. — С. 46, 47: «...по основному убеждению Аристотеля, между веществом (ὑλη) и формой (εἶδος) существует глубокое внутреннее сродство, именно, всякому ВЕЩЕСТВУ присуще стремление ПРИОБРЕСТИ некоторую ФОРМУ, и, наоборот, всякой форме — стремление приобрести какое–нибудь вещество и воплотиться. /.../ всякой материи (ὑλη) уже по самой ее природе присуще стремление принять какую–либо форму, и всякая форма обладает силой, так сказать, поднимать материю до себя...».

являющееся не просто повторением имени, но обозначает нечто первичное.

Нечто определенное возникает из чего-то, именно — из материи, а не от какой-то лишенности. «Действительно, делать что-то определенное — значит делать определенное нечто из субстрата как такового» (VIII, 8, 1033a31–32)<sup>341</sup>. Без субстрата определенное нечто никогда бы не возникло (VIII, 8, 1033b21), то есть никакой реальной связи с формой у него бы не было. Главным же отличием «вот этого» от общего является принадлежность к виду (в то время как общее — есть принадлежность к роду) (VIII, 8, 1033b22–26)<sup>342</sup>.

Наконец, это выражение встречается в трактате Аристотеля «О душе». В самом начале трактата автор задает вопрос: является ли душа чем-то определенным (I, 1, 402a24–26), но в дальнейшем, на протяжении всего трактата, автор ни разу более не возвращается к этому вопросу. Выражение «τόδε τι» используется им еще дважды: для характеристики сущего (I, 5, 410a14) и для обозначения одушевленного существа (II, 4, 416b13).

Исходя из того, что Аристотель определяет душу как «первую энтелехию» физического тела, потенциально обладающего жизнью (De anima. II, 1, 412a27), а также как форму тела, то можно предположить, что душа не есть что-то определенное, поскольку последнее мыслится Аристотелем как совокупность формы и материи, форма воплощенная в теле, а не просто форма. Следовательно, душа не есть что-то определенное, так как она а) есть форма тела, а не состав материи и формы, б) она не является материальной, в то время как определенное нечто всегда материально<sup>343</sup>.

<sup>341</sup> Аристотель. Метафизика. — С. 200–201.

<sup>342</sup> Ср.: Metaph. X, 2, 1054a10: «Единое в каждом роде [сущего] есть нечто определенное» (τὸ ἐν ἑν ἄπαντι γένοι ἐστὶ τις φύσις); Metaph. XI, 2, 1060b21–22: «Сущность не принадлежит к общему, а скорее есть определенное нечто, существующее отдельно» (τὴν δ' οὐσίαν μὴ τῶν καθόλου εἶναι, μᾶλλον δὲ τόδε τι καὶ χωριστόν).

<sup>343</sup> По мнению проф. Б.А. Фохта, форма у Аристотеля мыслится также как нечто определенное: «...Форма такой единичной вещи, как некоторое индивидуальное определенное нечто (вот это сущее — τόδε τι ὄν)...» (с. 61); «Отношение материи к форме у самого Аристотеля может быть в самых общих чертах представлено в следующем виде: материя сама по себе чуждая всякого определения и формы, не есть как таковая какое-либо

Форма (εἶδος) для Аристотеля есть внешний вид, облик, выражающий, в отличие от материи, внутреннее бытие сущего, и в соединении с материей составляющий сущность или субстанцию той или иной вещи. Форма — то, что материю определяет и ограничивает, создает необходимые рамки для нее, превращая ее в «нечто определенное».

Тем самым, можно вывести основные значения и характеристики аристотелевского понятия «τόδε τι»:

1) Единичная вещь, индивидуальное сущее, имеющее определенное, замкнутое в себе и постигаемое само по себе, а не через другое, существо (Kat. V, 4a10).

2) Единичная субстанция, первая сущность.

3) Всякое единичное существо, чувственно воспринимаемое, есть сущность сложная (Meth. VIII,3, 1043b30), и потому состоит из двух принципов — материи и формы. Именно эти принципы конституируют субстанцию.

4) Форма также нередко называется сущностью («сущность по форме»), поскольку она является носителем определенности бытия материи, и потому иногда также носит название «первой сущности», что делает двусмысленным само это понятие, поскольку обозначает одновременно форму (составную и конституирующую часть единичного существа), так и само единичное существо (состоящее из формы и материи). Но поскольку, по мнению Аристотеля, форма отделена от материи, то следовательно, она не может быть «чем-то определенным», поскольку не поддается познанию, будучи не воспринимаемой эмпирическим путем.

Тем самым Аристотель ставит своих будущих читателей перед проблемой: каким образом душа, будучи бестелесной формой тела, соединяется с телом и управляет им, если она не есть отдельная субстанция и не является чем-то определенным? Каким образом душа, будучи активным началом тела,

---

доступное восприятию и способное к самостоятельному существованию единичное существо, индивидуальная вещь (τό δε), и только деятельная форма придает этой материи определенное, конкретное существование, превращает ее (в каждом данном случае) в нечто «вот это» (τόδε τι); возможность же такого процесса заложена в самом существе формы, которая уже по самой своей природе всегда есть некоторое (деятельное) нечто, определенное «вот это», замкнутое и законченное в себе целое, проникающее в аморфную саму по себе материю и ее оформляющее» (с. 72).

может оставаться несубстанциальной и неопределенной? Все эти вопросы Аристотель оставляет открытыми.

### **2.3. Интерпретация Аристотелевского наследия на Западе**

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 соевй платоновскими), пришла к рецепции и восприятию совершенной новой традиции — традиции Аристотеля. И если богословие как такое не претерпело изменений в своих сущностных аспектах, то язык радикально поменялся.

Казалось, что 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 возможность 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»<sup>344</sup>.

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 вместе с тем был осуществлен адекватный перевод на основании греческих оригиналов, а также детальный и буквальный комментарий к тексту с целью обеспечения точности в передаче смысла аристотелевского подлинника.

Для Аристотеля душа есть форма тела, а поскольку форма не может существовать сама по себе, без того, что она оформляет,

<sup>344</sup> Pegis A. Op. cit. — P. 15.

то следует, что со смертью тела и форма, то есть душа, также умирает. Если для платоника одним из естественных выводов является бессмертие души, поскольку душа с самого начала рассматривается им как нечто цельное и завершенное, 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 метафизического или естественно-теологического метода.

Тем самым Аристотель ставит своего читателя еще перед лицом одной проблемы, которую он решить не смог: как человек, существо материальное и составное, может мыслить, то есть породить 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.

Это место считается одним из самых темных и сложных мест в аристотелевском наследии. После характеристики ума (*nous*) и его действий в *De anima* III,4, Аристотель неожиданно вводит новое понятие — *активный ум* или *активный интеллект*. Больше нигде это понятие у Аристотеля не встречается и даже не упоминается. Этот активный ум характеризуется им как «отдельный, незатронутый, несмешанный, будучи по сути своей актуальным» (*De anima*, III,5, 430a17–18). Более того, он — «бессмертный и вечный» (*ibid*, 430a23). И если во всей книге «О душе» Аристотель говорит об уме как о способности души, то здесь выводит ум как то, что выше души и отделен от тела.

Здесь сразу же встает ряд вопросов. Каким образом активный ум может быть отделен от тела, в то время как душа от тела не отделяется? Как ум, будучи способностью души, может быть отделен не только от души, но и от человека? Как этот активный ум отделяется от тела — концептуально или онтологически? Как активный ум связан с обычным умом, о котором говорится в предыдущей книге Аристотеля? Можно ли предполагать, что Аристотель все же намекает на некую форму личного бессмертия человека?

Эти и подобные вопросы сознают несколько традиций толкования. Из них можно выделить две:

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. наз. «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, общаясь 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 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, внеличный и общий для всех интеллект, который мыслит *во мне...*»<sup>345</sup>.

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.

Тем самым, Аристотель, оформляя новую парадигму в учении о душе, ставит перед своими будущими читателями ряд вопросов, на которые он сам ответа не дает. Во-первых, является ли душа чем-то определенным? Если да, то она является субстанцией, отдельной от тела, и в данном случае мы возвращаемся вновь к платоновской парадигме (чего Аристотель явно не желал). Если же нет, тогда возникает новый ряд вопросов: если душа есть нечто неопределенное и несубстанциальное, каким образом она может руководить телом и управлять им? Как неопределенное начало может приводить к жизни бездушную и неоформленную материю?

<sup>345</sup> Койре А. Цит. соч. — С. 71.

Во-вторых, лишь однажды Аристотель вводит в своей книге «О душе» понятие активного ума, который понимается им как некое отделенное (а значит определенное) и субстанциальное божественное начало, которое существует вечно. Как это начало соотносится со смертной душой? Как можно понимать и толковать это учение, если оно радикально противоречит всей остальной системе Аристотеля?

Эти вопросы будут поставлены многими последующими философами и богословами. Будут предложены разные ответы и разные подходы к этим проблемам. И одной из таких попыток будет учение Фомы Аквинского о природе души.

#### 2.4. Ибн Сина и его учение о душе

Абу Али Хусейн ибн Абдуллах ибн Хасан ибн Али ибн Сина (980–1037 гг.) был весьма значим не только для Средних веков, но и для западной философской научной традиции, а также для европейской медицины, сохраняя значимость вплоть до XVII в.<sup>346</sup> Первые переводы трудов Ибн Сины появились в Европе в XII веке, когда в испанском городе Толедо была основана школа переводчиков, в задачу которой входило ознакомление христианского мира с трудами греческих и арабских мыслителей<sup>347</sup>.

Уже во второй половине XII в. были переведены на латынь знаменитый «Канон врачебной науки» и отдельные разделы

---

<sup>346</sup> См.: Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin // Arch. d'hist. et litt. du moyen age. — T. I. — P. 5–127; Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant // Arch. d'hist. et litt. du moyen age. — T. IV. — P. 5–149. Также см.: De Wulf M. L'Augustinisme «avicennisant» // Revue Néoscholastique de Philosophie. — 1931, Février. По мнению Де Вульфа, одним из главных вопросов того времени было августиновское учение об озарении, которое было «животрепещущим вопросом». Чтобы доказать это, автор перечисляет современных авторов, которые не писали об этом вопросе — это очень просто. Но что пишут об этом вопросе остальные? Можно открыть сборник *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam* (Quaracchi, 1883), в котором более 200 страниц посвящено решению этого вопроса. Бонавентура, Матфей Акваспарский, Евстахий Аррасский, Роджер Мерстон, Иоанн Пеккам, Ричард Мидлтон. К ним следует присоединить Роджера Бэкона, Генри Гандского, Пьера Иоанна Оливи, которые были современниками — и бесчисленно количество других имен.

<sup>347</sup> См.: Goichon A. M. La Philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale. — Paris, 1951. — P. 93.

энциклопедической «Книги исцеления» («Китаб аш–Шифа» в 18 томах). Эта книга состоит из четырех частей (араб. «джумла», лат. *summa*). Первая посвящена логике, вторая — физике, третья охватывает все известные в эпоху автора математические науки (геометрию, арифметику, музыку и астрономию), четвертая посвящена проблемам метафизики (собственно философии).

На латынь к концу XII в. были переведены вводная часть логики, разделы о метафизике, о растениях, о душе и частично раздел физики. Благодаря этим переводам (впоследствии на латынь были переведены и другие произведения мыслителя, например «Спасение» («Наджат») и «Медицинская поэма») Авиценна прочно вошел в интеллектуальную жизнь стран Западной Европы и вызвал среди схоластов (особенно реалистов) к жизни так называемый «августинизирующий авиценнизм»<sup>348</sup>. Влияние идей Ибн Сины довольно четко вырисовывается в трудах Вильяма Овернского, Роджера Бэкона, Альберта Великого, Фомы Аквинского, Дунса Скота, Вильяма Оккама.

Одним из значимых разделов авиценновской «Книги исцеления» является «Книга о душе» («Китаб ан–Нафс») — основное сочинение Ибн Сины по психологии, оказавшее существенное влияние на последующее развитие этой науки не только на Востоке, но и в Европе. «Книга о душе» составляет шестой раздел (араб. «фанн») физики, и на этом основано ее другое название — «Шестая книга Физики» (в латинском переводе эта книга имела несколько разных названий: «*Liber de Anima*» («Книга о душе»), «*Opus egregium de Anima*» («Блистательный труд о душе»), «*Liber sextus naturalium*» или «*Liber sextus de naturalibus*» («Шестая книга физики»)). «Включение учения о душе в физику объясняется тем, что, начиная с Аристотеля, физика понималась как учение о природе вещей и их состояниях. Перу Ибн Сины принадлежит много сочинений о душе, но все они значительно меньше по объему, и ни одно из них не написано так мастерски, как раздел психологии «Книги

<sup>348</sup> См.: Асимов М., Диноршоев М. Ибн Сина и его роль в развитии мировой цивилизации // *Ибн Сина (Авиценна)*. Избранные философские произведения. Жизнеописание. Книга знания. Указания и наставления. Книга о душе. — М., 1980. — С. 43.

исцеления», который выделяется среди них и по многообразию проблем и по остроте и глубине мысли»<sup>349</sup>.

Латинский перевод «Книги о душе» содержит посвящение архиепископу Толедо. Поскольку в ряде рукописей в этом посвящении упоминается имя архиепископа Иоанна, можно предположить, что перевод был сделан при нем, то есть в период между 1152 и 1166 гг. В посвящении, помимо архиепископа Толедского, упоминаются еще два лица: Авендеут, сделавший устный перевод на вульгарную латынь, и архидьякон Доминик, осуществивший обработку текста на классический латинский язык. Доминик, упоминаемый в посвящении, — это Доминик Гундисалинус, или Доминик Гундисальви<sup>350</sup>, которым также была переведена «Метафизика» Авиценны. Под влиянием Ибн Сины Гундисальви впоследствии написал собственный труд «О душе». Что касается Авендеута, то, по-видимому, это был Авендаут, или Абраам Ибн-Дауд, философ, живший в Толедо примерно с 1148 г. (ум. там же в 1180 г., который известен своим сочинением «Возвышенная вера», написанным по-арабски, а также историческим сочинением «Книга традиций». Однако ряд исследователей возражает против идентификации Ибн-Дауда с Авендаутом<sup>351</sup>.

В настоящее время известно 50 рукописей латинского перевода «Книги о душе», подавляющее большинство которых хранится в Италии (16 рукописей) и Франции (13 рукописей). В Национальной библиотеке Парижа хранится древнейшая рукопись перевода (Lat. 8 802), датируемая началом XIII в.<sup>352</sup>

<sup>349</sup> *Psychologie d'Ibn Sina (Avicenne) d'après son oeuvre As-Sifa` (II)*. Editée et traduite en français par Ian Bakos. — Prague, 1956. — P. VIII. О других трактатах Ибн Сины по психологии см.: *Vaux de Carra*. *Avicenne*. — Paris, 1900. — P. 149–150; *Winter M.* *Über Avicennas Opus Egregium de Anima (Liber sextus naturalium)*. *Grundlegender Teil*. — München, 1903. — S. 12–13; *Landauer S.* *Psychologie des Ibn Sina // ZDMG*, 1875. — T. 29. — S. 335–339.

<sup>350</sup> См.: *Avicenna Latinus. Liber de Anima, seu Sextus de Naturalibus*. Edition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet. Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne par G. Verbeke. I–II–III. — Louvain; Leiden, 1972. — P. 95–96.

<sup>351</sup> См.: *Ibid.* P. 101.

<sup>352</sup> Критический текст латинского перевода см.: *Avicenna Latinus. Liber de Anima, seu Sextus de Naturalibus*. Edition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet. Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne par G. Verbeke. — Louvain; Leiden, 1968 (IV–V); 1972 (I–III).

Для латинского перевода «Книги о душе» характерен ряд особенностей, отличающих его в какой-то мере от латинских переводов других сочинений Ибн Сины. В нем не содержится, например, ни одного транскрибированного арабского термина, в то время как в переводах «Канона врачебной науки», «О животных» и других разделов «Физики» они встречаются. Личные имена и названия сочинений даны здесь в латинской форме, вплоть до того, что встречающиеся в примерах арабские имена Зейд и Амр заменены на Petrus и Plato. В тексте перевода встречаются лишь отдельные греческие термины, вошедшие в научный обиход еще до того, как был сделан перевод. Латинский перевод в целом следует за арабским текстом, иногда калькируя целые фразы. Однако в тексте опущен ряд фраз, встречающихся в тексте оригинала, сокращены некоторые фразы и опущены некоторые метафоры. Тем не менее, латинский перевод в целом точно отражает текст оригинала<sup>353</sup>.

В своей «Сумме теологии» Альберт Великий так формулирует авиценновское определение души: «Авиценна в шестой книге "Физики" таким образом определяет душу: душа есть первое совершенство естественного наделенного органами тела, обладающего жизнью» («*Avicenna in VI Naturalium animam sic definit: anima est perfectio prima corporis naturalis instrumentalis, habentis opera vitae*»)<sup>354</sup>. Несомненно, данное определение Авиценна заимствует у Аристотеля. И некоторые средневековые философы и христианские богословы были твердо убеждены, что неоплатонизирующий аристотелизм Авиценны представляет собой истинную мысль Аристотеля<sup>355</sup>. Авиценна в своем

<sup>353</sup> См.: Avicenna Latinus. Liber de Anima, seu Sextus de Naturalibus. Edition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet. Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne par G. Verbeke: I–III. — P. 123–129. На русский язык А.В. Сагадеевым переведены фрагменты данной книги (1 и 2 разделы второй главы и 8-й раздел пятой главы) (Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. — М., 1961. — С. 261–275). Полностью текст «О душе» (кроме третьей главы — «О зрении») переведен с арабского языка А.Л. Хромовым и издан в: Ибн Сина. Книга о душе // Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. Жизнеописание. Книга знания. Указания и наставления. Книга о душе. — М., 1980. — С. 383–521.

<sup>354</sup> *Albertus Magnus. Sum. theol.* — P. II, t. 12, q. 67, m. 2, a. 1 (ed. Jammy, t. 18, p. 345).

<sup>355</sup> См.: *Roland-Gosselin M.–D. Sur les relations de l'âme et du corps d'après Avicenne // Mélanges Mandonnet.* — Paris, 1930. — T. II. — P. 47–54.

определении души осуществляет связь между позициями Аристотеля и Платона. Эта связь и обосновывается им в труде «О душе», который играет среди его произведений ту же роль, что и одноименный трактат Аристотеля.

Вначале Ибн Сина доказывает существование души, и от этого затем переходит к определению ее сущности. По его мнению, было бы неосторожно и опасно следовать какому-либо иному пути, чем этот, поскольку можно было принять временные, второстепенные определения души вместо ее истинного и единого определения.

Авиценна рассуждает следующим образом. Среди существ, которые нам даются в опыте, некоторые инертные, некоторые, напротив, питаются, растут, порождают других существ, которые им подобны, и даже чувствуют и движутся. Итак, не в их телесности находится начало действий, которые они совершают. Следовательно, необходимо предположить в живых существах наличие начала, откуда происходят все действия такого рода. Этому принципу дается название «душа», и оно относится строго к тому, что является началом подобных действий. Следовательно, здесь мы не достигаем по необходимости сущности души, но скорее одной из ее акциденций, от которой мы снова можем оттолкнуться для достижения ее сущности. Таким образом, Авиценна прежде всего ставит перед собой задачу отличить сущность души от ее функций, благодаря которым мы ее первоначально познаем.

Вначале мы не можем утверждать ничего кроме того, что существует нематериальное движущее начало тела, которое способно обеспечивать причину различных и добровольных действий человеческого существа. Но это начало описать мы не способны. Когда физик утверждает, что у вещи есть двигатель, потому что он видит, что она двигается, он ничего еще не знает о самом двигателе, о существовании которого он говорит. Точно также и мы говорим в отношении души: зная о наличии начала жизненных действий, мы все еще не знаем о сущности самого этого начала.

Непосредственно можно утверждать лишь то, что одушевляющее начало живых существ — это составная часть этих существ. Действительно, если именно душа позволяет объяснить присущие человеку действия, то именно благодаря ей они существуют. Итак, в любой сущности есть две составные части: одна — благодаря которой сущность является тем, что она есть, другая —

посредством которой она актуальна (осуществляется). Нельзя сомневаться, что именно душа есть начало действий, и благодаря ей эти действия осуществляются. Никто не будет возражать, что тело, чтобы быть телом, должно иметь форму, и следовательно, должно существовать актуально, поскольку тело не является актуальным как тело, но лишь благодаря своей форме. Тогда необходимо сказать, что тело — потенциальная часть всякого живого существа, душа которого есть действие (акт)<sup>356</sup>. Таким образом, душа есть то, посредством чего тело — растительное или животное — является в настоящее время таковым, и это наше первое приближение.

Какое следует нам дать название этому началу, чтобы охарактеризовать его силу актуализации? Этих названий можно дать несколько, но главным образом, это — *forma*, *perfectio*, *virtus*, *vis* или *potentia*. Эти имена различны и не взаимозаменяемы, и каждое из них отражает определенный аспект души.

Термины *vis* и *potentia* определяют душу как начало изменений одушевленного тела, которые происходят от нее. Душа есть *vis*, поскольку она способна воспринимать чувственные и интеллигибельные формы. В этом втором смысле обычно говорится о чувственной или разумной душе. Термин *forma* определяет душу в ее отношении к материи, в которой она существует, и в ее единстве, в котором образуется растительная или животная сущность. Душа является также *perfectio*, поскольку именно она осуществляет вид, доводит его до его завершенности<sup>357</sup>.

Среди различных наименований души, как пишет Авиценна, нужно выбрать наиболее характерное. По отношению к движению животного, душа есть *движущее начало* (*vis*, *potentia*), но это определение более относится к ее функциям, чем к ее сущности. По отношению к материи душа есть *форма*, но как таковая она существует в этой материи и для нее, что, очевидно, не является для нее наиболее благородным способом существования. Следовательно, остается, чтобы назвать ее *осуществлением, завершенностью* (*perfectio*), поскольку только душа делает вид таким, каков он есть, то есть делает сущность такой, какой она

<sup>356</sup> Roland-Gosselin M.-D. Sur les relations de l'âme et du corps d'après Avicenne // Mélanges Mandonnet. — Paris, 1930. — Т. II. — P. 47–54. f. 1.

<sup>357</sup> Ibid., f. 1.

является. Кроме того, в этом наименовании заключены и другие определения души: если это душа человека, то благодаря душе как «форме» тело становится телом человеческим, а благодаря душе как «силе», она становится способной выполнять человеческие действия.

Несомненно, Авиценна стремится избежать определения души только как формы, поскольку в этом случае сущность связывается с предметом, формой которого она является. То, сущность чего есть форма предмета, не может не иметь материю, которую необходимо оформлять, и не может существовать без нее. Но если же душа только форма, то есть, если она существует до того, что она впоследствии должна оформить, то ее «формальность» не будет сущностной для этой материи, а будет акцидентальной, привнесенной для нее. И в таком случае душа перестает быть связанной с той материей, которую она оформляет. Она становится независимой от тела и субстанциальной.

Именно по этой причине Авиценна предлагает определить душу как «завершенность», «поскольку всякая форма есть завершенность, но не всякая завершенность есть форма» (*“car omnis forma est perfectio, sed non omnis perfectio forma”*)<sup>358</sup>. Архитектор города причастен к завершенности, но он не есть форма; плотник, который строит корабль, причастен к завершенности, но он не есть форма, одним словом, во всех случаях, где «завершенность» существует отдельно и сама по себе, она не является ни формой какой-либо материи, ни формой в материи. Всякая завершенность такого рода существует для себя, так что она останется тем, чем она является даже если не играет роли формы. Будучи материальной формой, хотя она и будет завершенностью своей материи, она не может быть завершенностью, существующей сама по себе и отдельно от материи, которую она оформляет.

Итак, следует согласиться, что в отношении своего тела, душа есть *цель*, поскольку тело таково только благодаря ей; душа есть *завершенность*, поскольку она из тела делает человеческое тело; душа есть *активное начало* и *движущая сила*, поскольку она делает способным человека выполнять человеческие действия. Иными словами, для такой завершенности имени «форма» недостаточно, поскольку оно означает лишь связь с внешним телом,

<sup>358</sup> Op. cit., f. 1 v a.

которому она сообщает определенное достоинство. Душа есть форма лишь в том плане, что она существует в материи: для обозначения ее как отдельной вещи, от которой исходят определенные действия, и которая определяет вид, следовательно, именно имя совершенства является наиболее подходящим для нее<sup>359</sup>.

Определяя душу как завершенность, остается открытой возможность ее субстанциальности. Однако, надо прежде доказать, что она является субстанцией<sup>360</sup>. Поскольку всякая форма есть самим этим фактом некая завершенность, но всякая завершенность не есть простая форма, то остается вопрос: является ли душа одной из таких завершенностей, которые не существуют иначе, кроме как формы, или же она есть завершенность, которое передается другим свойствам, поскольку она обладает бытием формы. Короче говоря, речь идет о том, чтобы знать, является ли душа субстанцией или нет, если она играет, среди прочего, роль формы, или, иными словами, является ли душа формой–субстанцией. В этом смысле, сказать, что форма есть субстанция будет значит сказать, что форма есть субстанциальная форма, и это потому, что она — завершенность.

Чтобы понять смысл ответа Авиценны на этот вопрос, нужно принять в расчет два существенных момента. Во–первых, он не знает какого–либо возможного посредника между субстанцией и акциденцией. По той же самой причине, для него не существует никакой середины между бытием и субстанцией, то есть быть субсистентным для себя значит быть субсистентным для других. Чтобы быть субстанцией, согласно Авиценне, не достаточно быть предметом некоторого отношения (*ex aliqua comparatione*), нужно не существовать в предмете в каком–либо отношении<sup>361</sup>. Совмещая эти два начала, мы приходим к заключению, что для того, чтобы доказать, что душа есть субстанция, нужно суметь установить, что она не существует как часть составного (*compositum*), поскольку в таком случае именно весь композит будет субстанцией, а душа не более чем акциденцией.

<sup>359</sup> Roland–Gosselin M.–D. Sur les relations de l'âme et du corps d'après Avicenne // *Mélanges Mandonnet*. — Paris, 1930. — T. II. — P. 47–54.

<sup>360</sup> Ibid.

<sup>361</sup> Op. cit., f. 1 v b.

Единственный выход, согласно Авиценне, из затруднения состоит в том, чтобы допустить, что душа есть субстанция. Во-первых, она не существует в своем теле как подлежащем (*suppositum*), поскольку в таком случае она была бы акциденцией. Во-вторых, если она существует в своем теле (и она должна там в некоторой степени быть, поскольку она его одушевляет), она не должна там пребывать как подлежащее. Именно таков единственный возможный принцип решения: *possibile enim ut aliquid sit in aliquo nec ut accidens nec ut substantia*. Нельзя помыслить нечто среднее между сущностью и акциденцией, но одна субстанция может находиться в другой субстанции без того, чтобы быть в ней как в подлежащем, и следовательно, не прекращая быть сущностью, и ни становясь акциденцией.

Напрасно искать определение души в ее одушевляющих функциях. Все, что нам бы это дало — это, чем является душа, будучи душой. Итак, слово *forma* также приложимо к слову *душа*. Если это слово употребляется по отношению к сущности, природу которой мы изучаем, то она будет не сама по себе, но как она управляет телом, в своих отношениях к этому телу, и, наконец, необходимо, чтобы и само тело было включено в это определение. Это почти то же самое, когда мы определяем человека, например, говоря, что это — рабочий. Рабочий есть тот, кто совершает определенный труд, и мы определяем его как такового по отношению к его труду. Но прежде того, чем быть рабочим, это — человек: человек, который осуществляет функции рабочего, и именно название человека, а не название рабочего, определяет его сущность. Аристотель имел основание говорить<sup>362</sup>, что изучать душу — это значит изучать ее отношения с материей и движением, потому что нет души кроме как в отношениях с ними. Но Авиценна пытается пойти дальше в своем трактате и определить душу как сущность, что, в свою очередь, позволит объяснить затем ее функции.

Душа есть завершенность, но какого рода эта завершенность? Она может быть двух видов.

Первая завершенность есть то, что делает вещь тем, чем она является, и придает ей видовую определенность. Вторая завершенность — та, которая вытекает из первой, как действие, которое

<sup>362</sup> *Aristoteles. De anima. I, text. com. 15.*

существо может совершить, или как страдание, которым оно может подвергнуться в результате этой первой завершенности. Таким образом, конфигурация меча принадлежит первой завершенности: именно благодаря ей, он является мечом. Возможность резать — это вторая завершенность, поскольку это свойство вытекает из формы его лезвия. То же самое и в отношении человека: познание разумом, интеллектом, чувствами — суть вторые завершенности, но не завершенности первого вида, поскольку человек остается человеком, даже когда он действительно не осуществляет эти функции. То, чем человек должен обладать, чтобы быть действительно человеком, именно это начало позволит осуществить человеческие действия. Душа — именно это начало. Поэтому она есть первая завершенность и, как говорит Аристотель, первая завершенность естественного организованного тела, которое обладает действиями жизни<sup>363</sup>.

Чтобы полноценно определить природу самого этого первой завершенности, следует рассмотреть, остается ли оно в человеке, отделенном от тела, или оно также нуждается в теле, как у животных.

Авиценна предполагает, что душа есть отделенное совершенство, потому что он сравнивает его отношение к телу с кормчим на судне. Выражение вполне прозрачно, и невозможно сомневаться в смысле, который он в нее вкладывает<sup>364</sup>. В других текстах Авиценна использует прямой аргумент для доказательства, что душа — совершенство чистой нематериальной природы, и, следовательно, отделенная субстанция.

Этот довод получил название «парящий человек». Авиценна предлагает своему читателю представить себя только что созданным в совершенном виде, но лишенным всякой возможности что-либо ощущать. Лицо закрыто, тело находится в безвоздушном пространстве и члены тела не соприкасаются друг с другом. Сможет ли в таком случае этот человек осознать свое существование непосредственно? Да, сможет, — отвечает Авиценна. Да, такой человек сможет утверждать, что он существует, даже

<sup>363</sup> *Avicenna*. Op. cit., f. 2 r a. Ср.: *Aristoteles*. De anima, II, 1, 412 a 19–21.

<sup>364</sup> *Avicenna*. Op. cit., f. 2 r b. — Сравнение души с кормчим представлено как возможная гипотеза Аристотеля (De anima, II, 1, 413 a 8–9), с которой в другом месте он не будет соглашаться.

несмотря на то, что не сможет утверждать существования своих внешних членов, внутренних органов, разума или мозга. Если же человек в таком состоянии сможет представить свою руку или другой член, то он не воспримет его как существенную часть себя, как нечто, необходимое для сущности. Следовательно, сущность, которая присуща человеку и которая осознает свое существование, не зависит от тела и его членов. Следовательно, человек не нуждается в своем теле, чтобы знать о существовании своей души и ощущать ее<sup>365</sup>. Связь души с телом акцидентальна, а душа является субстанциальной и нематериальной, и она сохраняет свое бытие вне зависимости от своей связи с телом. Человеческая душа есть духовная субстанция, чего нельзя сказать о душах растений и животных<sup>366</sup>.

Тем самым, учение о душе, которое Авиценна завещал латинскому Средневековью, может быть сведено к следующим пунктам:

1) Человеческая душа — духовная субстанция.

2) Эта субстанция относится к телу человека как его завершенность и его форма.

3) Определение души как формы означает его соотношенность с телом, которое она одушевляет, и не относится к сущности.

Характерная черта данной концепции — разделение, которое появляется между субстанциальностью души, определяемой сама по себе, и ролью формы, которая душа выполняет по отношению к телу. Впоследствии Фома Аквинский отвергнет это разделение. Согласно томистскому учению, как и учению Авиценны, душа — субстанция, *но субстанция, сущность которой содержит в себе то, что она форма тела*, а не субстанция как таковая, и, *кроме того*, форма тела. Необходимо отметить значимость этого отклонения. Душа, которая не определяется сама по себе как форма, может быть охарактеризована в рамках платоновско-аристотелевской парадигмы через определение души как сущности, использующей тело<sup>367</sup>. Душа подобна кормчему, управляющему кораблем. Авиценна остается в глубине своей платоником.

<sup>365</sup> См.: *Gilson, Etienne. L'âme raisonnable chez Albert le Grand // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge. T. 18 (1943). — Paris, 1943. — P. 20–21. См. текст в Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge. — 1929 (IV). — P. 40–41, note.*

<sup>366</sup> *Avicenna. Op. cit., I, 3.*

<sup>367</sup> См.: *Gilson E. Introduction à l'étude de saint Augustin. — Paris, 1929. — P. 55, notes 1 и 3. О субстанциальности души у Фомы Аквинского см.: Summa theologiae I, 75, 2.*

Впоследствии, Альберт Великий в своей *Summa de creaturis* будет комментировать аристотелевское определение души, которое на самом деле принадлежит Авиценне. У него нет сомнения в том, что последний верно и адекватно интерпретирует Аристотеля<sup>368</sup>. Поэтому Альберт и воспримет авиценновское определение души, как наиболее верно отражающее мысль Аристотеля.

Итак, согласно Ибн Сине, душа есть нетелесная субстанция, являющаяся источником жизни, развития и завершенности других существ. Душа является результатом истечения из небесной разумной субстанции (так называемого активного разума). Разумная душа оторвана от материи, будучи порождением нематериальных причин, что объясняет ее бессмертие. Тело, с которым соединяется душа, является сложением из четырех элементов — огня, воды, земли и воздуха и является нетрансцендентной субстанцией (акциденцией), чем обусловлена подчиненность тела по отношению к душе, его пассивность и, в конечном счете, его гибель и разложение. Человек есть соединение двух субстанций — души и тела. Душа истекает из небесного мира одновременно с появлением тела, готового ее принять. Тем самым, тело выступает акцидентальной причиной души, а затем становится и средством, благодаря которому душа может совершать свои действия. Но поскольку сущностной причиной существования души является не материя и не материальное тело, то душа обязана телу лишь временем своего возникновения, поскольку она использует его только в качестве орудия своего совершенствования, так как при гибели тела (в силу его материальности) душа по необходимости не гибнет, а продолжает свое существование. По этим причинам Авиценна рассматривает соединение души и тела как временное и акцидентальное.

Можно сказать, что Ибн Сина стал одним из проводников аристотелевского учения о душе на христианский Запад. И именно через его интерпретацию Альберт Великий будет искать возможности христианизировать учение о душе Аристотеля. В целом,

<sup>368</sup> См.: *Albertus Magnus. Summa de creaturis*. P. II, t. 1, q. 4, a. 1, Sol. Об этом он также будет писать в своей «Сумме теологии»: (*Solutio*): «Dicendum, quod definitio Avicennae bona est et eundem sensum habet cum definitione quam ponit Aristoteles, sicut in sequentibus patebit». См.: *Albertus Magnus. Summa theologiae*. P. II, t. 12, q. 68, m. 2, a. 1.

---

Авиценна продолжает традицию платоновской парадигмы в учении о душе, отстаивая и доказывая ее субстанциальность и бессмертие. Он пользуется платоновскими понятиями и даже сравнениями (душа как кормчий на корабле), но оформляет это уже в рамках иной — новой — парадигмы: парадигмы Аристотеля. Можно сказать, что Авиценна есть неоплатонизирующий аристотелик: он пытается совместить две парадигмы вместе, и утверждая субстанциальность души и ее бессмертие (платоновская парадигма), он, вместе с тем, постулирует душу как форму и завершенность тела (парадигма аристотелевская). Дальнейшее развитие этого синтеза продолжит Альберт Великий.

### 3. Попытка синтеза двух парадигм:

#### Альберт Великий

Альберт Великий (ок. 1200 — 1280 гг.) — «великий философ» (*philosophus magnus*), «сведущий доктор» (*doctor expertus*), «универсальный доктор» (*doctor universalis*), святой «учитель Церкви» (*doctor ecclesiae*) Запада, был одним из первых христианских средневековых мыслителей, который смог создать «синтез» западного богословия с учением Аристотеля. До него Аристотель был уже известен Западу — но чаще всего в изложении Ибн Рушда, более известного под именем Аверроэса, в связи с чем подобная интерпретация порождала ряд вопросов и проблем, которые будут решаться на протяжении XIII–XIV вв., преимущественно на теологическом факультете Парижского университета.

Первое, что сделал Альберт Великий, это четко разграничил тексты и мысль самого Аристотеля от его позднейших арабских и иудейских комментаторов, ставя перед собой задачу выявления мысли самого Аристотеля, не искаженную различными интерпретаторами. В конечном итоге, Альберт приходит к заключению, что Аристотель совершенно не противоречит христианской вере и потому может быть использован в качестве рационального, философского «инструмента» для более глубокого и разностороннего познания истин Откровения.

Но совершенно неверно думать, что Альберт, отделяя Аристотеля от его комментаторов, был совершенно во всем верен мысли Стагирита. Несмотря на то, что его противники иногда называли его «аристотелевой обезьяной», он вместе с тем, толковал учение Аристотеля достаточно свободно<sup>369</sup>, подстраивая его под христианское вероучение, и буквально сделав Аристотеля практически христианином<sup>370</sup>.

---

<sup>369</sup> Ср.: Штёкль А. История средневековой философии. — СПб., 1996. — С. 185.

<sup>370</sup> Как писал Бертран Рассел: «Доминиканцы посвятили себя тому, чтобы примирить Аристотеля со Христом. Альберт Великий и Фома Аквинский

Кроме того, Аристотель для Альберта не является единственным и исключительным авторитетом. Альберт был прекрасно знаком с произведениями арабских (Аверроэс, Авиценна, Аль-Фараби) и иудейских (Маймонид и Авицеброн) философов, также он испытывает определенное влияние неоплатонизма (особенно, через Ареопагитский корпус) и блаж. Августина.

Альберт не создает целостной философско-богословской системы, он лишь синтезирует положения греческой, арабской, иудейской философии с христианским Откровением, что было родовой чертой всей средневековой философии.

По мнению Б. Гейера, Альберт Великий был «первым величайшим знаменосцем аристотелизма в XIII веке»<sup>371</sup>. Одной из главных задач Альберта, как потом и его последователя, Фомы Аквинского, было не только введение в западную философско-теологическую традицию Аристотеля, но и освобождение текстов Стагирита от ложных интерпретаций и неверных прочтений<sup>372</sup>.

Несмотря на активную рецепцию аристотелевского наследия, нельзя называть Альберта чистым перипатетиком. Это связано и с теми богословскими вопросами (в частности, вопросом о душе), которые ставились в его время. Кроме того, сам Альберт многократно предупреждал читателей своих философских произведений не приписывать ему всех идей, которые он приводит. Всегда нелегко разграничить те идеи, которые он сам разделяет, от тех, позиция которых необходима ему для подтверждения какого-либо другого тезиса. Но с начала своей карьеры и до самого конца Альберт не прекращал полагать богословие на первый план своих интеллектуальных интересов. Он был прежде

---

(они оба принадлежали к доминиканскому ордену) выполнили эту задачу столь успешно, как это только было возможно сделать» (Рассел Б. История западной философии: в 2 т. — Т. 1. — М., 1993. — С. 469).

<sup>371</sup> *Überwegs Fridrich*. Grundriss der Geschichte der Philosophie / hrsg. von B. Geyer B. — Bd. II: Die Patristische und Scholastische Philosophie. — Berlin, 1928. — S. 409.

<sup>372</sup> Здесь можно вспомнить полемику Альберта и впоследствии Фомы Аквинского с учением Давида Динанского (1160–1217), который, опираясь на «Физику» и «Метафизику» Аристотеля, создал свое учение, близкое к пантеистическому и изложенное в произведении «Quaternuli» (Записные книжки). В 1210 г. он был осужден Церковью, а книга была сожжена. О его взглядах можно узнать только из сочинений вышеуказанных оппонентов.

всего богословом, и какая бы философская проблема не вступила в игру богословских интересов, именно богословие и ее метод используются Альбертом для решения ее.

### 3.1. Определение души у Альберта Великого

Согласно Альберту Великому, всякое тварное бытие (*omne creatum*) состоит из потенциальной и активной материи (ср. Аристотель), из «того, что есть» (*id quod est*, или *suppositum* — «подлежащее») и «того, благодаря чему есть» (*quo est*, или «бытие» — *esse*), которые реально отличаются друг от друга, причем первое изначально есть ничто и чистая потенциальность (*potentiale est*), а второе есть актуализация первого и происходит от Бога как от своей Первопричины<sup>373</sup>.

Альберт Великий полагает, что душа человека творится непосредственно Богом (*immediate a Deo*<sup>374</sup>). По своей сущности (*secundum se*) она представляет собой простую нематериальную (*incorporea*), разумную и мыслящую (*rationalis et intellectualis*) субстанцию, не зависящую от тела и возвышающуюся над материальными частями<sup>375</sup> (*Платоновская парадигма*). Но по своей деятельности (*operatio*) душа имеет отношение к телу, ибо она формирует и оживляет тело и его органы как его субстанциальная форма, и есть его законченность (*entelecheia sive perfectio corporis physici organici*)<sup>376</sup> (*Аристотелевская парадигма*). По отношению к сущности души эта деятельность акцидентальна, поэтому душа в отличие от тела бессмертна и неразрушима<sup>377</sup>. Высшая, интеллектуальная (*intellectiva*) деятельность души не связана с телесными органами (*nullius corporis est actus*)<sup>378</sup>.

Большой трудностью является согласование позиций богословия и аристотелизма в вопросе о душе. Если человек, как единое целое, есть материя и форма, нераздельно связанные между собой, то при таком понимании, душа как форма тела, без тела существовать не может.

<sup>373</sup> Sum. theol. I 46b.

<sup>374</sup> Ср.: Sum. de creatur. II 84a.

<sup>375</sup> Sum. theol. II 342a; 346b; 347a; 348a.

<sup>376</sup> Sum. theol. II 348a.

<sup>377</sup> Sum. theol. II 342a.

<sup>378</sup> Sum. theol. II 348a.

Альберт Великий решает эту трудность следующим образом. Душа представляет собой самостоятельную субстанциальную форму полностью отличную от тела, являющуюся сущностью духовной. Отличная от тела, она движет телом (*est motor corporis*) и есть его «двигатель». Для того чтобы это было возможно, необходимо, чтобы как со стороны тела, так и со стороны души существовало нечто, что в этом отношении являлось бы посредником. Со стороны тела это — восприимчивость разума. Со стороны души — жизненный дух. При посредничестве жизненного духа душа действует на чувственное восприятие человека, а через него и на тело (*Платоновская парадигма*).

С другой стороны, человек отличается от других сущностей своей формой, которая является образующим фактором. Эта форма тела — душа: вместе с телом она представляет субстанциальное единство (*ex anima et corpore fit unum naturaliter et substantialiter*). Как форма тела, она является его первичным актом, — *actus primus*. Благодаря душе оно есть то, что есть (*anima secundum quod est primus actus, conduit corpus ad esse*) (*Аристотелевская парадигма*).

Тем самым, Альберт, приняв аристотелевскую теорию души как формы тела, всё-таки пытается примирить, согласовать её с представлением Платона и блаженного Августина о душе как духовной субстанции. Поэтому он «проводит различие между сущностью души и её функцией животворящей формы»<sup>379</sup>.

Во второй части *Summa de creaturis* Альберт рассуждает о человеке (*De homine*). Первая проблема, перед которой встает автор — проблема субстанции и природы души. Альберт намечает два пути изучения души. Первый — априорный метод — непосредственное изучение субстанции и природы души, которое должно привести к познанию акциденций разных частей души. Вторым путем — апостериорный — изучение акциденций души, а через познание них — познание самой души, ее сущности и природы. Эти два пути оба необходимы и дополняют друг друга<sup>380</sup>.

<sup>379</sup> Коллстон Ф. История средневековой философии. — М., 1997. — С. 211.

<sup>380</sup> *St. Albertus Magnus. Summa de creaturis, II, tract. 1, q. 1 // Albertus Magnus. Opera Omnia / ed. A. Borgnet. — Paris, Vives, 38 t., 1890–1899. — Т. 35. — Р. 1.*

Далее Альберт задает вопрос: Существует ли душа? (*Utrum sit anima?*)<sup>381</sup>. Вначале рассматриваются отрицательные ответы. Трое из оппонентов (1, 2 и 4 *objectiones*) утверждают, что душа есть дыхание, дым, выходящий из сердца или естественный жар, с исчезновением которого тело чахнет и погибает. Они ссылаются на книги Священного Писания: на Прем. 2, 2–3 («Случайно мы рождены и после будем как небывшие: дыхание в ноздрях наших — дым, и слово — искра в движении нашего сердца. Когда она угаснет, тело обратится в прах, и дух рассеется, как жидкий воздух»), Быт. 2, 7 («И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою») и Втор. 12, 23 («Только строго наблюдай, чтобы не есть крови, потому что кровь есть душа: не ешь души вместе с мясом»). Все эти тексты, по мнению оппонентов, доказывают, что душа не есть нечто субстанциальное и является частью или проявлением тела. 5, 6 и 7 оппоненты ссылаются на авторитеты Аристотеля, блаж. Августина и святителя Григория Нисского соответственно (под последним разумеется трактат Немезия Эмесского “*De Natura Hominis*”, который в это время часто приписывался свт. Григорию Нисскому)<sup>382</sup>.

Наконец, самое интересное — 5 возражение — пытается подойти к этому вопросу рационально (*per rationem*): Если душа существует, то она должна быть либо субстанцией, либо акциденцией. Она не может быть акциденцией, поскольку никакая акциденция не способна производить субстанцию, в то время как тело и душа составляют субстанцию человека. Но душа не является и субстанцией, поскольку субстанция — это либо материя, либо форма, либо их композит (то есть нечто составленное из материи и формы)<sup>383</sup>. Душа не есть материя, так как материя (имеется в виду материя души), соединившись с материей тела, не производят никакого единства. Душа — не композит, так как композит

<sup>381</sup> *St. Albertus Magnus. Summa de creaturis*, II, tract. 1, q. 1, a. 2. (Ibid. P. 6–7).

<sup>382</sup> См.: *Gilson, Etienne. L'âme raisonnable chez Albert le Grand* // *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge*. — Т. 18. — Paris, 1943. — P. 71–72.

<sup>383</sup> Это деление взято из книги Аристотеля «О душе» (II, 1, 412b 6–9): «Потому и не следует спрашивать, есть ли душа и тело нечто единое, как не следует это спрашивать ни относительно воска и отпечатка на нем, ни вообще относительно любой материи и того, материя чего она есть» (*Аристотель. О душе* // *Аристотель. Соч.: в 4 т.* — Т. 1. — С. 395).

существует как таковой и не может войти в состав другого композита<sup>384</sup>, в то время как тело нуждается в душе. Наконец, душа не будет и формой, поскольку, согласно Боэцию (*De Trinitate*)<sup>385</sup>, никакая форма не может быть субъектом акциденций. Душа же способна быть субъектом греха, добродетели и знания. Поэтому она не есть форма. И поскольку, как было выше показано, — рассуждает оппонент, — душа не есть ни субстанция, ни акциденция, то она либо не существует, либо тождественна телу<sup>386</sup>.

Альберт, ссылаясь на Авиценну, пытается отождествить название *anima* с началом в телах, которые имеют каждый свою особенность и устройство. Например, как пишет Альберт, и камень, и цветок, и животное есть тело, но различаются они друг от друга тем, что действует в них, и этот двигатель или «действователь» есть душа, которая в каждом теле действует сообразно его устройству<sup>387</sup>. К тем же заключениям Альберт приходит и в *Summa theologiae*<sup>388</sup>. Здесь он часто ссылается на Аристотеля и свт. Григория Нисского (в реальности, как было показано выше, на Немезия Эмесского), отстаивая бессмертие души и доказывая, что она есть бестелесная субстанция.

Далее Альберт переходит ко второму вопросу: Является ли душа субстанцией? (*Utrum anima sit substantia?*). Вначале Альберт приводит мнения отцов Церкви (*sanctorum*)<sup>389</sup> — бл. Августина<sup>390</sup>,

<sup>384</sup> Эта совершенно аристотелевская позиция впоследствии будет использоваться Фомой Аквинским для полемики с учением о душе как композите из материи и формы.

<sup>385</sup> См.: *De Trinitate*, cap. II // PL 64, col. 1250 C–D.

<sup>386</sup> *Summa de creaturis*. II, tract. 1, obj. 3 // Op. cit. P. 6–7.

<sup>387</sup> См.: *Ibid.* Sed contra 2 et 7.

<sup>388</sup> См.: *St. Albertus Magnus. Summa Theologiae*, II, tract. 12, q. 68.

<sup>389</sup> *Summa de creaturis*. II, tract. 1, q. 2: De diffinitionibus Sanctorum de eo quid sit anima (p. 9–20); q. 3: De diffinitionibus Philosophorum de eo quid sit anima (p. 20–30).

<sup>390</sup> «Anima est substantia rationis particeps, regendo corpori accommodata» (Душа есть субстанция, причастная разуму, приспособленная к управлению телом). Как Бонавентура, так и Альберт Великий атрибутируют сочинение «О духе и душе» (*De Spiritu et Anima*) блаж. Августину. Чаще всего это сочинение приписывалось цистерцианцу XII века Алчеру Клервосскому. Сам Фома, вероятно, знал об этой атрибуции, но, несмотря на это, он приписывает сочинение Августину. Кроме того, само определение души принадлежит Августину. См.: *De Quantitate Animae*, XIII, 22 // *Patrologia Latina*. — Vol. 32, col. 1048.

Ремигия Оксерского<sup>391</sup>, Иоанна Дамаскина<sup>392</sup> и Бернара Клервосского<sup>393</sup>. Затем — мнения философов<sup>394</sup>: Платона<sup>395</sup>, Сенеки<sup>396</sup> и мнение автора трактата *De motu cordis*<sup>397</sup>. В другом своем произведении, *Summa theologia*, Альберт приводит определения

<sup>391</sup> «Anima est substantia incorporea regens corpus» (Душа есть бестелесная субстанция, управляющая телом). Это также определение блаж. Августина.

<sup>392</sup> «Anima est substantia vivens, simplex, et incorporea, corporalibus oculis secundum propriam sui naturam invisibilis, immortalis, rationalis, intellectualis, infigurabilis, organico utens corpore, et huic vitae augmentationis et sensus et generationis tributiva, non aliud habens praeter seipsam intellectum, sed ut partem sui purissimam» (Душа есть субстанция живая, простая и бестелесная, невидимая для глаз по своей природе, бессмертная, разумная, мыслящая, бесформенная, пользующаяся снабженным органами телом и доставляющая ему жизнь, возрастание, чувствование и порождающую силу, обладающая умом не иной по сравнению с нею самой, но чистейшую часть ее») (*De Fide Orthodoxa*, II, 12 // *Patrologia Graeca*, vol. 94, col. 924B).

<sup>393</sup> «Anima est res incorporea, rationis capax, vivificando corpori accomodata» (Душа есть нечто бестелесное, воспринимаемое разумом и приспособленное к оживлению тела). Это определение не принадлежит Бернару Клервосскому, но приводится в *Epistola ad Fratres de Monte Dei*, которое Минь напечатал среди других трудов Бернарда (PL, vol. 184, col. 307–364). Это сочинение обычно приписывалось Вильяму из Сен-Тьерри (см.: PL, vol. 184, col. 297–300).

<sup>394</sup> *Summa de Creaturis*. II, tract. 1, q. 3: *De diffinitionibus Philosophorum de eo quid sit anima* (p. 20–30).

<sup>395</sup> «Anima est substantia incorporea movens corpus» (Душа есть бестелесная субстанция, приводящая в движение тело).

<sup>396</sup> «Anima est spiritus intellectualis ad habitudinem in se et in corpore ordinatus» (Душа есть разумный дух, определенный для обитания в себе и в теле). Это определение не принадлежит Сенеке. См.: *Schneider A. Die Psychologie Alberts des Grossen. — Band IV, Heft 5–6. — Münster, 1903–1906. — S. 369*. Это определение может быть вычитано из *Epistola XCII*.

<sup>397</sup> «Anima est substantia incorporea, susceptiva illuminationum» (Душа есть бестелесная субстанция, способная к восприятию озарения). Данный трактат, написанный Альфредом Англикусом и посвященный Александру Неккаму (1157–1217), в Средние века чаще всего цитировался и пересказывался без упоминания автора, либо же автор назывался безлично, например, как у Альберта Великого — *sapiens quidam* («некий мудрец») («Anima prout est spiritus, sic diffinitur a quodam sapiente in libro de motu cordis...») (Душа есть скорее дух, как это определяет некий мудрец в книге *О движении сердца*). — *Isagoge in Libros de Anima*, cap. 1, vol. 15, p. 506). Иногда же трактат приписывали самому Александру Неккаму или же бл. Августину. Текст см.: *Des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) Schrift De motu cordis / hrsg. von C. Baeumker. — Münster, 1923. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. — Bd. XXIII, Heft 1–2)*.

души отцами Церкви и философами в несколько иной последовательности<sup>398</sup>.

Альберт отстаивает субстанциальность души. Во-первых, поскольку именно душа обладает грехами и добродетелями, но при этом остается неизменной сама по себе, следовательно, она есть субстанция<sup>399</sup>. Во-вторых, то, что движет субстанцию также должно быть субстанцией. Следовательно, душа — субстанция. Оба первые доказательства взяты из сочинения Коста-бен Люки. В-третьих, поскольку все существующее есть либо субстанция, либо акциденция; но то, что делает вещь чем-то определенным и лишившись чего вещь перестает быть таковой, есть субстанция. Следовательно, душа — субстанция, поскольку она делает растение растением, животного — животным, а человека — человеком. В-четвертых, следуя Авиценне, Альберт приводит следующий довод в защиту субстанциальности души: душа не может быть чем-то иным, кроме как душой, поэтому она есть конститутивная причина, а поскольку она дает завершенность и определенное существование телу, то она — субстанция.

По мнению одного из оппонентов, если, вслед за псевдо-Августинским определением души («*Anima est substantia rationis particeps, regendo corpori accommodata*») мы называем душу духовной субстанцией, способной руководить телом, то это определение может быть применено не только к человеческой душе, но и к ангелам, принимающим определенное тело в моменты явления людям. Альберт опровергает данную точку зрения тем, что ангел и человеческая душа называются бестелесными субстанциями эквивокально, поскольку если для последней естественно быть соединенной с телом, то для первого это не естественно. Ибо душа, в отличие от ангела, имеет естественное тяготение, склонность к телу<sup>400</sup>.

Тем самым процесс аргументации в отношении субстанциальности души у Альберта можно свести к двум основным тезисам:

<sup>398</sup> *Sum. Theol.* II, tract. 12, q. 69, mem. 1; vol. 33, p. 7–8. Последовательность здесь следующая: Ремигий, Августин, Александр (*De motu cordis*), Сенека, Кассиодор, Иоанн Дамаскин. Примечательно, что Сенека относится здесь к *sanctorum*. Среди философов отмечаются Авиценна (mem. 2 art. 1; p. 11–13) и Аристотель (mem. 2 art. 2–3, p. 13–19).

<sup>399</sup> *Sum. de Creat.*, P. II, tract. 1, q. 2, a. 1, ad sea in *Contrariurm*; p. 11–12.

<sup>400</sup> *Sum. de Creat.*, P. II, tract. 12, q. 69, mem. 1; p. 8.

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

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

Альберт не принимает аристотелевское определение *perfectio* в отношении к душе. Если душа есть *perfectio* тела, то она находится в осуществляемом 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 как форма тела). 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*<sup>401</sup>. И потому как материя является субъектом формы, так и тело является субъектом души, поскольку душа приводит его в движение (*actus*)<sup>402</sup>.

Неоднократно Альберт сравнивает, вслед за Авиценной, душу в теле с моряком на корабле. Как кормчий остается кормчим без корабля, так и душа, поскольку она субстанциальна, остается сама собой без тела<sup>403</sup>. Здесь очевидно влияние платоновской парадигмы.

По мнению Альберта, тело не есть актуально существующая субстанция, которая может быть отделено от души. Материя, согласно Альберту, не есть вещь, но лишенность вещи, чистый субъект, стремящийся к форме. Материя не есть что-то определенное (*hoc aliquid*)<sup>404</sup>. Именно душа сообщает телу актуальное

<sup>401</sup> См.: *Pegis, Anton Charles. St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century.* — Toronto, 1934. — P. 94–96.

<sup>402</sup> *Sum. de creat.*, P. II, tract. 1, q. 4, a. 1, ad 6; p. 35.

<sup>403</sup> См., например: *Sum. de creat.*, P. II, tract. 1, q. 4, a. 1, ad 6; *Liber II de anima*, tract. 1, cap. IV.

<sup>404</sup> См.: *Albertus Magnus. De anima*, II, tr. 1, c. 1 (Aristotle. *Textus trium librorum De anima... cum commentario secundum doctrinam venerabilis domini Alberti Magni.* Commentary by Johannes de Mechlinia, ed. Garardus de Harderwyck. Cologne, 1491 and Cologne, 1497. 7/1: 64 v. 32–36). Также см.: *Albertus Magnus*

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 завершенная субстанция. Согласно классическому определению Боэция, любая субстанция, за исключением только Бога, есть композит<sup>405</sup>. 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 этот 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, но ее завершенность без него не будет окончательной<sup>406</sup>.

Все определения сходятся в том, что душа есть нематериальная субстанция, соединенная с телом. Как первичный акт она дает телу бытие, как вторичный — осуществляет его движения<sup>407</sup>, поэтому верно и платоновское определение души как нематериальной субстанции, движущей тело, и аристотелевское — как формы тела. Альберт считает сущностным определением души не ее близость телу, а то, что она, подобно ангелам, относится к роду нематериальных субстанций, поэтому он предпочитает называть душу актом или завершенностью тела, а не формой, ведь

---

and the Sciences. Commemorative Essays 1980 / ed. by Weisheipl, James A., O. P. (Studies and texts. 49) — Toronto, 1980. — P. 543.

Это положение будет впоследствии цитировать Павел Венецианский (1372–1429). Paul of Venice. *In libros de anima explanatio*. Venice, 1504. II, t.c.2, f. 36vb. *Albertus Magnus*. De anima, II, tr. I, c. I (Aristotle. *Textus trium librorum De anima cum commentario secundum doctrinam venerabilis domini Alberti Magni*. Commentary by Johannes de Mechlinia, ed. Garardus de Harderwyck. Cologne, 1491 and Cologne, 1497. 7/1: 64 v. 32–36).

<sup>405</sup> См.: Pegis, Anton Charles. St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century. — P. 109.

<sup>406</sup> См.: Ibid. — P. 110.

<sup>407</sup> *Summa de creaturis*. — V. 35. — P. 16.

форма не может существовать без материи (форма — частный случай завершенности, а именно завершенность по отношению к материи).

Итог альбертовского учения о душе мы находим в последнем большом его произведении, начатом ок. 1270 г. и так и незаконченном — *Summa theologiae*<sup>408</sup>. Подвергнув критике, вслед за Аверроэсом, некоторые концепции отношений форм и материи, Альберт приходит к учению Аристотеля, которое он принимает. По мысли доминиканца, после Анаксагора, Демокрита, Сократа и Платона, наконец, приходит Аристотель, чтобы исправить ошибки своих предшественников и обнаружить истину<sup>409</sup>.

Бог, согласно Альберту, производит каждое бытие в существование согласно его собственной идее (*ratio*). Но это не относится к разумной душе, которую Бог производит непосредственно Сам, Своим собственным действием, по Своему образу и подобию, согласно Писанию (Быт. 1, 27).

Первое преимущество перед остальными тварными существами разумной души состоит в том, что ей свойственно обладать интеллектом, который не является актом тела. Второе преимущество: данный интеллект способен постигать вечную истину, согласно Платону. Третье преимущество: в этой вечной истине разумная душа способна находить корень своего бессмертия, согласно Аль-Фараби. Несмотря на четкость данных рассуждений, этот научный эскиз не есть изложение веры для Альберта, это лишь его частные тезисы<sup>410</sup>.

К этому времени Фома Аквинский также выскажется по этому вопросу. Согласно его учению, Бог создает душу непосредственно, напрямую, по Своему образу и подобию. Но из этого следует, что интеллект не может быть актом тела, если он способен постигать вечную истину (Платон), которая является корнем его бессмертия (Аль-Фараби). Так или иначе, учение Альберта и Фомы в данном пункте могут быть так или иначе согласованы.

<sup>408</sup> О произведениях Альберта и их хронологии см.: *Meersemann P. G., O. P. Introductio in opera omnia B. Alberti Magni, O.P.* — Beyaert; London, 1931.

<sup>409</sup> *Albertus Magnus. Summa theologiae. P. II, t. I, q. 4, m. 2 a. 1; t. 18 pp. 47–48.*

<sup>410</sup> См.: *Gilson, Etienne. L'âme raisonnable chez Albert le Grand // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge.* — Т. 18. — Paris, 1943. — Р. 8–9.

Альбертовское учение о человеческой душе в его «Сумме теологии» связано исключительно с богословским тезисом об образе Бога в человеке. И этот тезис будет разрабатываться Альбертом в рамках неоплатонического перипатетизма, аналогичного перипатетизму Авиценны, хотя и переделанного по требованиям христианского учения<sup>411</sup>. Бог, творя этот мир, совершает это творение двояко: неживые и неразумные субстанции творятся Богом опосредованно — через энергии или элементарные силы, похожие по сути на платоновские идеи. Разумная же душа — как нечто божественное — творится Богом в человеке непосредственно. И этим душа человека возвышается над остальным тварным миром.

Тем самым, главная цель Альберта в его формулировании понятия о природе души — сохранить полную субстанциальность души и, вместе с тем, объяснить союз души с телом. Отвергая душу как что-то определенное (*hoc aliquid*), у Альберта остается нерешенной проблема: каким образом душа — нематериальная субстанция может быть одновременно формой, сущностно соединенной с телом? Человек в этом случае есть соединение души с телом, но это соединение остается лишь внешним, сущностного единства нет.

### **3.2. Первое и второе определение души у Аристотеля в комментариях Альберта Великого**

В двух главных богословских сочинениях Альберта Великого (*Summa de creaturis* и *Summa theologiae*) Альберт Великий рассматривает два аристотелевских определения души. Первое из них гласит: «*Anima est primus actus corporis physici, organici, potentia vim habentis*» (Душа есть первый акт физического тела, обладающего органами и имеющего силу жизни). Это классическое определение Аристотеля (*De anima*, II, 1, 412a 27–28), которое Альберт будет комментировать неоднократно.

В своем раннем сочинении «*Summa de creaturis*» Альберт определяет формальную связь между душой и телом как «склонность» (*inclinatio*) души для одушевления своего тела. Источником

---

<sup>411</sup> См.: *Gilson, Etienne. L'âme raisonnable chez Albert le Grand // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge. — Т. 18. — Paris, 1943. — Р. 10–12.*

этой концепции является бл. Августин, согласно которому Бог создает в душе (духовной субстанции) естественное желание быть единым с телом<sup>412</sup>. Но поскольку склонность души к своему телу есть «сущностное различие», которым она отличается от ангела, Альберт приходит к выводу, что «существенно» для души быть актом своего тела (*Et ideo substantiale dicimus animae esse, quod sit actus corporis*). Но если Фома Аквинский отсюда бы сделал вывод, что душа — есть форма *sui generis*, то Альберт рассуждает иначе: то, что естественно укоренено в сущности души, по необходимости не определяет сущность. Все то, что относится к сущности, не необходимо относится к определению.

В действительности, душа может быть рассмотрена двумя способами: в самой себе или в отношении к телу. Так, взятая в самой себе, душа не обладает сущностной связью с телом, поскольку отделенные души существуют без своих тел. Быть соединенным с неким телом есть для души, по крайней мере, с этой точки зрения, некая акциденция.

Но если метод *a posteriori* необходим для изучения души, то истинным способом определения остается метод *a priori*, по сущности<sup>413</sup>. Действия, производимые душой в теле, позволяют нам обнаружить только отношения этой сущности к телу, то, о чем, безусловно, важно знать, но при этом они вынуждают нас игнорировать то, чем является сама сущность, отношение которой к телу — только лишь акциденция<sup>414</sup>.

Тем самым Альберт Великий приходит к отождествлению *actus corporis* (акт тела) и *motor* (двигатель) в отношении определения души. В другом месте своей *Summa creaturis* Альберт пишет, что «двигатель» (*motor*) может пониматься двояко: то, что движет нечто, и то, что определяется как двигатель само по

<sup>412</sup> *S. Augustinus*. De Genesi ad litteram, lib. VII, cap. 27, n. 38 // PL 34. — P. 369. См.: *Gilson E.* Introduction à l'étude de saint Augustin. — Paris, 1929. — P. 78. Против Порфирия и Оригена Альберт утверждает, что душа существует в теле «propria voluntate» (по своей воле) (Epist., 166, I, 5 // PL 33, col. 722), а не из-за своего падения. Позицию Альберта Великого см.: *Summa de creaturis*. P. I, tr. 4, q. 30, a. 2.

<sup>413</sup> *Albertus Magnus*. *Summa de creaturis*. P. II, tr. 1, q. 1, a. 1, sol. ; t, 19, p. 3. Ср.: *Sum. theol.*, P. II, tr. 12, q. 69, m. 2, a. 3; t. 18, p. 349. De anima, L. II, tr. 1, c. 1; t. 3, p. 46; c. 5, t. 3, p. 51.

<sup>414</sup> *Albertus Magnus*. *Summa de creaturis*. Loc. cit.; t, 19, p. 19.

себе, как один из видов категории сущности. То, что относится к сущности самой по себе, принадлежит ей по необходимости. Так, если Фемистий и Александр Афродисийский определяют душу как существующий в своей субстанции акт тела, то отсюда следует, что душа не может существовать без и вне тела, и что она умирает вместе с ним<sup>415</sup>. Чтобы этого избежать, Альберт полагает душу как «*substantia existens in praedicamento*», и ее невозможно смешать с такими формами, судьба которых связана с судьбой самого предмета. Поэтому понятие *forma* представляется для него недостаточным: душа есть форма и совершенство тела, но также душа есть «двигатель» тела. Но она превосходит все эти определения, поскольку кроме функций оформления и двигателя тела, душа осуществляет в себе самой еще одну функцию, не связанную с телом: интеллектуальное познание. В качестве формы или «энтелехии» тела, обладающего органами, душа обладает неким «внутренним совершенством»; напротив, будучи способна к интеллектуальной деятельности, душа есть *perfectio corporis extrinseca* (завершенность тела извне), и она не смешивается ни с одним телесным действием.

Душа животного и душа человека есть *motor*<sup>416</sup>; но душа человека не просто двигает его тело, она им управляет, то, что невозможно осуществлять, не имея разума (*anima, et maxime hominis, quae arte et providentia regit corpus ut nauta navim*)<sup>417</sup>. Альберт в данном случае ссылается на знаменитый платоновский образ: душа как кормчий на корабле. Следовательно, можно сказать, что душа человека есть «энтелехия», акт или завершенность (*endelecheia enim in Graeco, actionem vel perfectionem sonat in Latino*)<sup>418</sup>; что наиболее низкий способ актуализации для нее это быть актом или формой тела; что душа есть двигатель, которая управляет телом, но в то же время — если описать ее единственным способом, который в действительности будет выражать ее природу, душа — духовная и бессмертная сущность. Тем самым Альберт возвращается к классической платоновской формуле:

<sup>415</sup> *Albertus Magnus*. Summa de creaturis. P. II, tr. 1, q. 4, a. 1 ; t, 19, p. 19.

<sup>416</sup> Loc. cit. P. 19.

<sup>417</sup> *Albertus Magnus*. Summa theologiae. P. II, tr. 12, q. 70, n. 1, sol.; t, 18, p. 350.

<sup>418</sup> *Albertus Magnus*. Summa de creaturis. P. II, tr. 1, q. 4, a. 1; t, 19, p. 17.

*substantia incorporea movens corpus* (бестелесная субстанция, движущая тело)<sup>419</sup>.

В более позднем своем сочинении, *Summa theologiae*, Альберт Великий не изменил своего мнения<sup>420</sup>. Здесь он рассматривает аристотелевское определение души как формы тела. По мнению Альберта, душа не отделима от тела, поскольку если она будет отделена, она более не сможет осуществлять эти действия, и потому более не будет душой<sup>421</sup>. Итак, Альберт естественным образом поддерживает возможность существования отделенной души: проблема бессмертия души его обязывает к этому. Поэтому он рассуждает следующим образом: осуществление жизненных действий принадлежит сущности души, то есть душе как неотделимой от тела. Но если душа отделима от тела, то нужно, чтобы она в себе была чем-то большим, чем просто акт органического тела.

Второе определение души<sup>422</sup>, согласно Аристотелю (или, в классификации Альберта, третье определение души, согласно философам) формулируется следующим образом: «*anima est principium et causa hujusmodi vitae, physici scilicet corporis organici*»<sup>423</sup> (душа есть начало и причина жизни чего-либо, а именно физического тела, наделенного органами). Этой формулировке из *Summa theologiae* соответствует формула из *Summa de creaturis*: «*Anima est principium et causa vitae in mortalibus*»<sup>424</sup> (душа есть начало и причина жизни в смертных).

<sup>419</sup> Op. cit., P. II, tr. 1, q. 3, init., t. 19, p. 11. Без сомнения, именно по этой причине, Альберт пишет в то же самое время, в своем *Комментарии на Сентанции*, что душа не есть *hoc aliquid*. Душа не является чем-то определенным, поскольку простая одушевляющая функция того, что существует в себе, есть субстанция духовная. См.: Roland-Gosselin M.-D. Le «De ente et essentia» de S. Thomas d'Aquin (Bibl. Thomiste, VIII), 1926 ; p. 94, note 3.

<sup>420</sup> См.: *Summa theologiae*. P. II, t. 18, q. 69, m. 2, a. 2; t. 18, pp. 347–348.

<sup>421</sup> *Aristoteles*. De anima. II, 1, 412b 10–17.

<sup>422</sup> Об альбертовском восприятии второго аристотелевского определения души см.: Gorman, William. Albertus Magnus on Aristotle's Second Definition of the Soul // *Medieval Studies*. — Vol. II. — N.Y.; London, 1940. — P. 223–230. По мнению автора, Альберт Великий по-своему истолковал это определение, приписывая ему то, что Аристотель даже не предполагал в нем.

<sup>423</sup> *Albertus Magnus*. *Summa theologiae*, P. II, t. 12, q. 69, m. 2, a. 3; t. 18, p. 349.

<sup>424</sup> *Albertus Magnus*. *Summa de creaturis*, P. II, t. 1, q. 4, a. 7, init.; t. 19, p. 31. — Ср.: *Aristoteles*. De anima. II, 4, 415b 8.

Согласно Альберту, душа есть сама по себе начало и причина жизни, следовательно она есть акт и субстанция того, что обладает жизнью в возможности<sup>425</sup>. Иными словами, действительный интеллект и интеллект приобретенный (прямое происхождение от Аль-Фараби и Авиценны) не являются ни актом, ни причиной, ни формой какого бы то ни было тела, следовательно, под этой связью и с точки зрения этих способностей, сама по себе душа не есть сущностно форма, но есть, прежде всего и сущностно, отделимая и отделенная субстанция, которая, в качестве формы, осуществляет также жизненные действия в организованном теле.

В конце своей жизни, в «Сумме теологии» Альберт вновь ставит вопрос о различии между природой души и природой ангелов. Он также твердо убежден, как и в своей ранней «Сумме о творениях», что «разумная душа и ангел различаются по виду и роду» («quod anima rationalis et angelus et specie et genere differunt»), но основание их родового различия состоит в том, что первое относится к «животному», а второе — к «духовному», поскольку быть душой значит желать телесных и плотских удовольствий<sup>426</sup>. Здесь Альберт следует августиновской точке зрения, говоря, что «склонность» души к телу обусловлена некоей связью, которая их соединяет: плотской, телесный *appetitus*, который всегда наличествует в душе, и даже будучи на небе, душа стеснена им в своем блаженном видении до тех пор, пока не возвратится в свое тело<sup>427</sup>. По виду же ангел и разумная душа кажутся тождественными, поскольку душа есть «существенная форма» тела (то есть полная сущность, как и Ангел) и может существовать отдельно от него. Фома Аквинский впоследствии будет критиковать эту позицию своего учителя и решать эту проблему совершенно иначе.

<sup>425</sup> См.: *Albertus Magnus. Summa de creaturis. Loc. cit., t. 19, p. 34.* Также ср.: *Albertus Magnus. Summa theologiae, P. II, t. 12, q. 69, m. 2, a. 3; t. 18, p. 350.* Противоположную сторону см.: *Thomas Aquinas. Sum. theol., I, 76, 1 Resp.*

<sup>426</sup> См.: *Albertus Magnus. Summa theologiae, P. II, tr. 2, q. 9; t. 18, p. 79.*

<sup>427</sup> См.: *Albertus Magnus. Loc. cit., p. 80.* Ср.: *S. Augustinus. Op. cit., XII, 35, 68 // PL, t. 34, c. 483.*

### 3.3. Душа как *suppositum* и *subjectum in se perfectum*. Субстанциальность души в учении Альберта Великого

Альберт Великий рассматривает душу как *subjectum perfectum*. Для Альберта важно показать, что душа — не только форма, и не сводится к ней.

Во-первых, Альберт отклоняет точку зрения, что душа есть просто субстанция, поскольку субстанция должна состоять из материи и формы, то есть должна быть необходимо составным (*compositum*)<sup>428</sup>. В таком случае можно было бы представить душу как составное из формы и духовной материи (это учение будет философски систематически обосновано в *Fons Vitae* Ибн-Геби-ролем, и впоследствии будет принято многими христианскими авторами<sup>429</sup>). Это учение позволяло не только объяснять субстанциальность души или ангела, но и радикально различать творение от Творца, в Котором немислима никакая сложность и множественность.

Во-вторых, Альберт никогда не примет точку зрения своего ученика, Фомы Аквинского, согласно которому душа — неполная субстанция. Отсюда Альберт находится между двух позиций и пытается определить душу: а) которая не составлена из материи и формы, и б) которая была бы в то же время полной сущностью.

Для Альберта душа есть субстанция. В этом он всегда оставался непреклонен. Но термин «субстанция» он рассматривает не как широкое понятие, обозначающее все то, что существует в себе и само по себе, и что может служить подлежащим для множества акциденций. В своем раннем *Комментарии на Сентенции Петра Ломбардского* он рассматривает как эквиваленты (в отношении низших существ) такие термины, как *res naturae*, *subjectum*, *suppositum*, *substantia*, *individuum*.

Посредством термина *res naturae* (естественная вещь), можно увидеть соединение из материи и формы, или *quod est* и *quo est*, в и под общей природой. Результат этого соединения есть *hoc aliquid*, то есть конкретная реальность. Термином *suppositum* им

<sup>428</sup> *Albertus Magnus*. *Summa theologiae*, P. II, tr. 2, q. 72, m. 2; t. 18, pp. 358–359.

<sup>429</sup> *St. Thomas Aquinas*. *De ente et essentia*, cap. IV; ed. Roland-Gosselin, p. 30 et note 2. См.: *Gilson E.* *La philosophie de saint Bonaventure*, ch. XI, p. 302 et sv.

обозначается это конкретное естественное бытие, рассмотренное вне его общей природы, на которую оно воздействует и с которой оно соединено. Термином *substantia* обозначается конкретное бытие как подлежащее для акциденций, которые существуют в нем. Наконец, понятием *individuum* он обозначает различие по акциденциям в конкретном бытии<sup>430</sup>. Тем самым, в данном тексте понятия субстанция и ипостась тождественны, а *subjectum* обозначает то, что в конкретном бытии говорит о его связи с *natura communis* (общая природа), которая обуславливает субстанцию.

В *Summa de creaturis* Альберт различает субстанции материальные и нематериальные, духовные. В материальных субстанциях, которые суть все существа, имеющие начало и подверженные тлению, мы встречаем вначале состав из материи и формы; например, в случае человека, это состав из души и тела. Однако, этот первый состав недостаточен, о чем свидетельствует то, что для всех существ этого рода ни материя, ни форма не продуцируются корректно из состава. Так, у человека есть душа, но он не есть душа. У человека есть тело, но он не есть тело. Он есть композит из души и тела. Чтобы полностью объяснить структуру такого бытия, нужно поэтому допустить не только то, что тело оформлено своей душой, но также, что кроме роли формы тела, душа играет дополнительную роль «общей природы», которая есть именно природа человека. Следовательно, нужно различать во всяком существе такого рода композит (то есть единство материи и его формы) и форму композита (которая есть не просто форма материи, но форма композита как такового). Тем самым, можно законно атрибутировать композиту форму композита<sup>431</sup>. Таким образом, композит из тела и души Сократа есть человек. Эта *forma totius* играет в учении Альберта важную роль. Он не откажется от нее никогда.

В отношении нематериальных субстанций, поскольку Альберт отвергает существование духовной материи, то композит из материи и формы для них становится невозможным. Но необходимо,

<sup>430</sup> In I Sent., dist. 26, art. 4.

<sup>431</sup> См.: *Albertus Magnus. Summa de creaturis*, t. I, q. 2, a. 5, solutio; t. 19, p. 15. См. критику со стороны Фомы Аквинского: *Quodlib. II*, q. 2, art. 3, ad Resp. Слова «quidam sicut» (как некоторые) несомненно относятся к Альберту Великому.

чтобы данные субстанции были также составными, то есть сложными, поскольку, в противном случае, они были бы абсолютно простыми и ничем не отличались бы от Бога<sup>432</sup>.

Альберт разрешает эту проблему следующим образом. В духовных субстанциях, ангелах или разумных душах, присутствует лишь композит из *suppositum* (подлежащего) и общей природы, которая есть форма этого подлежащего. Выражаясь языком Боэция, Альберт говорит, что подлежащее есть «то, что есть» (*quod est*), а форма есть «то, посредством чего это есть» (*quo est*)<sup>433</sup>. Тем самым, конкретный субъект, *hoc aliquid*, создается композитом из *quo est* и *quod est*, причем это композит реальный, а не логический, как у Боэция.

В своем более раннем труде, во Второй книге *Комментарий на Сентенции*, Альберт уточняет, что он понимает под *hoc aliquid*. Для того, чтобы существовал конкретный субъект, необходимо наличие композита не из материи и формы, но лишь из возможности и акта, то есть из определяемого и определяющего. Причина возможности есть лишение. Всякое бытие существует в возможности и точно в той мере, в какой она подвергнута лишению. В случае чисто духовных существ, хотя они и не обладают никакой материей, ни, следовательно, какой-либо лишенности материальной формы, они все же имеют духовный субъект (*quod est*), который находится в состоянии лишенности, то есть в возможности по отношению к *quo est*, которое есть разумность. Это и есть для этого *quod est* то начало, которое составляет разумную субстанцию и, следовательно, *hoc aliquid*<sup>434</sup>. Этот вид композита поэтому достаточен, по мысли Альберта, для того, чтобы составить естественное бытие, собственно говоря — конкретный субъект.

Такое же решение подходит не только для разумной души, но и для ангела. Ангел есть духовное существо, также как и разумная

<sup>432</sup> Фома Аквинский впоследствии преодолел это затруднение, включив композит в саму тварную субстанцию из сущности и акта существования.

<sup>433</sup> Как уточняет сам Альберт, форма всего совсем не должна пониматься как универсальная, но как истинная форма. *Ното* — это не общая идея человека, но форма, чей интеллект абстрагирует эту идею.

<sup>434</sup> См.: In II Sent., d. 1, a. 4, Sol.; t. 15, p. 8. Также ср.: In II Sent., d. 2, a. 2, Solutio; t. 15, p. 27. Этот текст подтверждает тождественность *quo est* и *forma totius c natura communis* у Альберта Великого.

душа; поскольку он не имеет в себе материи, он не может иметь также «форму всего»; тогда в каком смысле он субстанция? Он является субстанцией в том смысле, что любой ангел есть в себе полный субъект (*id quod est*), который входит в композит с общей природой (здесь — ангельская природа), которая и определяет бытие ангела. Например, архангел Рафаил не есть композит из материи и формы, но он есть некий духовный субъект, который называется нами Рафаилом, и именно благодаря своей определенности ангельской природой он должен быть «ангелом» Рафаилом<sup>435</sup>. Точно так же это относится и к душе. Так же, как и ангел, она не составлена из материи и формы; следовательно, она также есть духовный субъект, оформленный природой, которая играет в ее отношении роль, в телесных субстанциях, «формы всего». Как в ангеле, субъект или основание непосредственно определено формой «ангел», точно так же в душе субъект или основание непосредственно определено формой «душа».

Отвергая духовную материю, Альберт косвенно принимает ее. По его мнению, духовные субстанции состоят из *quod est u quo est* (или *esse*, как говорит Боэций), то есть из композита субъекта, который есть, и формы, посредством которой он есть то, что он есть. Но сам этот субъект (или подлежащее, или основание — *fundamentum*) формы ничем не отличается от духовной материи, которую он отвергает. В своем *Комментарии на Сентенции*<sup>436</sup> он пишет, что он сохраняет название материи для такого рода субъекта, который, будучи оформлен, порождает подвижную субстанцию в определенном месте, следовательно, субстанцию протяженную, но ни ангел, ни душа не содержат в себе материю. Так или иначе, Альберт не находит по отношению к этому *fundamentum* ничего лучшего для ее описания, чем применить к ней аристотелевское определение первой материи. Как перипатетик он отклоняет всякое понятие материи, которая, будучи оформлена, не порождает протяженную субстанцию. С другой стороны, именно по богословским причинам, он хочет, чтобы душа была субстанцией и полным субъектом в себе. Чтобы достичь этого результата, ему необходимо заложить в душу *fundamentum*, который он не хочет называть материей, поскольку

<sup>435</sup> См.: *Albertus Magnus. Summa de Creaturis*, P. I, tr, 4, q. 21, a; 1, sol.; t, 19, p. 82.

<sup>436</sup> См.: *In II Sent.*, d. 3, a. 4, Solutio. — T. 15. — P. 38.

душа не имеет пространственного измерения, но который играет в ней ту же самую роль, что и духовная материя Ибн-Гебиरोля.

В последнем своем важном богословском труде, «Сумме теологии» Альберт не делает различия между тем, чтобы сказать, что душа есть субстанция, отдельный субъект, и сказать, что она является составной<sup>437</sup>. Душа есть и форма, и *hoc aliquid*.

Здесь Альберт под «формой» понимает чистую и простую «естественную форму», то есть форму физического одушевленного тела, или, сверх того, растительной души. Строго говоря, такая форма есть только форма, то есть начало, благодаря которому материальное бытие осуществляется в некоторой природе и естественно находится в некотором пространстве. Именно таков случай естественных элементов, таких как земля, вода, воздух или огонь. Единственное движение, свойственное форме огня, это движение порождения; всякий огонь, порожденный огнем, участвует таким же образом в форме огня, в которой он содержит то, что вытекает из этой естественной формы: ее естественное место или, самое большее, необходимое движение, — это присоединиться к нему. Если огонь наверху, он более не шевелится; если земля внизу, она остается неподвижной. Короче говоря, когда *forma simplex* порождает бытие и полагает его на свое место, она делает все то, что может делать. По той же самой причине, нисколько не доминируя над материей, актом которого она является, «простая форма» прекращает существовать в то же самое время, что и композит.

Но если естественная форма, простая форма осознается лишь в естественном порождении, то она становится недостаточной для объяснения движения в пространстве животных, которое добавляет нечто новое к «простой форме». В отношении животных душа уже рассматривается как «двигатель» (*motor*). Душа уже имеет некий движущий элемент: животное сознание и влечение (*appetitus*), которое движется этим сознанием, то есть животное влечение. Тем самым, *motor* есть нечто большее, чем *forma simplex*, это форма сложная, составная. Человеческая же душа больше, чем просто «двигатель», она не только движет, но и управляет телом. Это новая ступень композита, и ступень более высокая.

<sup>437</sup> См.: *Albertus Magnus. Summa theologiae.* — P. II, tr. 12, q. 70, m. 1; — t. 18. — P. 350.

У разумного животного, когда он действует разумно, а не тогда, когда он действует как животное, именно практический интеллект предписывает движение, из которого происходит разумное влечение, и наконец, согласно этому влечению, приводятся в движение тело и его органы. Форма человека, следовательно, также составная. Но если в животном определяющим принципом является чувственное познание, то в человеке это интеллект. Тем самым, разумная душа есть композит из интеллекта (который в данном случае есть *quo est*) и определяемого им (*quod est*). Поэтому человеческая душа есть субстанция, и следовательно, она — бессмертна. Но она есть не реальный композит (*secundum rem*), каким являются композиты из материи и формы, а композит разумный (*secundum rationem*). Это композит *sui generis*, определяемый разумом.

Поскольку, согласно Авиценне (и это принимает Альберт Великий), все тварное является сложным и составным из того, что есть, и того, посредством чего оно существует, то оно есть композит внешний, состоящий из сущности и существования, композит физический, состоящий из души и тела, и композит формальный, который состоит из двигательной души и органов, которые она движет. Но человека отличает интеллект, который является трансцендентным по отношению к телу и отделенным от него, бестелесным и нематериальным, и именно он формирует субстанцию, то есть — *suppositum et subjectum in se perfectum* (объект и субъект, обретающий в себе завершенность), которое сообщает нам определение души. Альберт, выступая против гилеморфизма<sup>438</sup>, утверждает композит из *id quod est* и *esse*, представляя душу как сущность и законченную в себе, полную субстанцию<sup>439</sup>.

---

<sup>438</sup> Ален де Либера в книге «Альберт Великий и философия», несмотря на то, что он совершенно не касается в ней учения о душе, все же шестую главу он посвящает «Философской психологии и богословию Интеллекта» (с. 215–266), где, в том числе, рассматривает критику Альбертом Великим «психологического материализма» Александра Афродисийского, одного из комментаторов Аристотеля. См.: Libera A., *de. Albert le Grand et la Philosophie*. — Paris, 1990. — (A la recherche de la Vérité). Особенно см.: pp. 222–232.

<sup>439</sup> См.: Gilson, Etienne. *L'âme raisonnable chez Albert le Grand // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge*. — Т. 18. — Paris, 1943. — P. 48–50.

Альберт основывает свое учение о душе на словах Библии, согласно которым Бог создал человека по образу и подобию Своему. Принимая ее в буквальном смысле, он приходит к заключению, что нет ничего материального, что имело бы место в душе. Сказать, что она сотворена, значит полагать ее как произведение Богом *ex nihilo*. Если разумная душа создана Богом *ex nihilo*, нельзя допустить в ней наличие какой-либо материи. Тем самым, отвергая гилеморфический композит Ибн-Гебиrolя и Александра Гэльского, Альберт полагает душу как композит из *quod est* и *quo est*, в чем он находит причину ее субстанциальности. Аристотелевское учение о материи сыграло здесь решающую философскую роль. Чтобы не сводить душу лишь к акту организованного тела, Альберт позиционирует ее как полную субстанцию и *hoc aliquid*, интерпретируя свое аристотелевское определение в смысле Аль-Фараби и Авиценны, короче говоря, ссылаясь в этом пункте на Аристотеля, возвратившись к аналогичной позиции Августина, Плотина и Платона<sup>440</sup>. Отсюда: субстанциальность души, открытость души божественному озарению и, наконец, ее бессмертие.

Как образ Бога, она не может быть погружена в материю, в которой она рождается, но господствует над ней и может действовать в ней. Следовательно, душу можно рассмотреть в двух аспектах: как открытую озарениям своей Причины, и как она действует в своем теле. В первом аспекте она предстает как духовная субстанция, озаренная Богом, из чего в ней рождается действительный интеллект<sup>441</sup>. Во втором аспекте, то есть как форма тела, душа позволяет распространять свою субстанцию в чувственной и растительной способностях, которые утверждают животную жизнь<sup>442</sup>.

Тем самым, душа, согласно Альберту Великому, есть интеллигибельный субъект, существующий сам по себе и индивидуализируемый как таковой. Образ своего Творца, она не только является в своей сущности; созданная как субъект, она остается

<sup>440</sup> См.: *Albertus Magnus. Summa theologiae.* — P. II, tr. 12, q. 69, m. 2, a. 2; — t. 18. — P. 348; qu. 73, m. 2; — t. 18. — P. 369, ad *Et est actus*.

<sup>441</sup> См.: *De intellectu et intelligibili*, lib. I, tr. 3; — t. V. — P. 251–252.

<sup>442</sup> См.: *Albertus Magnus. Summa theologiae*, P. II, tr. 13, q. 77, m. 3; — t. 18. — P. 390–391.

открытой, по своему начальному происхождению и по своей окончательной цели, всем информационным и совершенствующим озарениям, которые приходят к ней из ее Причины<sup>443</sup>.

### **3.5. Францисканский корректив. Бонавентура: душа как *forma*, *perfectio* и *motor* тела**

Франциск Ассизский, проповедник «евангельской бедности», совершенно не желал, чтобы его последователи занимались преподавательской деятельностью. Франциск больше интересовался практикой, чем теорией: богословие и философия не представляли для основателя нищенствующего Ордена никакого интереса. Когда же произошла периориентация Ордена на учительство, это было во многом отход от принципов основателя. Некоторые францисканцы философствовали, и для них была ближе традиция блаженного Августина, а через Августина на них оказывал влияние Платон. В XIII в., когда Аристотель вышел на передний план, в целом, в рамках этого Ордена, осталось тяготение к платоновской парадигме.

В качестве примеров такого платонизирующего аристотелизма можно привести имена Александра Гэльского и Роджера Бэкона (ок. 1214–1292 гг.). Последний в своем «Большом сочинении» (*Opus maius*), рассуждая о душе, ссылается не на Платона или блаженного Августина, а на трактат Аристотеля «О душе», в остальном оставаясь в рамках платоновской парадигмы. В VII книге, посвященной моральной философии, Роджер Бэкон развивает целую цепочку доказательств того, что поскольку человек состоит из тела и души, то в конце времен души соединятся с воскресшими телами, чтобы полноценный человек, составленный из души и тела, обрел счастье.

Он пишет: «...философы считали, что [грядущее] счастье ожидает все соединение [тела и души], а потому не думали, что человек есть душа в теле и что его сущностью является только душа пребывающая в теле, но [они полагали], что человек есть составленное из души и тела. Ибо они считали, что то, что является более благородным *a parte* человека, есть определенный субъект способности и счастья, но это есть соединение [души и тела] как

<sup>443</sup> См.: *Albertus Magnus. Sum. theol.* — P. II, tr. 13, q. 77, m. 3, ad 1m; — t. 18. — P. 391.

такое, поскольку то, что оставлено из души и тела, есть более благородная субстанция. И хотя духовное счастье и способность присущи человеку благодаря душе, они [существуют] не для души, так, чтобы пребывать в ней, но для всего человека, который есть соединение [души и тела]. И потому философы считали, что счастье, которое есть цель человека, исполняет всего человека, как *a parte* тела, насколько это ему полагается, так и *a parte* души. И поэтому они придерживались мнения, что тело некогда соединится с душой таким образом, что и то и другое достигнет совершенства в соответствии со своими особенностями. Ибо они знали, — на основании доказательств, — что форма приобретает свою материю и наоборот. И поэтому нетленная форма приобретает нетленную материю и наоборот. И они знали, что устремление формы находит завершение только в своей материи. И они считали, что устремление души находит свое полное завершение благодаря счастью. А потому они полагали, что душа пребывает в теле»<sup>444</sup>.

Еще одним важным представителем Францисканского ордена времени высокой схоластики был Бонавентура (ок. 1217–1274), преданный ученик блаженного Августина<sup>445</sup>. В своей книге «Бревиллокий» Серафический доктор довольно подробно рассуждает о душе человека и ее связи с телом. Следуя священному учению, как пишет он, душа «есть форма суцая, живая, мыслящая и пользующаяся свободой (*forma ens, vivens, intelligens et libertate utens*). Впрочем, она есть форма суцая не сама по себе и не [часть] Божественной природы, но из ничего<sup>446</sup> Богом через сотворение вызванная к бытию» (*Brev. II, IX*)<sup>447</sup>. Далее он объясняет эти определения души. Душа является живой, поскольку

<sup>444</sup> Роджер Бэкон. Большое сочинение // Роджер Бэкон. Избранное. Серия «Францисканское наследие». Т. IV) — М., 2005. — С. 375, 377.

<sup>445</sup> См.: *Pegis A.* Op. cit. — P. 24, 26.

<sup>446</sup> Это положение также следует представлениям блаженного Августина. См.: *Contra Julianum opus imperfectum V, 60; De civitate Dei XII, 1; XIV, 13; De moribus Ecclesiae II, 7, 9.* Под ничто Августин понимал некую бесформенность субстанции. Также см.: *De Gen., contra manichaeorum I, 6, 10* (рус. пер.: *Августин. О книге Бытия, против манихеев* (Кн. I, гл. 1–7) // Альфа и Омега. — 2004. — № 1/39). См.: *O'Connell, Robert. Augustine's Early Theory of Man, A. D. 389–391.* — Cambridge, 1968. — P. 259, 278.

<sup>447</sup> *Святой Бонавентура. Бревиллокий* / пер. И.В. Лупандина, под научн. ред. В.Л. Задворного. (Серия «Францисканское наследие». Т. V) — М., 2018. — С. 131.

имеет в себе жизнь, которая привносится ей в тело; понимающая — поскольку душа, сотворенная по образу Божию, способна познавать не только сотворённое, но и «сущность Творца». Наконец, душа пользуется свободой, поскольку свободна от всякого принуждения. Более того, «разумная душа есть форма, могущая стать блаженной (*forma beatificabilis*)», — добавляет Бонавентура. Наконец, душа есть *разумевающая Бога* (*intelligentem Deum*), а от этого — *запечатленная образом Божиим*, в силу чего душа является нетленной и бессмертной.

Как видно из всего вышесказанного, Бонавентура, в основном, повторяет основные идеи блаженного Августина: душа создана Богом из ничего, душа есть то, что привносит в тело жизнь, душа есть носитель образ Божия. Наконец, вслед за Августином, Бонавентура пишет: «тело первого человека было так создано и образовано *из праха земного* (*de limo terrae*), чтобы быть *подчиненным* (*subiectum*) душе и в своем роде *пропорциональным* (*proportionabile*) ей» (Brev. II, X)<sup>448</sup>. И, так же, как и Августин, Бонавентура подходит к проблеме соотношения тела и души: «Итак, чтобы в человеке было явлено Божие *могущество* (*potentia*), Бог сотворил его из природ, максимально отстоящих друг от друга и соединенных в единую личность и природу, каковы суть тело и душа, из которых одна есть субстанция телесная, а другая, то есть душа, субстанция духовная и бестелесная; и которые в роде субстанций в наибольшей степени отстоят друг от друга» (Ibid)<sup>449</sup>.

Но далее Бонавентура отходит от платоновско–августиновской парадигмы и использует термины, берущие свое начало в сочинениях Аристотеля. Так, он пишет: «Поскольку же душа, будучи способной к блаженству, является бессмертной, соединяясь со смертным телом, она может от него отделиться; а поэтому она не только *форма*, но и *нечто* [*конкретное*] (*non tantum forma est, verum etiam hoc aliquid*); и поэтому она не только соединяется с телом как нечто, *совершенствующее его* (*perfectio*), но и как его *двигатель* (*motor*); и поэтому тело *совершенствует* (*perficit*) как сущность то, что равным образом *движет* (*movet*) его как способность» (Brev. II, IX)<sup>450</sup>.

<sup>448</sup> Святой Бонавентура. Бревиллокий. — С. 135.

<sup>449</sup> Там же. — С. 137.

<sup>450</sup> Там же. — С. 133.

Немного спустя Бонавентура добавляет: «Бог сотворил [для человека] такое тело, чтобы оно неким образом было *пропорционально* (proportionem) душе. И /.../ тело соединяется с душой как *совершенствуемое* (perficienti), и *движимое* (moventi), и *стремящееся ввысь к совершенству* (ad beatitudinem sursum tendenti)»<sup>451</sup>.

Из сочинений Бонавентуры следует, что 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* (нечто конкретное) (Brev. II, 9, 5).

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* (завершенность), и как *hoc aliquid* душа соединена с телом как его *motor* (двигатель).

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 субсистентным<sup>452</sup> существованием. Поскольку душа само-субсистентна, то субъект ее существования — не тело человека, к которому она присоединена, но материя внутри ее самой сущности. Именно материя устанавливает, согласно Бонавентуре, экзистенцию души в ней самой и тем самым делает ее субсистентной.

---

<sup>451</sup> Святой Бонавентура. Бревиллокий. — С. 137.

<sup>452</sup> Под субсистентией имеется в виду томистское *hoc aliquid*, под которым следует понимать некое конкретно-индивидуальное существование (в отличие, например, от аверроистского монопсихизма), то есть: душа существует в определенном конкретном теле и является индивидуальной субстанцией.

«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»<sup>453</sup>.

Тем самым Бонавентура создает концепцию души, составленную из материи и формы. Бонавентура не видит другого решения на вопрос: как душа, совершенная субстанция, может быть соединена с телом. Но здесь встает и другой вопрос: 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 вместе с тем 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 тело 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 не естественно отделяться от тела; она хочет быть вместе с ним. Тело — компаньон, а не темница души. И именно это единство делает душу

<sup>453</sup> In II Sent., a. 1, q. 2, concl., opinio 3.

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 удается, 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 Петр Оливи с его учением об актуальности материи и Дунс Скот со своей концепцией, согласно которой если тело человека формируется при участии «телесной формы», то душа соединяется с телом как высшая форма при непосредственном участии Бога<sup>454</sup> (так называемая теория двух субстанциальных форм).

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.

---

<sup>454</sup> Cross R. *The Physics of Duns Scotus: The Scientific Context of a Theological Vision*. — Oxford; N.Y, 1998. — P. 65. Также см.: *Задворный В. Л.* Биография Иоанна Дунса Скота // *Иоанн Дунс Скот. Избранное*. — М., 2001. — С. 8–27; *Лупандин И.В., Аполонов А.В.* Богословие Иоанна Дунса Скота // Там же. — С. 85–96; *Майоров Г.Г.* Дунс Скот как метафизик // Там же. — С. 28–83.

#### 4. Томистский синтез: душа как *forma* тела и *hoc aliquid*

Несмотря на тот факт, что Фома был учеником (и даже лучшим учеником) Альберта Великого, можно сказать, что влияние учителя на ученика в рамках данной проблемы было практически нулевым<sup>455</sup>.

По мнению Фомы Аквинского, из-за возникающих вопросов и ошибок богослов должен уметь использовать *новые* приемы для изложения учения Церкви. Главное — не люди, которые выражают истину, а само выражение веры<sup>456</sup>. 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 должен уметь говорить на современном ему языке, при этом не упуская из виду богословское и святоотеческое наследие Церкви.

Впервые вопрос о природе человеческой души Фома поднимает в своем раннем сочинении — Комментарии на Сентенции Петра Ломбардского (*Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*), который относится к 1252–1256/1257 гг. (П. Мандонне относит его к 1254–1256 гг.)<sup>457</sup>.

---

<sup>455</sup> См.: *Pegis*. Op. cit. — P. 120.

<sup>456</sup> 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"».

<sup>457</sup> См.: *Mandonnet P. Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin.* — Fribourg, 1910. — P. 60. Также см.: *Motte A.R. La chronologie relative de quodl.*

В «Сумме против язычников» (*Summa Contra Gentiles*), относящаяся у 1256–1260 гг., Фома дает много точных утверждений, которые будет развивать в последующих своих трудах. О человеке и человеческой душе он будет рассуждать во второй половине Второй книги (II, qq. 46–101).

1.	Природа разумных существей	q. 46–55
2.	Душа как форма тела	q. 56–70
3.	Образ соединения души с телом	q. 71–72
4.	Проблема единства возможного интеллекта и отделенности и единства действительного интеллекта	q. 73–78
5.	Уникальное бессмертие человеческой души	q. 79–82
6.	Возникновение души	q. 83–89

Фома вначале рассматривает душу как нечто субсиситентное, затем переходит к проблеме ее роли как формы материи, рассматривает образ соединения души с телом, разбирает мнения, отвергающие душу как субсистентную форму материи, и заключает разделами о бессмертии души и ее возникновении в бытии. Все это станет образцом для последующих его богословских трактатов об устройении человека.

Затем следует *Summa Theologiae. Prima Pars* (Сумма теологии, часть I) (1267–1268 гг.). Для средневекового писателя написание Суммы было завершающим достижением в преподавательской карьере. Суммы создавались в различных областях знания — философии, теологии, юриспруденции. Сумма представляла собой некий компендиум, содержащий организованную целостность и полноту знания. В Сумме все возможное и доступное знание по тому или иному предмету было представлено как объединенное, хорошо организованное целое. В Первой части Суммы Фомы содержатся вопросы о природе и творении человека, полу-

чившие название «Трактат о человеке» (Вопросы 75–102). Этот трактат написан до возвращения Фомы в Париж в 1269 г., скорее всего — в 1267 г.

Природе души посвящены 75–89 вопросы первой части, распадающиеся на три раздела: сущность души, ее силы и ее действия. Сущность души, в свою очередь, рассматривается Фомой: а) в самой себе, б) в ее единстве с телом.

## I. DE NATURA HOMINIS

### A. De Anima

#### 1. De essentia animae

a. De ipsa anima secundum se. O. 75

b. De unione ejus ad corpus. Q. 76

#### 2. De virtute sive potentiis animae

a. De potentia in generali. Q. 77

b. De potentiis in speciali

1) De his quae sunt praeambula ad intellectum. Q. 78

2) De potentiis intellectivis. Q. 79

3) De potentiis appetitivis. QQ. 80–83

#### 3. De actibus animae

a. De actibus intellectiva partis animae

1) Quomodo anima intelligit corpori conjuncta.

a) Quomodo anima intelligit corporalia, quae sunt infra ipsum.

(1) per quid ea cognoscit. Q. 84

(2) quomodo et quo ordine. Q. 85

(3) quid in eis cognoscit. Q. 86

b) Quomodo intelligit seipsam et ea quae in ipsa sunt. Q. 87

c) Quomodo intelligit substantias immateriales, quae sunt supra ipsam. Q. 88

2) Quomodo intelligit (anima) a corpore separata. q. 89

a) Utrum anima separata a corpore possit intelligere. Q. 89, a.1

b) Utrum intelligat substantias separatas. Q. 89, a.2

c) Utrum intelligat omnia naturalia. Q. 89, a.3

d) Utrum cognoscat singularia. Q. 89, a.4

b. De actibus appetitivae partis — In Secunda Parte.

### B. De Corpore (богословом не рассматривается)

## II. DE PRODUCTIONE HOMINIS. QQ. 90–.

Комментарий Фомы на трактат Аристотеля «О душе» обычно датируется 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.

Параллельно с «Суммой теологии» Фома пишет «Дискуссионные вопросы о душе» (*Quaestiones de anima*), которые являются последним положительным трактатом Фомы в его учении о душе<sup>458</sup>. По мнению П. Мандонне, эти дискуссионные вопросы составляют единую, запланированную изначально Фомой серию вопросов<sup>459</sup>. Хотя в настоящее время эта позиция признана неверной, все же некая доля истины здесь присутствует, поскольку четкость мысли, логичность рассуждения и отсутствие какой бы то ни было полемичности отличают это произведение от всех других работ Фомы.

Между «Суммой теологии» и «Дискуссионными вопросами о душе» есть некоторые сходства. И в том, и в другом произведении можно обнаружить похожую структуру. Вначале говорится о природе души, затем о ее соединении с телом как форме тела, а в конце — о силах и действиях души. Вопросы о душе — менее полны и подробны, чем Сумма. Но дискуссионные вопросы изначально и не ставят перед собой задачи дать полное и органически цельное учение по тому или иному вопросу. Задача у дискуссионных вопросов иная, а именно — рассмотрев аргументы за и против, доказать истинность того или иного положения и ложность альтернативного. Хотя, несомненно, «Сумма теологии» — это тоже вопросы, они имеют сходную жанровую структуру.

Сами дискуссионные вопросы (за исключением первого, уникального вопроса) повторяют структуру «Суммы». Можно привести следующий сравнительный план этих двух произведений:

## I. Человеческая душа

A. Определение души как субсистентной, разумной формы материи. **Вопрос 1** (I, q. 75, a.2; I, q. 76, a.1)

<sup>458</sup> См.: Шилов Е., иер. Предисловие // Фома Аквинский. Дискуссионные вопросы о душе / пер. и предисл.: иер. Евгений Шилов. — М., 2017. — С. 5–44.

<sup>459</sup> См.: Mandonnet P., O.P. Chronologie des questions disputées de saint Thomas d'Aquin. // Revue thomiste. — 1918. — № 23. — P. 266–287; 341–371

В. Природа души как субсистентная форма материи. Акцент на ее субстанциальности.

1. Возможный интеллект

а. Отделен ли он в существовании от тела. **Вопрос 2** (I, q. 76, а. 2)

б. Является ли он единым для всех людей. **Вопрос 3** (I, q. 76, а.2)

2. Действующий интеллект

а. Необходимо ли утверждать наличие действующего интеллекта. **Вопрос 4** (I, q. 79, а. 3)

б. Действительно ли он отделен и един для всех людей. **Вопрос 5** (I, q. 79, а. 4, а. 5)

С. Природа души как субсистентная форма материи. Акцент на ее роли как формы материи.

1. Возможность для души быть формой материи.

**Вопрос 6:** Составлена ли душа из формы и материи (I, q. 75, а. 5)

**Вопрос 7:** Различны ли ангел и душа по виду (I, q. 75, а. 7)

2. Соответствует ли душе быть формой тела.

**Вопрос 8:** Должна ли рациональная душа быть соединенной с таким телом, как человеческое (I, q. 76, а.5)

3. Образ соединения души и тела.

**Вопрос 9:** Соединена ли душа с телесной материей через некоего посредника (I, q. 76, а. 6, а. 7)

**Вопрос 10:** Душа находится во всем теле или в каждой его части (I, q. 76, а. 8)

**Вопрос 11:** Являются ли субстанциально едиными в человеке разумная, чувственная и растительная душа (I, q. 76, а. 3)

II. Силы души

А. **Вопрос 12:** Является ли душа своими собственными силами (I, q. 77, а. 1)

В. **Вопрос 13:** Действительно ли силы души различаются в зависимости от их объекта (I, q. 77, а. 3)

III. Действия души

А. Действия разумной части.

1. Душа, соединенная с телом (этот раздел не рассматривается автором)

2. Душа отделенная от тела.
- a. Душа может существовать как отделенная от тела форма.  
**Вопрос 14:** Действительно ли душа нетленна (I, q. 75, а. 6)
- b. Отделенная от тела душа способна познавать.  
**Вопрос 15:** Действительно ли душа, отделенная от тела, может познавать (I, q. 89, а. 1)
- c. Познание души имеет отделенные субстанции.
- 1) До отделения  
**Вопрос 16:** Действительно ли душа, будучи соединена с телом, может познавать отделенные субстанции (I, q. 88, а. 1)
- 2) После отделения  
**Вопрос 17:** Действительно ли отделенная от тела душа познает отделенные субстанции (I, q. 89, а. 2)
- d. Познание естественных вещей.  
**Вопрос 18:** Действительно ли отделенная от тела душа познает все естественные вещи (I, q. 89, а. 3)
- e. Познание единичных вещей
- 1) Возможность  
**Вопрос 19:** Действительно ли чувственные силы остаются в отделенной от тела душе (I, q. 77, а. 8)
- 2) Действительность  
**Вопрос 20:** Действительно ли отделенная от тела душа познает единичные вещи (I, q. 89, а. 4)
- В. Действия желающей части (как и в Сумме, это не рассматривается).

Несомненно, сходство этих двух сочинений совершенно очевидно. Только первый вопрос является уникальным в этом отношении, поскольку Фома здесь особым образом рассматривает проблему субстанциальности души. И последний, 21 вопрос, выпадает из общей структуры вопросов, поскольку, как можно предполагать, он продиктован скорее историческими, нежели доктринальными причинами.

В ходе написания «Дискуссионных вопросов» Фома задумывает написать небольшую полемическую работу «О единстве

интеллекта против аверроистов» (*De Unitate Intellectus contra Averroistes*), направленную против одной из аристотелевских интерпретаций учений о душе.

#### **4.1. Критика платонизма и аверроизма («сепарационный дуализм»)**

Фома, по словам Гейера, «старается по возможности держаться в стороне от неоплатонизма»<sup>460</sup>. Он не только не ставит перед собой задачи примирить Платона и Аристотеля, но лишь видит у Аристотеля больше возможностей, отвечающих интеллектуальным запросам своего времени, для оформления учения Церкви.

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.

Платон сводит человека исключительно к душе. 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 кормчего к кораблю, или человека к его одежде. Эта позиция может быть названа «сепарационным дуализмом».

Фома же 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. Следовательно, душа есть то, что сообщает человеческому телу акт бытия. Таким образом, это есть форма. Следовательно, человеческая душа есть форма тела»<sup>461</sup>.

<sup>460</sup> *Überweg, Fridrich*. Grundriss der Geschichte der Philosophie. — S. 428.

<sup>461</sup> *Quaest. de anima*. q. 1, resp.

Если Платон прав, заявляет Фома, и душа в теле есть лишь как кормчий на корабле (то есть лишь управляет ею), то она не сможет даровать вид ни телу, ни его частям. Следовательно, душа не делает 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 кормчий 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»<sup>462</sup>.

Другая — более поздняя — форма сепарационного дуализма — аверроизм, отделяющий 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

<sup>462</sup> Quaest. de anima. q. 1, resp.

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»<sup>463</sup>.

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»<sup>464</sup>.

Душа, по мысли Фомы, должна быть соединена с телом. Конечная завершенность человеческой природы состоит в знании истины, и этот акт совершается интеллектом. Человеческая разумная душа относится к такому уровню интеллектуальности, который не может достичь своей окончательной завершенности без помощи тела. Чтобы стать совершенным в познании истины необходимо быть соединенным с органическим телом, потому что человек познает через посредство фантазм, которые не существуют без тела (*que non sunt sine corpore*)<sup>465</sup>. Само мышление есть функция разумной души, в соответствии с аристотелевским принципом, но поскольку оно не может происходить без фантазмов, оно не может происходить и без 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 была чем-то определенным»<sup>466</sup>.

Не только подобает или полезно, но абсолютно необходимо, с необходимостью, вытекающей из существенной природы человеческой разумной души, что она должна быть соединена с телом,

<sup>463</sup> Quaest. de anima. q. 2, sed contra 2.

<sup>464</sup> Quaest. de anima. q. 3, sed contra 2.

<sup>465</sup> Мысленные образы или представления.

<sup>466</sup> Quaest. de anima. q. 1, sed contra 2.

если ее цель — достичь собственного совершенства, и более того, также необходимо, чтобы она была чем-то определенным (*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 завершенности, душе необходимо быть соединенной с материей; она нуждается в услугах тела, которое она тем не менее превосходит. Фома пишет: «Итак, из действий человеческой души можно познать способ ее бытия. Насколько она обладает действием, которое превосходит материальное, настолько она вознесена над телом и не зависит от него. А насколько она по природе приспособлена получать нематериальное познание от материального, настолько очевидно, что завершенность ее вида не может иметь места без соединения с телом»<sup>467</sup>.

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:

«Следовательно, человеческая душа, которая является самой низшей [из разумных субстанций], поскольку она имеет наименьшую силу для мышления, если бы воспринимала формы

<sup>467</sup> Quaest. de anima. q. 1, resp.

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»<sup>468</sup>.

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»<sup>469</sup>.

Тем самым ни Платон, ни Аверроэс не способны объяснить единство человека, поскольку они не признают душу или интеллект формой тела. Для всей платоновской традиции было характерно игнорирование рассмотрения вопроса о связи тела и души. Эта связь чаще всего видится как нечто неестественное, как некое ниспадение из божественного мира идей, в мир телесности. Тем самым, тело видится платониками (и отчасти христианскими авторами, испытывающими влияние этой традиции) как начало зла. Фома пытается реабилитировать целостность человека, указывая на то, что если мы приинимаем исключительно бессмертную и субстанциальную душу, то вся жизнь человека должна видеться как наказание, ниспосланное от Бога. Это противоречит вере Церкви и Священному Писанию, поскольку мир был создан Богом, так же как и человек, состоящий из тела и души. Раскрывая эту неправоту платоновского подхода к объяснению истин христианской веры,

<sup>468</sup> Quaest. de anima. q. 15, resp.

<sup>469</sup> 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.

Фома заявляет о том, что душа, будучи вечной и субстанциальной, есть также форма тела, через которое она не наказывается, а совершенствуется в своем виде. Аристотелевское понятие *формы* позволяет Фоме устранить крайности платоновской парадигмы.

#### **4.2. Рецепция Аристотеля и критика «унификационного дуализма»**

Как это видно из предыдущего рассуждения, для полноценной критики «сепарационного дуализма» 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 не был удовлетворен ответами своих предшественников и 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 Аквинатом. 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, Аквинат их соединил.

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. Грабманн<sup>470</sup>, что Фома

---

<sup>470</sup> Grabmann, Martin. Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie

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. В «Сумме против язычников» Фома 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 существует<sup>471</sup>. Но человек более естественен, чем душа, а тело восполняет душу, добавляет сущностное совершенство душе. Необходимым условием реализации действий души является тело.

В Комментариях на Сентенции Петра Ломбардского Фома поднимает еще один вопрос: целиком ли душа находится во всем теле и целиком ли в каждой части (тела) (*utrum anima sit tota in toto corpore et tota in qualibet parte*)<sup>472</sup>. Следуя Альфреду Англикусу, который в своем трактате «*De Motu cordis*» писал, 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 будет 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 кормчий 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.

des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Bd. XVII. Heft 5–6) — Münster, 1916. — S. 193–194.

<sup>471</sup> De anima, n. 224.

<sup>472</sup> Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 3.

Августин в трактате «О Троице» пишет: «Природа же духовная, как, например, душа, в сравнение 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»<sup>473</sup>. 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 позиции, которые можно назвать «сепарационным дуализмом» и «унификационным дуализмом», и найти тот золотой, серединный путь, который бы позволил признать человека целостным, сущностным единством, соединяющим в себе бессмертную, божественную душу и тленное, составное тело.

Аристотель и его комментаторы рассматриваются Фомой как лишь одна из сторон единой целостной истины. По мнению Фомы, если Платон дает объяснение (приемлемое христианской верой) особому статусу души, которая мыслится как отделенная, божественная и вечная субстанция, то Аристотель позволяет понять, каким образом эта бестелесная субстанция может иметь связь с телесным и тленным телом. Каждое из этих учений в отдельности — это лишь половина решения проблемы, поскольку душа должна рассматриваться двояко — сама по себе и в ее отношении к телу. И каждая из двух античных парадигм описывает и объясняет душу с разных позиций, не имея возможности рассмотреть ее всецело — и как отдельную субстанцию, и как форму тела. По мнению Фомы, для полноценного синтеза в учении о природе души, необходимо воспользоваться и образным языком Платона, и научной терминологией Аристотеля: каждый из этих элементов находит свое место в учении Фомы.

<sup>473</sup> De Trinitate VI,6,8 // PL 42. Col. 929.

### 4.3. Учение Фомы о природе души: Душа как *forma* тела и *hoc aliquid*

Первый дискуссионный вопрос о душе, как было сказано выше, является уникальным текстом Фомы Аквинского. Более нигде, ни в каком другом произведении подобный вопрос не ставится. Более того, более нигде Фома не рассматривает природу человеческой души в столь точных терминах. Все остальные дискуссионные вопросы *De Anima* имеют почти идентичную форму с другими произведениями Фомы (В первую очередь, с *Суммой против язычников* и *Суммой теологии*). Формулировка первого вопроса уникальна и необычна — «*Utrum anima humana possit esse forma et hoc aliquid*» (Действительно ли душа может быть формой и чем-то определенным).

Можно проследить некоторое сходство первого дискуссионного вопроса о душе с трактатом Немезия Эмесского «*De Natura Hominis*» (О природе человека). Данный трактат был переведен на латынь (не полностью) в XI в. Н. Альфанусом, архиепископом Салернским (1058–1085 гг.)<sup>474</sup>. Другой перевод этой книги был осуществлен в 1159 г. юристом Бургундионом Пизанским<sup>475</sup>. Именно второй перевод был широко распространен в Средние века и именно им пользовался Фома Аквинский. Свидетельством этому служит тот факт, что Бургундион полагал, будто переведенная им работа принадлежит перу Григория Нисского, и в своем Введении к переводу, в посвящении императору Фридриху, переводчик приписал данный труд Григорию. Может именно благодаря этому факту, данная книга была так популярна в XIII в. На нее ссылаются многие авторы, и Фома в том числе.

Саму книгу он не упоминает, но лишь пишет «*sicut dicit Gregorius Nysenus*» (как говорит Григорий Нисский) или нечто подобное. Единственное исключение — в *Сумме теологии*,

<sup>474</sup> Этот перевод дважды был опубликован в новейшее время. 1) *Holzinger K. Nemesii Emeseni libri Peri physeōs anthrōpou*. — Leipzig; Prague, 1887. 2) *Alfanus. Nemesii Episcopi Premnon Physicon sive Peri physeōs anthrōpou liber a N. Alfano archiepiscopo Salerni in Latinum translatus, recognovit C. Burkhard*. — Lipsiae, 1917.

<sup>475</sup> Перевод Бургундио также был издан Буркхардом: *Gregorii Nyseni (Nemesii Emeseni) Peri physeōs anthrōpou liber a Burgundione in Latinum translatus*. — Vienna, 1891–1902.

где Фома называет книгу «De Homine» («Et idem dicit Gregorius Nyssenus in libro suo De Homine» — «также говорит и Григорий Нисский в своей книге О человеке»<sup>476</sup>). Другое исключение — *De Spiritualibus Creaturis*: «Et propter hoc Gregorius Nyssenus, in suo libro quem De Anima fecit...» (И по этой причине Григорий Нисский, в своей книге О душе пишет...)<sup>477</sup>.

Фома мог познакомиться с этой книгой, будучи студентом Альберта Великого, поскольку последний также достаточно часто ссылается на нее. Вторая и третья главы трактата Немезия («De anima» и «De unitione animae et corporis») послужили для Фомы важнейшим источником исторической информации о природе души и образе ее соединения с телом с точки зрения древних философов. Для Фомы «Немезий» в разделе о человеке в Сумме теологии — это преимущественно Иоанн Дамаскин (использовавший Немезия в «Точном изложении православной веры» буквально целыми главами).

Первый дискуссионный вопрос о душе пытается согласовать две трактовки души: Платона (субсистенция<sup>478</sup> и бессмертие души) и Аристотеля (душа как форма тела). С точки зрения Фомы, это — две части одной единственной проблемы. Душа находится на границе двух миров — мира тел и мира чистых интеллигенций. Она есть одновременно и субсистентная, разумная форма, хотя и самая низшая из них, и, в то же время, форма естественного, органического тела, но самая высшая из всех материальных форм.

*Argumenta in contraria* (Возражения) — 18 аргументов, которые можно поделить на две группы. В первой группе (аргументы 1–10) рассматриваются возражения против того, что душа есть форма тела (если душа субсистентна, она не может быть формой тела). В данном случае оппонент настаивает на существенном

<sup>476</sup> Summa Theologiae. I–II, q. 6, a. 6, corpus.

<sup>477</sup> De Spiritualibus Creaturis, q. 2.

<sup>478</sup> Под субсистенцией имеется в виду томистское hoc aliquid, под которым следует понимать некое конкретно-индивидуальное существование (в отличие, например, от аверроистского монопсихизма), то есть: душа существует в определенном конкретном теле и является индивидуальной субстанцией. Субсистенция — интеллигибельный, умозримый объект, реальность, никак не поддерживающая бытия акциденций, и поэтому не описуемая с помощью предикатов существования, нечто самосущее.

отделении души от тела — душа есть субсистентное бытие, завершённое в своей природе и независимое от тела. Вкратце возражения можно свести к следующему: если душа существует сама по себе и является духовной сущностью, то никакой актуальной связи с материальным у нее быть не может, следовательно, душа не может быть формой материального тела. Вторая группа (аргументы 11–18) настаивает, что душа, будучи формой тела, не может быть чем-то субсистентным. Здесь акцент сделан на материальности души: поскольку разумная душа есть *материальная* форма, то она не может существовать сама по себе, то есть быть само-субсистентной.

Фома дает свое собственное учение в *Responsio* (ответе). Он защищает положение, согласно которому человеческая душа есть и форма тела, и нечто индивидуально-конкретное. Фома употребляет как синонимы *anima humana*, *anima intellectiva*, *anima rationalis*. В *Responsio* Фома опровергает учения различных философов, таких как Гален и Эмпедокл (представители материалистского подхода к душе: душа как гармония или смешение соответственно), затем с позицией Платона, отрицающего существенную связь души с телом, и Аверроэса (хотя открытой полемики в *Quaestio I* нет, полемика с аверроистским учением появляется во втором и третьем дискуссионном вопросах). Тем самым, Фома приходит к двум заключениям: 1) Разумная душа есть форма человеческого тела, и 2) Разумная душа есть само-субсистентное бытие.

Но на этом Фома не останавливается. Он рассматривает душу как *forma* и как *hoc aliquid* одновременно. В *Сумме теологии* Фома поднимает два отдельных вопроса: I. 75, q. 2 «*Utrum anima humana sit aliquid subsistens*» (Является ли человеческая душа чем-то самосуцим?<sup>479</sup>) и I. 76, q. 1 «*Utrum intellectivum principium uniatu r corpore ut forma*» (Соединяется ли умственное начало с телом в качестве его формы?<sup>480</sup>). В дискуссионном вопросе Фома соединяет два эти вопроса вместе, в одно единое целое, и показывает, что эти два вопроса тесно связаны между собой и не могут рассматриваться изолированно друг от друга. Именно

<sup>479</sup> Рус. пер. см.: Фома Аквинский. Сумма теологии. — Ч. I: Вопросы 75–119 / пер., ред., прим. С.И. Еремеева. — Киев, 2005. — С. 7–9.

<sup>480</sup> Рус. пер. см.: там же. — С. 22–28.

в этой связи двух вопросов воедино и заключается уникальность данного текста.

Перед Фомой стоит вопрос: если душа является субсистентным бытием, как она может быть субстанциальной формой тела, а если она есть материальная форма, как она может быть само-субсистентной? То есть: как примирить Платона и Аристотеля, первую и вторую парадигму? Это то, что пытался предпринять Альберт Великий, но и он, в конце концов, потерял на это надежду и заявил: «На это нам следует сказать, что если мы душу рассматриваем саму по себе, то мы соглашаемся с Платоном, если же мы рассматриваем ее как форму, которая сообщает одушевление телу, мы соглашаемся с Аристотелем» («*Ad aliud dicendum, quod animam considerando secundum se, consentiemus Platoni; considerando autem eam secundum formam animationis quam dat corpori, consentiemus Aristoteli*»)<sup>481</sup>.

По мнению Фомы, примирение двух философских парадигм возможно и осуществимо. Платоновское учение о душе (субсистенция и бессмертие души) и аристотелевское учение о душе (душа как форма тела), — это не два противоположных ответа, но скорее две части единственного ответа на одну проблему. Об этом Фома будет писать в первом дискуссионном вопросе: душа помещается на границе двух миров, мира тел и мира чистых интеллигенций. Поэтому правы платоники, считающие душу субсистентной, разумной субстанцией, но эта субстанция — самая низшая из подобных. Также правы и аристотелики, при условии, что душа как форма естественного органического тела есть высшая из всех подобных форм.

Это заявление подводит к следующему вопросу: действительно ли низшая из духовных субстанций и высшая из телесных форм — это две различные реальности, или же это названия дополняющих характеристик одного единого бытия, человеческой души? Чтобы ответить на этот вопрос, Фома определяет душу как *hoc aliquid*, нечто конкретное и определенное, или нечто индивидуальное в роде субстанции. Это означает, что душа, с одной стороны, само-субсистентна, от есть не существует в другом как в субъекте, но существует сама по себе, а с другой стороны, она должна быть завершенной в своем виде и роде. Так,

<sup>481</sup> Summa Theologia. P. II, tr. 12, q. 69, m. 2, a. 2. — Vol. 33. — P. 14.

например, рука или нога не суть субстанции, но части субстанции, поскольку они не самостоятельны и относятся к роду и виду лишь опосредованно.

В произведениях Фомы Аквинского выражение «*hoc aliquid*» встречается 231 раз, наиболее часто — в Сентенциях на «Метафизику» Аристотеля (66 раз) и в «Дискуссионных вопросах о душе» (51 раз). Кроме того, это выражение ошибочно может быть увидено в конструкциях: «...cum hoc aliquid...»<sup>482</sup>, «...super hoc aliquid...»<sup>483</sup>, «...ante hoc aliquid...»<sup>484</sup>, «...ex hoc aliquid...»<sup>485</sup>, «...ad hoc aliquid...»<sup>486</sup>, «...in hoc aliquid...»<sup>487</sup>, «...per hoc aliquid...»<sup>488</sup>, «...secundum hoc aliquid...»<sup>489</sup>, «...propter hoc aliquid...»<sup>490</sup>, «...supra

<sup>482</sup> Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 a. 1 ad 3; De fallaciis, cap. 14 co.

<sup>483</sup> Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 1 ad 4.

<sup>484</sup> Contra Gentiles, lib. 1 cap. 16 n. 7; Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 2 co.

<sup>485</sup> Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 2 ad 4; Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 2 arg. 2; Super Sent., lib. 2 d. 37 q. 1 a. 1 arg. 5; Super Sent., lib. 2 d. 41 q. 2 a. 2 ad 5; Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 5 arg. 5; Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 1 qc. 3 co.; Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 2 qc. 1 co.; Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 2 qc. 1 co.; Contra Gentiles, lib. 1 cap. 47 n. 4; Contra Gentiles, lib. 1 cap. 81 n. 7; Summa Theologiae, I<sup>a</sup> q. 1 a. 10 ad 1; Summa Theologiae, I<sup>a</sup>–II<sup>a</sup> q. 3 a. 4 co.; Summa Theologiae, I<sup>a</sup>–II<sup>a</sup> q. 6 a. 8 co.; De veritate, q. 22 a. 6 co.; De veritate, q. 26 a. 1 arg. 10; De malo, q. 2 a. 10 arg. 1; Quodlibet VII, q. 3 a. 2 co.; De substantiis separatis, cap. 17 co.; Compendium theologiae, lib. 1 cap. 114 co.; In Physic., lib. 5 l. 7 n. 11; Super De Trinitate, pars 2 q. 4 a. 1 s.c. 3; Expositio De ebdomadibus, l. 2.

<sup>486</sup> Contra Gentiles, lib. 2 cap. 37 n. 3; Contra Gentiles, lib. 3 cap. 69 n. 21; Summa Theologiae, I<sup>a</sup> q. 44 a. 1 arg. 2; Summa Theologiae, I<sup>a</sup>–II<sup>a</sup> q. 57 a. 3 ad 1; Summa Theologiae, II<sup>a</sup>–III<sup>a</sup> q. 83 a. 9 arg. 3; Summa Theologiae, III<sup>a</sup> q. 64 a. 1 ad 2; Sententia De anima, lib. 1 l. 2 n. 4; Sententia Ethic., lib. 1 l. 11 n. 3; In De caelo, lib. 2 l. 18 n. 7; De libro vitae, arg. 10.

<sup>487</sup> Super Sent., lib. 2 d. 21 q. 2 a. 1 ad 1; Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 1; Super Sent., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 2 qc. 4 co.; Super Sent., lib. 4 d. 27 q. 2 a. 3 ad 4; Contra Gentiles, lib. 3 cap. 76 n. 9; Contra impugnantes, pars 2 cap. 6 ad 4.

<sup>488</sup> Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 3; Contra Gentiles, lib. 4 cap. 45 n. 8; Summa Theologiae, I<sup>a</sup>–II<sup>a</sup> q. 102 a. 1 ad 2; Sententia Metaphysicae, lib. 7 l. 1 n. 3; De immortalitate animae, ad 10.

<sup>489</sup> Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 3 s. c. 1; Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 1 co.; Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 1 a. 1 qc. 1 co.; Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 4 co.; Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 2; Summa Theologiae, I<sup>a</sup> q. 11 a. 4 ad 1; Summa Theologiae, I<sup>a</sup> q. 13 a. 8 arg. 2; De veritate, q. 11 a. 2 co.; De veritate, q. 23 a. 4 arg. 3; De veritate, q. 23 a. 6 arg. 2; De veritate, q. 24 a. 4 co.; De potentia, q. 7 a. 7 ad 3; De virtutibus, q. 2 a. 1 arg. 19; Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 14 n. 12; Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 2 co. 2.

<sup>490</sup> Super Sent., lib. 4 d. 30 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 2; Super Sent., lib. 4 d. 21 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 1; Summa Theologiae, II<sup>a</sup>–III<sup>a</sup> q. 148 a. 2 co.; De potentia, q. 7 a. 10 arg. 2; Super Psalmo 15, n. 1.

hoc aliquid...»<sup>491</sup>, «...de hoc aliquid...»<sup>492</sup> и «...circa hoc aliquid...»<sup>493</sup>. Но все эти конструкции не имеют отношения к данному понятию, и потому в данном случае не берутся в расчет.

Число употреблений выражения «hoc aliquid» в произведениях Фомы Аквинского можно представить следующей таблицей:

<b>Произведение Фомы Аквинского</b>	<b>Число употреблений «hoc aliquid»</b>
Super Sent.	21
Summa contra gent.	6
Summa Theol.	9
De veritate	2
De anima	51
De potentia	4
De spiritualibus creaturis	6
De malo	2
Quodlibet	3
De ente et essentia	1
De sortibus	1
Compendium theologiae	9
De mixtione elementorum	2
Sentencia De anima	11
In Physic.	10
Sententia Metaphysicae	66

<sup>491</sup> Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 1; Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 3 a. 3 qc. 3 co.; Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 12 n. 2.

<sup>492</sup> De veritate, q. 13 a. 5 ad 1; Expositio Posteriorum Analyticorum, lib. 1 l. 34 n. 10; In Symbolum Apostolorum, a. 3 co.

<sup>493</sup> Compendium theologiae, lib. 2 cap. 6 co.; Sententia Politic., lib. 2 l. 8 n. 3.

Expositio Posteriorum	2
In De generatione	8
Super De Trinitate	2
De immortalitate anime	7
De fallaciis	8

Но душа есть не только конкретное, само–субсистентное бытие, но и форма материи, что позволяет рассматривать человека как некое субстанциальное единство, а не как Платон, определяя человека как душу, использующее тело, то есть сводя к душе всю полноту природы человеческого вида. Полемизируя с Платоном, Фома доказывает, что 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.

Форма для Фомы есть особое начало бытия, а именно форма есть то, что размещает частное бытие в его собственном виде. Человек формально является человеком настолько, насколько он разумен. Следовательно, именно разумная душа является формой человека. Если Платон прав, заявляет Фома, и душа есть в теле лишь как кормчий на корабле (то есть ее управитель), то она не сможет даровать вид ни телу, ни его частям. То есть, душа не сделает части тела собственно человеческими. В реальности противоположное, кажется, должно быть истинным. Душа делает части тела определенно человеческими, поскольку, когда душа отделяется от тела, различные части тела теряют свои собственно человеческие характеристики и не могут быть названы их первоначальными именами, разве только в эквивокальном смысле. Например, глаз трупа является человеческим глазом не в большей степени, чем глаз нарисованный или глаз скульптуры. Это называется глазом лишь эквивокально.

Тем самым Фома приходит к выводу: разумная душа есть и само–субсистентное бытие, и форма человеческого тела. В «Сумме теологии» Фома посвящает этим двум определениям

два отдельные вопроса — «*Utrum anima humana sit aliquid subsistens*» (Действительно ли человеческая душа есть нечто субсистентное) и «*Utrum intellectivum principium uniatum corpori ut forma*» (Действительно ли разумное начало должно соединяться с телом как форма), несмотря на то, что жанр *Суммы* по своему замыслу должен избегать всякой «множественности бесполезных вопросов и статей» (S. Th. I, 75, 2; I, 76, 1). В «Дискуссионных вопросах о душе» Фома соединяет и связывает между собой эти два положения в единое целое.

В первом *Sed contra* Вопроса 1, Фома утверждает, что разумная душа есть форма человеческого тела (Q. de anima. q. 1 *Sed contra*). Более того, поскольку душа имеет независимую, нематериальную деятельность — *intelligere* (мышление) —, то она является существующей сама по себе. Но является ли эта деятельность совершенно независимой от тела? Этот вопрос ставится во втором *Sed contra*. Ответ — нет, поскольку мышление независимо от тела лишь в отношении активного начала, из которого это действие исходит как от действенной причины. Со стороны же внешних объектов душа нуждается в фантазмах, которые не существуют отдельно от тела (*ibid.* *Sed contra* 2). Тем самым Фома приходит к заключению: «*Ergo necesse est ut anima uniatum corpori ut forma, et sit hoc aliquid*» (Следовательно, должно быть необходимым, чтобы душа соединялась с телом как форма и была бы чем-то определенным) (*ibid.*). Два аспекта души — ее субсистенция и ее оформление материи — являются тесно и неразрывно связанными между собой.

Фома утверждает, 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 («*complementus suae speciei*») через свое единство с телом, поскольку 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. Таким образом, хотя человеческая душа соединена с телом как форма, она обладает особым экзистенциальным актом, который превосходит тело и не зависит от него. Отсюда ясно, что человеческая душа существует на пограничной линии между телесными и отделенными субстанциями.

Душа находится на границе материального и нематериального, на горизонте двух миров. Именно эта локализация души позволяет Фоме примирить сепаратистский дуализм платоников с унификационным дуализмом аристотеликов. Душа в одно и то же время в тотальности своего бытия является низшей из интеллигибельных сущностей, и, в то же время, высшей из материальных форм.

Фома неоднократно описывает человеческую душу как нечто двойственное. В Комментарий на Сентенции Петра Ломбардского, он пишет: «Человеческий интеллект является самым низшим среди интеллектуальных субстанций»<sup>494</sup>. Здесь же он уделяет большое внимание возвышенности человеческой души по сравнению со всеми другими формами тел: «ибо душа есть абсолютная форма, не зависящая от материи, что соответствует ее подобию и близости к Богу, она обладает бытием сама по себе, чего не имеют другие телесные формы»<sup>495</sup>.

Также Фома замечает: «Разумная душа отличается от ангелов, поскольку занимает низшую ступень среди духовных субстанций, как материя — среди вещей чувственных»<sup>496</sup>.

В другой своей работе — «Дискуссионные вопросы о духовных творениях» (*De Spiritualibus creaturis*) — душа рассматривается как самая низшая из интеллигибельных субстанций: «Поскольку душа является самой низшей из всех духовных субстанций, она обладает большим сродством с телесной природой, чтобы иметь возможность быть ее формой, в отличие от высших субстанций»<sup>497</sup>, но в то же время душа — благороднейшая из всех телесных форм: «Человеческая душа, — пишет Фома, — есть наивысшая из всех форм»<sup>498</sup>. Далее Фома добавляет: «Разумный дух

<sup>494</sup> «Intellectus humanus est ultimus in gradu substantiarum intellectualium». См.: In III Sent., dist. 3, q. 3, a. 3, ad 1.

<sup>495</sup> «...quia anima est forma absoluta, non dependens a materia, quod convenit sibi propter assimilationem et propinquitatem ad Deum, ipsa habet esse per se quod non habent aliae formae corporales». См.: In II Sent., dist. 8, q. 5, a. 2, ad 1.

<sup>496</sup> «Anima rationalis ab angelis differt, quia ultimum gradum in substantiis spiritualibus tenet, sicut materia in rebus sensibilibus». См.: In II Sent., dist. 3, q. 1, a. 6. О том же самом он пишет ранее, в первой книге (In I Sent., dist. 8, q. 5, a. 2, ad 5).

<sup>497</sup> «Anima, quia est infima inter substantias spirituales, maiorem habet affinitatem cum natura corporea, ut possit esse eius forma, quam superiores substantiae». См.: De spir. creat., q. 6, ad 11.

<sup>498</sup> «Anima humana sit altissima omnium formarum». См.: ibid., q. 2, ad 8.

в большей степени приближается к наипростейшему Единому (то есть Богу), чем дух животный»<sup>499</sup>.

Во втором дискуссионном вопросе Фома достаточно подробно останавливается на этом пункте. Рассмотрев формы элементов, минералов, растений и животных, Фома приступает к самой совершенной из всех форм — человеческой душе. Она, по его мнению, обладает некоторым действием, а именно мышлением (*intelligere*), которое превосходит материю, но которое совершается посредством телесного органа. И поскольку душа превосходит телесную материю и может существовать сама по себе, то она есть духовная субстанция, а поскольку она состоит в связи с материей, она есть форма тела. И по этой причине душа, которая является низшей в порядке духовных субстанций, сообщает существование человеческому телу, являющемуся благороднейшим из тел. И из этого союза души и тела, формы и материи, составляется единое бытие — человек.

Фома Аквинский во многих своих сочинениях поднимает вопрос о сущности и свойствах человеческой души. В своих ранних работах — Комментарии на Сентенции Петра Ломбардского, Сумме против язычников, Фома намечает основные пункты своего размышления на эту тему. В Сумме теологии и в Дискуссионных вопросах о душе, Фома дает уже законченную систему христианской антропологии, которая совмещает богословское наследие Церкви с основными положениями двух античных парадигм в учении о природе души — платонизма и аристотелизма. Преодолевая крайности этих парадигм, Фома находит оптимальное для своего времени решение синтеза, совмещая учение о субстанциальности и бессмертии души платоников с учением о душе как форме тела Аристотеля. Это решение было достигнуто благодаря тому, что Фома располагает душу на пересечении двух миров: душа есть низшая из интеллигибельных субстанций и высшая из материальных форм. Эта локализация становится решением того вопроса, который стоял перед философами и богословами на протяжении многих столетий — вопроса о том, как совместить две философские парадигмы в учении о природе души, казавшиеся до этого времени совершенно несовместимыми и противоречивыми. Таким образом, был достигнут томистский синтез в отношении рассматриваемого учения.

---

<sup>499</sup> «Spiritus rationalis magis appropinquat Primo simplicissimo (scilicet Deo) quam spiritus brutalis». См.: *ibid.*, q. 1, sed contra 11.

## **Заключение**

Фома Аквинский — один из крупнейших философов Позднего Средневековья. Его идеи оказали огромное влияние на философию Нового и Новейшего времени. Это один из самых изучаемых и изученных авторов на Западе, в то время как в России его наследие изучено весьма поверхностно, и сочинения его стали переводиться на русский язык лишь в последние годы. Это ставит перед отечественной наукой задачу заполнить ту лауну, которая образовалась у нас, и обратить внимание российских исследователей, философов, богословов на те достижения западной науки, которые позволили по-новому взглянуть на остававшуюся долгое время без внимания средневековую философию.

Фома Аквинский, следуя общей тенденции времени, совмещает в своем учении Божественное Откровение, выраженное в святоотеческом и библейском богословии с философским аппаратом, принесенным арабами и греками на Запад в Средние века. С переводами Аристотеля и его комментаторов, с открытием Университетов, средневековый интеллектуал познакомился с новым языком, обрел новые возможности для выражения и доказательства своей веры. Схоласты используют философию как «служанку богословия» в апологетических целях, а также для борьбы с внутренними ересями.

В своей антропологии, и в частности, в учении о природе души, Фома сталкивается с проблемой совмещения двух дошедших до Средневековья научно-философских парадигм: учения Платона и учения Аристотеля. Выявлению формирования, развития и рецепции этих парадигм и было посвящено данное диссертационное исследование.

К эпохе Сократа душа в народном представлении видится как нечто материальное, связанное с телом. Сократ делает шаг вперед, наделив душу сознанием и действием. Учение о душе, как высшем типе человеческой деятельности, можно

охарактеризовать как *этический рационализм*, который станет основой для формирования первой научно–философской парадигмы в учении о душе — учения Платона.

Первая парадигма характеризуется радикальным онтологическим разделением между душой и телом. Согласно Платону, душа есть высшая, божественная, нетелесная субстанция, которая соединяется с материальным телом как «темницей» и «узилищем». Более того, сам человек сводится Платоном именно к душе: тело как материальное начало связано с телом лишь относительной, несущественной связью. В рамках данной парадигмы, которую можно назвать сепарационным дуализмом, находит свое объяснение посмертная участь души: душа бессмертна и неуничтожима. Именно учение о самостоятельности или субстанциальности души и учение о бессмертии души и ее посмертной участи станет основанием для успешной рецепции данной парадигмы христианской традицией.

Обращение к наследию Платона было общим для всей христианской мысли, хотя можно выразить определенные градации рецепции его наследия в христианстве. Начиная с эпохи апологетов (II–III вв.), при определенном общем влиянии эллинизации, перенимается язык философии, а некоторые философские проблемы находят свое воплощение в том числе и в теологии. Большинство отцов и учителей Церкви принимают платоновскую парадигму, нередко критикуя отдельные ее аспекты. Отдельные авторы, в частности, Ориген и некоторые гностики принимают платоновскую парадигму полностью, выходя за рамки христианской ортодоксии. Исключением из общего правила был Тертуллиан, критиковавший платоновское учение, что было вызвано влиянием другой философской традиции — стоицизма с его учением о телесности души.

На Западе — Лактанций, святитель Амвросий Медиоланский и блаженный Августин также следуют платоновской парадигме. Именно благодаря августиновской рецепции, Платон становится философом по умолчанию в рамках христианского мирозерцания. Впоследствии эта парадигма найдет свое продолжение в Средние века, особенно среди представителей Францисканского ордена (Роджер Бэкон, Бонавентура).

В XIII в. Запад знакомится с полным корпусом Аристотелевского наследия. Аристотелевское учение о душе делает акцент на

связи души и тела. Душа понимается как форма и энтелехия тела, которая обусловлена телом и не существует вне него. Эту новую парадигму можно назвать *унификационным дуализмом*. Несмотря на то, что душа и тело различны, они соединяются вместе и составляют единого человека. В книге «О душе» Аристотель ставит перед читателями ряд вопросов. Во-первых, является ли душа «чем-то определенным»? По всей видимости, Аристотель сам отвечает на этот вопрос отрицательно, поскольку не признает самостоятельность и субстанциальность души. Но в таком случае возникает новый вопрос: если душа есть нечто неопределенное и несубстанциальное, как она может быть активным началом тела и его двигателем? Во-вторых, лишь в одном месте (в третьей книге «О душе») Аристотель вводит понятие *активного интеллекта* или *активного ума*, который характеризуется им как бессмертное и вечное начало. Здесь также возникает ряд вопросов: что это за *активный ум*, как он отделяется от тела, можно ли говорить о бессмертии некой части души и другие. Все эти вопросы у Аристотеля остаются без ответа.

Один из комментаторов Аристотеля — Ибн Сина (или Авиценна) совмещает в своем учении о душе платоническую традицию, отстаивая и доказывая субстанциальность и бессмертие души, и, с другой стороны, постулирует душу как форму и завершенность тела (аристотелевская парадигма). Авиценну можно назвать неоплатонизирующим аристотеликом, поскольку пользуясь научным и понятийным языком Аристотеля, он во многом остается верным интенциям Платона. Душа характеризуется им как *vis, potentia, virtus* (сила), *perfectio* (завершенность, осуществленность) и *forma*. Душа есть активное начало и движущая сила, обуславливающая завершенность вида. Оставаясь верным платонической парадигме, постулирующей субстанциональность души, Авиценна не находит путей для того, чтобы объяснить, каким образом душа — самостоятельная субстанция — соединяется со своим телом. Проблема согласования двух парадигм остается в его системе нерешенной.

Альберт Великий, следуя опять же в целом платоновской парадигме, пытается найти пути соединения ее с парадигмой аристотелевской. По его учению, душа есть двигатель (*motor*) тела, который, в то же время субстанциально связан с телом как его первичный акт (*actus primus*). Альберт проводит четкое различие

между сущностью души и ее функцией в качестве формы тела. По его мнению, определения души как *forma* или *perfectio* лишают душу самостоятельности и субстанциальности, сводя ее к функции тела. Также Альберт полагает, что душу не следует называть *hoc aliquid* (чем-то определенным), поскольку, по его мнению, Аристотель понимал под этим термином составное из материи и формы, что не может относиться к душе (хотя иногда в своих сочинениях Альберт допускает именовать душу и *forma*, и *perfectio*, и *hoc aliquid*). Душа есть начало и причина жизни, то есть акт и субстанция того, что обладает жизнью в возможности. Она есть не просто форма, но и *subjectum perfectum* или *suppositum*, которые характеризуются Альбертом как конкретное естественное бытие. Но для Альберта остается нерешенным вопрос: как душа как интеллигибельный субъект, существующий сам по себе, нематериальный образ Божий, способен погрузиться в материю и действовать в ней. Согласование двух парадигм в учении о природе души Альберт также не смог окончательно решить.

В это же время в рамках Францисканского ордена Александр Гэльский, Роджер Бэкон и Бонавентура, испытывая сильное влияние августино-платоновской традиции, также пытаются взять на вооружение научный инструментарий аристотелевского наследия. Отстаивая полную субстанциальность и бессмертие души, а также ее независимость от тела, Францисканский орден практически игнорируют аристотелевскую концепцию души как формы тела, и тем самым встают перед той же самой проблемой, что и Альберт Великий: каким образом нематериальная душа может быть соединена с материальным телом.

Фома Аквинский рассматривает тему души в разных своих трудах — в Комментариях на Сентенции Петра Ломбардского, Сумме против язычников, Сумме теологии, наконец, в Дискуссионных вопросах о душе. Фома, критикуя позицию Платона, сводящего человека к душе, описывает душу как отдельную, самостоятельную субстанцию, являющуюся в то же время элементом цельного человека. Бог задумал человека как некий *compositum* (составное), состоящее из души и тела. Каждая часть этого составного представляется нецелостной и ущербной. В силу этого, душа есть не просто руководитель тела (как кормчий на корабле), но одна из субстанциальных частей человека. Кроме того, главным

недостатком платоновской парадигмы, по мнению Фомы, является полное игнорирование рассмотрения вопроса о связи души и тела. Для того, чтобы исправить этот недостаток, следует привлечь данные аристотелевской парадигмы — учение о душе как форме тела.

Учение Аристотеля также видится Фомой несколько однобоким, поскольку Аристотель главное внимание уделяет именно связи души и тела, игнорируя при этом сущность души как таковую. Возникает закономерный вопрос: каким образом возможно совместить эти две противоречащие концепции — учение Платона о субстанциональности души и учение Аристотеля о душе как форме тела. Фома находит выход: душа есть *forma* и *hoc aliquid*. Душа есть форма, но она является высшей среди всех материальных форм, поэтому она не погибает вместе с телом, как у животных и растений, а продолжает свою деятельность вне тела (хотя это состояние представляется для нее неестественным). Если Аристотель мыслил форму как некую обусловленность души телом, то Фома отделяет форму от тела, возвышая ее в онтологическом порядке. Кроме того, душа есть нечто определенное, то есть она есть субстанция, но субстанция низшая среди всех интеллигибельных субстанций, поскольку если Бог и ангелы не обусловлены телом и не связаны с материей, то человеческая разумная душа нуждается в теле для завершенности вида. Без тела и телесных органов душа не способна осуществлять полноценно свою деятельность, высшим выражением которой является акт мышления (*intelligere*).

Тем самым, Фома находит путь примирения двух научно-философских парадигм — учения Платона и Аристотеля — и дает единое цельное учение о природе души, вобравшее в себя и данные христианского Откровения, и лучшие достижения античной философской культуры. Именно это учение о природе души стало важным элементом томистского синтеза.

## Источники:

1. *Albertus Magnus. Summa de creaturis* // *Albertus Magnus. Opera omnia.* — Vol. XIX / ed. Jammy. — Lyon, 1651.
2. *Albertus Magnus. Opera omnia* / ed. Jammy. — Vol. 1–21. — Lyon, 1651.
3. *Ambrosius Mediolanensis. De Abraham Libri Duo* // *Patrologia Latina*, 14, 419–500.
4. *Ambrosius Mediolanensis. De bono mortis* // *Patrologia Latina*, 14, 539–568.
5. *Ambrosius Mediolanensis. De virginitate* // *Patrologia Latina*, 16, 265–302.
6. *Ambrosius Mediolanensis. Exameron Libri Sex* // *Patrologia Latina*, 14, 123–274.
7. *Ambrosius Mediolanensis. Exhortatio Virginitatis Liber Unus* // *Patrologia Latina*, 16, 335–364.
8. *Ἀριστοτέλης. Εἰδημος, ἢ Περὶ ψυχῆς* (*Procl. in Remp.* 2.349.13–26) // *Aristotelis Fragmenta selecta / recognovit brevique adnotatione instruxit W.D. Ross.* (Oxford Classical Texts. Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis. T. 31) — Oxford: Oxonii e typographeo Clarendoniano, 1955.
9. *Ἀριστοτέλης. Εἰδημος, ἢ Περὶ ψυχῆς* (*Elias in Cat.* 115.11–12) // *Aristotelis Fragmenta selecta / recognovit brevique adnotatione instruxit W.D. Ross.* (Oxford Classical Texts. Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis. T. 31) — Oxford: Oxonii e typographeo Clarendoniano, 1955.
10. *Ἀριστοτέλης. Περὶ Φιλοσοφίας* (*Sext. Emp. Math.* 3 (Phys. I) // *Aristotelis Fragmenta selecta / recognovit brevique adnotatione instruxit W.D. Ross.* (Oxford Classical Texts. Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis. T. 31) — Oxford: Oxonii e typographeo Clarendoniano, 1955.
11. *Ἀριστοτέλης. Προτρεπτικός, 6 (w6)* (*Iambl. Protr.* 7 (41.15–43.25 Pistelli)) // *Aristotelis Fragmenta selecta / recognovit brevique adnotatione instruxit W.D. Ross.* (Oxford Classical Texts.

- Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis. T. 31) — Oxford: Oxonii e typographeo Clarendoniano, 1955.
12. *Ἀριστοτέλης*. Προτρεπτικός (Iambl. *Protr.* 8 (47.21–48.9 Pistelli), August. *C. Iul. Pel.* 4.15.78., Clem. Al. *Protr.* I.7.4) // Aristotelis Fragmenta selecta / recognovit brevique adnotatione instruxit W.D. Ross. (Oxford Classical Texts. Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis) — T. 31. — Oxford: Oxonii e typographeo Clarendoniano, 1955.
  13. *Aquinas, Thomas*. The Soul: A Translation of St. Thomas Aquinas' De Anima. Translated by John Patrick Rowan. — St. Louis: B. Herder Book Company, 1949.
  14. *Aristóteles*. Metafísica (livro I e livro II) / Tradução direta do grego por Vincenzo Coceo. — São Paulo, 1984. P. 28.
  15. Aristotelis analytica priora et posteriora / ed. W.D. Ross. — Oxford: Clarendon Press, 1964.
  16. Aristotelis categoriae et liber de interpretatione / ed. L. Minio-Paluello. — Oxford: Clarendon Press, 1949.
  17. Aristotelis topica et sophisticus elenchi / ed. W.D. Ross. — Oxford: Clarendon Press, 1958.
  18. *Aristotelis Opera* / ex recensione I. Bekkeri; ed. Acad. Regia Borussica [1831]; ed. altera quam curavit O. Gigon. — Berolini, 1960.
  19. *Aristotelis opera*. Bd. 1–5 / hrsg. Immanuel Bekker. 2. Auflage, besorgt von Olof Gigon. — De Gruyter, Berlin, 1960–1987.
  20. *Augustinus Aurelius*. Confessionum Libri Tredecim // Patrologia Latina, 32, 657–838.
  21. *Augustinus Aurelius*. De Cura Pro Mortuis Gerenda Ad Paulinum // Patrologia Latina, 40, 591–610.
  22. *Augustinus Aurelius*. De diversis quaestionibus // Patrologia Latina, 40, 11–148.
  23. *Augustinus Aurelius*. De Genesi Ad Litteram Imperfectus Liber // Patrologia Latina, 34, 219–246.
  24. *Augustinus Aurelius*. De Genesi Ad Litteram Libri Duodecim // Patrologia Latina, 34, 245–486.
  25. *Augustinus Aurelius*. De Genesi contra Manichaeos // Patrologia Latina, 34, 171–220.
  26. *Augustinus Aurelius*. De immortalitate animae // Patrologia Latina, 32, 1021–1034.
  27. *Augustinus Aurelius*. De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus manichaeorum // Patrologia Latina, 32, 1309–1378.

28. *Augustinus Aurelius*. De quantitate animae // Patrologia Latina, 32, 1033–1080.
29. *Augustinus Aurelius*. De vera religione // Patrologia Latina, 34, 121–172.
30. *Augustinus Aurelius*. Ennarationes in Psalmos // Patrologia Latina, 36–37.
31. *Augustinus Aurelius*. Epistulae // Patrologia Latina, 33.
32. *Augustinus Aurelius*. In Evangelium Joannis Tractatus CXXIV // Patrologia Latina, 35, 1375–1976.
33. *Augustinus Aurelius*. Retractationum Libri Duo // Patrologia Latina, 32, 581–656.
34. *Augustinus Aurelius*. Soliloquiorum Libri Duo // Patrologia Latina, 32, 867–904.
35. *Augustinus Aurelius*. De Trinitate // Patrologia Latina, 42, 815–1098.
36. *Augustinus Aurelius*. De civitate Dei // Patrologia Latina, 41, 11–804.
37. *Albertus Magnus*. Opera omnia / ed. B. Geyer. — T. 1–38. — Münster, 1951–1993.
38. *Albertus Magnus*. Opera omnia / ed. Borgnet. — Vol. 1–38. — Paris, 1890–1899.
39. Augustinus. Opera–Werke. Paderborn, 2002–....
40. Avicenna Latinus. Liber de Anima, seu Sextus de Naturalibus. Edition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet. Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne par G. Verbeke. I– III. — Louvain; Leiden, 1972.
41. Avicenna Latinus. Liber de Anima, seu Sextus de Naturalibus. Edition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet. Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne par G. Verbeke. — Louvain; Leiden, IV–V, 1968.
42. *Bernardus Claraevallensis*. Epistola ad Fratres de Monte Dei // Patrologia Latina, 184, 307–364.
43. Bibliothéque Augustinienne, Oeuvres de Saint Augustin. — Paris, 1949.
44. *Boetius*. De Trinitate // Patrologia Latina, 64.
45. Corpus Augustinianum Gissense auf CD–ROM. — Basel: Schwabe, 1996.
46. Corpus christianorum. Series Latina.
47. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.
48. Die Fragmente der Vorsokratiker. — Bd 1–3. — 9 Aufl. — 1903.
49. *Doctoris Seraphici S. Bonaventura*. Opera omnia. — Vol. 1–10 / ed. Quaracchi. — 1882–1902.

50. *Guillelmus de Sancto Theodorico*. Epistola ad Fratres de Monte Dei // *Patrologia Latina*, 184, 297–300.
51. *Iohannes Damascenus*. De Fide Orthodoxa // *Patrologia Graeca*, 94.
52. *Iohannes Saresberiensis*. *Metalogicon* / ed. C.C.J. Webb. — Oxford: Clarendon Press, 1929.
53. *Lactantius*. *Divinae Institutiones* // *Patrologia Latina*, 6, 111–822 (CSEL 19, 1–672).
54. *Lactantius*. De opificio Dei // *Patrologia Latina*, 7, 9–78 (CSEL 27, 4–64).
55. *Marcus Minucius Felix*. *Octavius* // *Patrologia Latina*, 3, 231–360.
56. *Patrologiae cursus completus. Series Latina* / ed. J.–P. Migne. — Paris, 1844–1864.
57. *Platon*. Œuvres complètes. — T. I–XIV. — Paris: Les Belles Lettres. — (Collection des Universités de France. Série grecque).
58. *Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogies*. — T. I–VI / rec. C.F.Hermann. — Lipsiae, 1902–1910.
59. *Platonis opera omnia*. Recensuit, prolegomenis et commentariis instruxit Godofredus Stallbaum. — X voll. (21 sectiones). — 1827–1861.
60. *Platonis opera*. 1–5 vol. / ed. Jhn Burnet. — Oxford: Oxford University Press, 1900–1907.
61. *Saint Thomas d'Aquin*. Questions disputées de l'âme / Introduction, traduction et notes par Jean–Marie Vernier. (Collection «Commentaires Philosophiques») — Paris: L'Harmattan, 2001.
62. *Sancti Thomae de Aquino*. Opera Omnia. — T. XXIV, 1. Quaestiones disputatae de anima / ed. B.–C. Bazán. — Rome, 1996.
63. *St. Albertus Magnus*. De anima // *Albertus Magnus*. Opera omnia. — T. 5 / ed. A. Borgnet. — Paris: Vives, 1890. — P. 117–443.
64. *St. Albertus Magnus*. Summa de creaturis // *Albertus Magnus*. Opera omnia. — T. 35 / ed. A. Borgnet. — Paris: Vives, 1899.
65. *St. Albertus Magnus*. Summa Theologiae // *Albertus Magnus*. Opera omnia. — T. 33 / ed. A. Borgnet. — Paris: Vives, 1896.
66. *St. Thomas Aquinas*. Quaestiones de anima. A newly Established Edition of the Latin Text with an Introduction and Notes / ed. by James H. Robb. («Studies and Texts», 14) — Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1968.
67. *St. Thomae Aquinatis*. Quaestiones disputatae de anima // *St. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Ord. Praed.* Quaestiones disputatae. Ad fidem optimarum editionum. Tomus tertius / ed.

- R.P. Mandonnet, O.P. — Parisiis, Sumptibus P. Lethielleux, editoris, 1925. — P. 91–206.
68. *Tertullianus, Quintus Septimius*. De anima // *Patrologia Latina*, 2, 646–752 (CCSL, 2, 781–869).
69. *Tertullianus, Quintus Septimius*. De resurrectionis carnis // *Patrologia Latina*, 2, 795–886 (CCSL, 2, 921–1012; CSEL 47, 25–125).
70. The Cetedoc Library of Christian Latin Texts on CD-ROM. — Turnhout: Brepols, 1991.
71. *Thomae Aquinatis Opera omnia; ut sunt in indice thomistico*. — Stuttgart; Bad Cannstatt, 1980.
72. *Августин*. Монологи // *Блаженный Августин*. Творения. Т. I: Об истинной религии / сост. С.И. Еремеев. — СПб.; Киев: Алетея — УЦИММ–Пресс, 1998.
73. *Августин*. О бессмертии души // *Блаженный Августин*. Творения. — Т. I: Об истинной религии / сост., подг. текста С. И. Еремеева. СПб.; Киев: Алетея — УЦИММ–Пресс, 1998.
74. *Августин*. О книге Бытия // *Блаженный Августин*. Творения. Т. II: Теологические трактаты / сост. С.И. Еремеев. — СПб.; Киев: Алетея — УЦИММ–Пресс, 1998.
75. *Августин*. О книге Бытия, против манихеев (кн. I, гл. 1–7) // Альфа и Омега. — 2004. — № 1/39.
76. *Августин*. О книге Бытия, против манихеев (кн. I, гл. 17–22) / пер. Ал. Сидоренко // *Историко–философский ежегодник*, 2002. — Екатеринбург: Изд–во Уральского ун–та, 2002.
77. *Августин*. О количестве души // *Блаженный Августин*. Творения. Т. I: Об истинной религии / сост. С.И. Еремеев. — СПб.; Киев: Алетея — УЦИММ–Пресс, 1998.
78. *Аврелий Августин*. Исповедь / пер. М.Е. Сергеев // *Аврелий Августин*. Исповедь. — М.: RENAISSANCE, 1991.
79. *Аврелий Августин*. О Троице: в пятнадцати книгах против ариан / пер. А.А. Тащиана. (Серия «Патристика. Тексты и исследования») — Краснодар: Глагол, 2004.
80. *Альберт Великий*. О растениях // *Агрикультура в памятниках западного средневековья*. — М.; Л., 1936. — С. 231–283.
81. *Аристотель*. О возникновении животных / пер. В.П. Карпова. — М.; Л., 1940.
82. *Аристотель*. Аналитики первая и вторая / пер. Б.А. Фохта. — Л., 1952.
83. *Аристотель*. Афинская полития / пер. С.И. Радцига. — М.; Л., 1936.

84. *Аристотель*. Вторая аналитика // *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. — Т. 2 / под ред. З.Н. Микеладзе. (Серия «Философское наследие») — М.: «Мысль», 1978.
85. *Аристотель*. Категории / пер. А.В. Кубицкого. — М., 1939.
86. *Аристотель*. Категории / пер. М.Н. Касторского. — СПб., 1859.
87. *Аристотель*. Категории // *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. — Т. 2 / под ред. З.Н. Микеладзе. (Серия «Философское наследие») — М.: «Мысль», 1978.
88. *Аристотель*. Метафизика / пер. с греч. П.Д. Петрова и В.В. Розанова. — М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.
89. *Аристотель*. Метафизика / пер. А.В. Кубицкого. — М.; Л., 1934.
90. *Аристотель*. Метафизика / пер. А.В. Кубицкого. С. 29–472 // *Аристотель*. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования / сост. и подготовка текста С.И. Еремеев. — СПб.: Алетейя, 2002; — К.: Эльга, 2002.
91. *Аристотель*. Метафизика. Книга XII / пер. А.М. Водена // *Аристотель*. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования / сост. и подготовка текста С.И. Еремеев. — СПб.: Алетейя, 2002; — К.: Эльга, 2002.
92. *Аристотель*. Метафизика. Книга XIII и XIV / пер. А.Ф. Лосева // *Аристотель*. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования / сост. и подготовка текста С.И. Еремеев. — СПб.: Алетейя, 2002; — К.: Эльга, 2002.
93. *Аристотель*. Никомахова этика / пер. Э.Л. Радлова // *Радлов Э.Л.* Этика Аристотеля. — СПб., 1908;
94. *Аристотель*. О душе // *Снегирев В.* Психологические сочинения Аристотеля: исследование о душе. — Казань, 1885. — Вып. 1.
95. *Аристотель*. О душе / пер. П.С. Попова. — М., 1937.
96. *Аристотель*. О частях животных / пер. В.П. Карпова. — М., 1937.
97. *Аристотель*. Об истолковании / пер. Э.Л. Радлова. — СПб., 1891.
98. *Аристотель*. Политика // *Жебелев С.А.* Политика Аристотеля. — М., 1911.
99. *Аристотель*. Политика / пер. Н. Скворцова. — М., 1865.
100. *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. — Т. 1: Метафизика. О душе / ред. и вступ. ст. В.Ф. Асмуса. (Серия «Философское наследие») — М.: Мысль, 1975.
101. *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. — Т. 2: Категории. Об истолковании. Первая аналитика. Вторая аналитика. Топика. О софистических опровержениях / ред. и вступ.

- ст. З.Н. Микеладзе. (Серия «Философское наследие») — М.: Мысль, 1978.
102. *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. — Т. 3: Физика. О небе. О возникновении и уничтожении. Метеорология / ред. и вступ. ст. И.Д. Рожанского. (Серия «Философское наследие») — М.: Мысль, 1981.
103. *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. — Т. 4: Никомахова этика. Большая этика. Политика. Поэтика / ред. и вступ. ст. А.И. Доватура, Ф.Х. Кессиди. (Серия «Философское наследие») — М.: Мысль, 1983.
104. *Аристотель*. Физика / пер. В.П. Карпова. — М., 1936.
105. *Афинагора Афинянина о воскресении мертвых* // Сочинения древних христианских апологетов. — СПб.: Фонд «Благовест»; изд-во «Алетейя», 1999.
106. *Блаженный Августин, епископ Иппонский*. Христианская наука или Основания священной герменевтики и церковного красноречия. — СПб.: Vibaipolis, 2006.
107. *Блаженный Августин*. О Граде Божием в 22 книгах. — Т. I–IV. — М., 1994 (репринт — Киев, 1905–1910).
108. *Блаженный Августин*. Письма / пер. с лат. Д.В. Смирнова // Антипелагианские сочинения позднего периода / отв. ред. А.Р. Фокин. — М.: Центр библейско-патрологич. исслед. Синод. отдела по делам молодежи Московского Патриархата, 2008.
109. *Блаженный Августин*. Против академиков / пер. и коммент. О.В. Головой. — М.: ГЛК, 1999.
110. *Бонавентура*. Большая легенда: Житие св. Франциска // Истоки францисканства. — Ассизи, 1996. — С. 521–704.
111. *Бонавентура*. О возвращении наук к теологии / пер. А.Г. Вашестова // Антология средневековой мысли: теология и философия европ. Средневековья. — Т. 2. — СПб., 2002. — С. 122–140.
112. *Бонавентура*. О возвращении наук к теологии. Путеводитель души к Богу / пер. В.П. Гайденко // Вопросы Философии. — 1993. — № 8. — С. 124–171.
113. *Бонавентура*. О тройственном пути (или о воспламенении любви) / пер. с латыни и комментарии К.В. Карпова // Философия религии: аналитические исследования. — Т. 2. — № 1. — 2018. — С. 94–101.
114. *Бонавентура*. О Царстве Божием / пер. К. Ключникова // Страницы. — 1996. — № 4. — С. 115–127.

115. *Бонавентура*. Путеводитель души к Богу / пер. и коммент. В.Л. Задворного. — М., 1993.
116. *Геродот*. История / предисл. Х.Л. Борхеса; пер Г.А. Стратановского. — СПб., 1999.
117. *Гомер*. Илиада / пер. с древнегреч. Н. Гнедича. — М.: Худож. лит-ра, 1987.
118. Демокрит в его фрагментах и свидетельствах древности / под ред. и коммент. Г.К. Баммеля. — М.: ОГИЗ, гос. соц.-эконом. изд-во, 1935.
119. *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М., 1979.
120. *Ибн Сина*. Книга о душе // *Ибн Сина (Авиценна)*. Избранные философские произведения. Жизнеописание. Книга знания. Указания и наставления. Книга о душе. — М.: Изд-во «Наука», 1980.
121. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. — М., 1961.
122. *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания / пер. и комм. Д.Е. Афиногенова, А.А. Бронзова, А.И. Сагарды, Н.И. Сагарды. (Святоотеческое наследие. Т. 5) — М.: «Индрик», 2002.
123. *Климент Александрийский*. Увещание к язычникам. Кто из богатых спасется / пер. с древнегреч., вступ. ст., коммент. и указатель А.Ю. Братухина. (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники») — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2006.
124. *Климент Александрийский*. Строматы. Т. 2 (Книги 4–5) / сост. Е.В. Афонасин. (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники») — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2003.
125. *Лактанций*. Божественные установления. Кн. I–VII / пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель В.М. Тюленева. (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники») — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2007.
126. *Лактанций*. О творении Божиим // *Лактанций*. О творении Божиим. О смерти гонителей. Эпитомы Божественных установлений / пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель В.М. Тюленева. (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники») — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2007.

127. *Немезий Эмесский*. О природе человека / пер. с греч. Ф.С. Владимирского; сост., послесл., общ. ред. М.Л. Хорькова. (История христианской мысли в памятниках) — М.: Канон+; ОИ «Реабилитация», 1998.
128. *Платон*. Определения // *Платон*. Диалоги. (Философское наследие. Т. 98) — М.: АН СССР, ИФ, Изд-во «Мысль», 1986.
129. *Платон*. Собр. соч.: в 4 т. — Т. 1: Апология Сократа. Критон. Феаг. Алкивиад II. Менексен. Евтидем. Гиппий младший. Алкивиад I. Лахет. Евтифрон. Лисид. Хармид. Ион. Гиппий больший. Протагор. Горгий. Менон. Кратил / под общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. (Серия «Философское наследие») — М.: Мысль. 1990.
130. *Платон*. Собр. соч.: в 4 т. — Т. 2: Федон. Пир. Федр. Теэтет. Софист. Парменид / под общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. (Серия «Философское наследие») — М.: Мысль. 1993.
131. *Платон*. Собр. соч.: в 4 т. — Т. 3: Филеб. Государство. Тимей. Критий / под общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. (Серия «Философское наследие») — М.: Мысль. 1994.
132. *Платон*. Собр. соч.: в 4 т. — Т. 4. Политик. Сочинения платоновской школы. Учебники платоновской философии. Эпиграммы / под общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. (Серия «Философское наследие») — М.: Мысль. 1994.
133. Полное собр. творений Платона: в 15 т. / под ред. С.А. Жебелева, Л.П. Карсавина, Э.Л. Радлова. (Труды Петерб. филос. об-ва) — Пб.;Л: Academia, 1922–1929.
134. *Роджер Бэкон*. Большое сочинение // *Роджер Бэкон*. Избранное. (Серия «Францисканское наследие». Т. IV) — М.: Издательство Францисканцев, 2005.
135. *Св. Ириней Лионский*. Творения. — М.: Паломник, Благовест, 1996.
136. *Св. Иустин Философ и мученик*. Апология I // *Св. Иустин Философ и мученик*. Творения. — М.: Благовест, 1995.
137. *Св. Иустин Философ и мученик*. Диалог с Трифоном иудеем // *Св. Иустин Философ и мученик*. Творения. — М.: Благовест, 1995.
138. *Св. Феофил Антиохийский*. Три книги к Автолику // Сочинения древних христианских апологетов. — Б.м., б.г.

139. *Свт. Григорий Нисский*. Об устройении человека. // О человеке: Сб. трактатов / пер. с греч. — СПб.: Азбука, Азбука–Аттика, 2011.
140. *Святой Бонавентура*. Бревилоквий / пер. И.В. Лупандина, под научн. ред. В.Л. Задворного. (Серия «Францисканское наследие». Т. V) — М.: Издательство Францисканцев, 2018.
141. Сочинения Платона, переведенные с греческого и объясненные проф. Карповым. Изд. 2–е, испр. и доп. — СПб.; М., 1863–1879.
142. *Татиан*. Речь против эллинов // Сочинения древних христианских апологетов. (Серия «Античное христианство. Источники») — СПб.: Фонд «Благовест», Издательство «Алетейя», 1999.
143. *Тертуллиан, Квинт Септимий Флоренс*. О душе / пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель А.Ю. Братухина. (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники») — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2004.
144. *Фома Аквинский*. Дискуссионные вопросы о душе / пер. и предисл. иер. Евгения Шилова. («Христианская мысль. Тексты и исследования». 6) — М.: Институт св. Фомы, 2017.
145. *Фома Аквинский*. Дискуссионные вопросы о душе. Вопрос 14 // Историко–философский ежегодник '98. — М.: Наука, 2000.
146. *Фома Аквинский*. Комментарии к трактату Аристотеля «Об истолковании». — СПб.: Издательство РХГА, 2018.
147. *Фома Аквинский*. Комментарий к трактату Боэция «О Троице» / пер. А.В. Апполонов. (Bibliotheca Scholastica. № 16) — М.: ЛЕНАНД, 2014.
148. *Фома Аквинский*. Сочинения / пер. А.В. Апполонова. (Bibliotheca Scholastica. Вып. 2) — М.: Едиториал УРСС, 2004.
149. *Фома Аквинский*. Сумма против язычников / пер. и коммент. Т.Ю. Бородай. — Кн. 1, 2. — М.: Ин–т философии, теологии и истории св. Фомы, 2004.
150. *Фома Аквинский*. Сумма против язычников. Кн. III: Отрывки / пер. В.П. Гайденок // Историко–философский ежегодник. — 2005. — №1. — С. 61–88.
151. *Фома Аквинский*. Сумма теологии / пер. А.В. Апполонова. — Т. 1: [Часть первая. Вопросы 1–64]. — М.: Издатель Савин С.А., 2006.

152. *Фома Аквинский*. Сумма теологии / пер. А.В. Апполонова. — Т. 2: [Часть первая. Вопросы 65–119]. — М.: Издатель Савин С.А., 2007.
153. *Фома Аквинский*. Сумма теологии / пер. А.В. Апполонова. — Т. 3: [Первая часть Второй части. Вопросы 1–67]. — М.: Signum Veritatis, 2008.
154. *Фома Аквинский*. Сумма теологии / пер. А.В. Апполонова. — Т. 4: Первая часть Второй части. Вопросы 68–114. — М.: Либроком, 2012.
155. *Фома Аквинский*. Сумма теологии / пер. А.В. Апполонова. — Т. 5: Вторая часть Второй части. Вопросы 1–46. — М.: Кранд, 2015.
156. *Фома Аквинский*. Сумма теологии / пер. с лат. С. Еремеева. Ч. 1: Вопросы 1–43. — Киев, 2002.
157. *Фома Аквинский*. Сумма теологии / пер. с лат. С. Еремеева. Ч. 1: Вопросы 44–74. — Киев, 2003.
158. *Фома Аквинский*. Сумма теологии / пер. с лат. С. Еремеева. — Ч. 1: Вопросы 75–119. — Киев, 2005.
159. *Фома Аквинский*. Сумма теологии / пер. с лат. С. Еремеева. — Ч. 2–1: Вопросы 1–48. — Киев, 2006.
160. *Фома Аквинский*. Сумма теологии / пер. с лат. С. Еремеева. — Часть 2–1: Вопросы 49–89. — Киев, 2008.
161. *Фома Аквинский*. Сумма теологии / пер. с лат. С. Еремеева. — Ч. 2–1: Вопросы 90–114. — Киев, 2009с.
162. *Фома Аквинский*. Сумма теологии / пер. с лат. С. Еремеева. — Ч. 2–2: Вопросы 1–46. — Киев, 2011.
163. *Фома Аквинский*. Сумма теологии / пер. с лат. С. Еремеева. — Ч. 2–2: Вопросы 47–122. Киев, 2013. 832 с.
164. *Фома Аквинский*. Сумма теологии / пер. с лат. С. Еремеева. — Ч. 2–2: Вопросы 123–189. — Киев, 2014.
165. *Фома Аквинский*. Сумма теологии / пер. с лат. С. Еремеева. — Ч. 3: Вопросы 1–26. — Киев, 2012.
166. *Фома Аквинский*. Сумма теологии / пер. с лат. С. Еремеева. — Ч. 3: Вопросы 27–59. — Киев, 2013. 440 с.
167. *Фома Аквинский*. Сумма теологии / пер. с лат. С. Еремеева. Часть 3: Вопросы 60–90. — Киев, 2015.

## Литература:

1. A Companion to Albert the Great: Theology, Philosophy and the Sciences. — Leiden, Boston: Brill, 2013.
2. *Aertsen, Jan.* Nature and Creature. Thomas Aquina`s Way of Thought. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters. Bd. XXI) — Leiden; New-York; Köln: E.J. Brill, 1988.
3. Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980 / ed. by Weisheipl, James A., O. P. — Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1980. — (Studies and texts. 49).
4. Albertus Magnus und der Albertismus. Deutsche philosophische Kultur des Mittelalter / hrsg. von Maarten J.F., M. Hoenen and Alain de Libera. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters. Bd. XLVIII). — Leiden; New-York; Köln: E.J. Brill, 1995.
5. Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter / hrsg. von Ludger Honnefelder, Rega Wood, Mechthild Dreyer, Marc-Aeiko Aris. — Münster: Aschendorff-Verlag, 2005. — (Subsidia Albertina, Band 1).
6. Albertus Magnus. Doctor universalis. 1280/1980 / hrsg. von Gerbert Meuer OP und Albert Zimmermann. — Mainz: Matthias-Grüne-wald-Verlag, 1980. — (Walberberger Studien. Philosophische Reihe. Bd. 6).
7. *Alfanus.* Nemesii Episcopi Premnon Physicon sive *Peri physeōs anthrōpou* liber a N.Alfano archiepiscopo Salerni in Latinum translatus, recognovit C. Burkhard. — Lipsiae, 1917.
8. Allen R.E. (ed.). Studies in Plato`s Metaphysics. — L., 1965.
9. *Andersen C.* Bibliographia Augustiniana. 2 Aufl. — Darmstadt, 1973.
10. Aristotle`s metaphysics, 2 vols. Vol. 2 / ed. W.D. Ross. — Oxford: Clarendon Press, 1924.
11. Augustinus-Lexikon / ed. C. Mayer. — Basel & Stuttgart, 1986.
12. *Baeumker, Clemens.* Der Platonismus im Mittelalter. — München: Verlag der K.B. Akademie der Wissenschaften, 1916.

13. *Bailly, Anatole*. Le Grand Bailly: Dictionnaire grec–français. — Paris: Hachette, 1935.
14. *Balme D.M.* Genos and Eidos in Aristotle's Biology // The Classical Quarterly, New Series. — Vol. 12. № 1. (May, 1962). — P. 81–98.
15. *Barnes, Corey L.* Albert the Great and Thomas Aquinas on Person, Hypostasis, and Hypostasic Union. P. 107–146 // The Thomist: A Speculative Quarterly Review / ed. by the Dominican Fathers.— 2008. — Vol. 72.
16. *Barth, Heinrich*. Die Seele in der Philosophie Platons. — Tübingen: Verlag von J.G.H. Mohr, 1921.
17. *Bäumker C.* Des Aristoteles Lehre von dem äußern und inner Sinnesvermögen. — Leipzig, 1977.
18. *Bernath, Klaus*. Anima forma corporis. Eine Untersuchung über die ontologischen Grundlagen der Anthropologie des Thomas von Aquin. — Bonn: H. Bouvier u. CO. Verlag, 1969. — (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, Bd. 57).
19. *Black, Deborah L.* Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna. P. 45–79 // Medieval Studies. — 1999. — Vol. 61.
20. *Block I.* The Order of Aristotle's Psychological Writings // American Journal of Philology. — 82 (1961). — P. 50–77.
21. *Bourke, Vernon Joseph*. [Rev.]: Saint Augustine's Early Theory of Man, A. D. 386–391 // Journal of the History of Philosophy. — 1970. — № 8 (2). P. 203.
22. *Boyle, Leonard E., O. P.* The Quodlibets of St. Thomas and Pastoral Care. P. 232–256 // The Thomist: A Speculative Quarterly Review / ed. by the Dominicans Fathers. — 1974. — Vol. 38. — № 2.
23. *Brennan, Robert Edward, O. P.* Thomistische Psychologie. Eine philosophische Analyse der menschlichen Natur. — Heidelberg: F.H. Kerle; Graz–Wien–Köln: Verlag Styria, 1957. — (Die deutsche Thomas–Ausgabe. Bd. 1).
24. *Bröcker W.* Aristoteles. — Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 1974.
25. *Buckenmeyer, Robert*. Augustine and the Life of Man's Body in the Early Dialogues // Augustinian Studies 2. — 1971. — P. 197–211.
26. *Buckenmeyer, Robert*. Augustine and the Life of Man's Body in the Early Dialogues // Augustinian Studies 3. — 1972. — P. 131–146.
27. *Carbone, Andrea L.* Introduzione alla Parva Naturalia // Aristotele. L'Anima e il corpo: Parva naturalia. — Milano, 2002. — P. 8–9.

28. *Cary, Philip*. Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist. — Oxford, 2000.
29. *Cassirer, Heinrich*. Aristoteles' Schrift «Von der Seele» und ihre Stellung innerhalb der aristotelischen Philosophie. — Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr, 1932. — (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Bd. 24).
30. *Cavaciuti, Santino*. La Critica del Concetto Di Anima-sostanza Nel Primo Spiritualismo Ottocentesco // L'anima Nell'antropologia Di San Tommaso D'Aquino IX: Atti del Congresso Società Internazionale San Tommaso D'Aquino / eEd. Abelardo Lobato. — Milano: Editrice Massimo, 1987. — P. 511–520.
31. *Chenu M.-D., O.P.* Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin. 2-eme éd. — Montréal; Paris, 1954. — (Université de Montréal. Publications de l'institut d'études médiévales. — XI).
32. *Clark, Stephen R. L.* Aristotle's Man. Speculations Upon Aristotelian Anthropology. — Oxford: Clarendon Press, 1975.
33. *Courcelle P.* La colle et la clou de l'âme dans la tradition néo-platonicienne et chretienne (Phédon 82e; 83d) / ed. P. Courcelle // Revue Belge de philologie et d'histoire. — 1958. — № 36. — P. 72–95.
34. *Cross R.* The Physics of Duns Scotus: The Scientific Context of a Theological Vision. — Oxford; New-York, 1998.
35. *Cuciuffo, Michele*. I Due Poli Dell'anima Umana, Transcendenza e Immanenza // L'anima Nell'antropologia Di San Tommaso D'Aquino IX: Atti del Congresso Società Internazionale San Tommaso D'Aquino. Ed. Abelardo Lobato. — Milano: Editrice Massimo, 1987. — P. 539–546.
36. *D'Ancona Costa, Cristina*. Saint Thomas lecteur du «Liber de causis». Bilan des recherches contemporaines concernant le «De causis» et analuse de l'interprétation thomiste. P. 785–817 // Revue thomiste. — 1992. — T. 92, n. 3.
37. *De Aorte, Marcel*. Themistius et Saint Thomas d'Aquin. Contribution à l'étude des sources et de la chronologie du Commentaire de Saint Thomas sur le DE ANIMA. P. 47–83 // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age. — 1932.
38. *De la Bouillierie*. L'homme, sa nature, son âme, ses facultés et sa fin d'après la doctrine de saint Thomas d'Aquin. 3-eme ed. — Paris, Bruxelles: Société générale de labrairie catholique, 1879.
39. *De Wulf M.* L'Augustinisme «avicennisant» // Revue Néoscolastique de Philosophie. — 1931. — Février.

40. *Denifle H.* Die Universitäten des Mittelalters bis 1400. — Berlin, 1885.
41. Des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) Schrift *De motu cordis* / hrsg. von C. Baeumker. — Münster, 1923. — (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Bd. XXIII, Heft 1–2).
42. *Di Somma, Ianuarius.* De naturali participatione divini luminis in mente humana secundum S. Augustinum et S. Thomam. P. 321–338 // *Gregorianum. Commentarii de re theologica et philosophica.* Anno VII. — 1926. — Vol. VII.
43. *Dinkler, Erich.* Die Anthropologie Augustins. — Stuttgart: Verlag von W. Kohlhammer, 1984. — (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte. Bd. 4).
44. *Dobler, Emil.* Falsche Väterzitate bei Thomas von Aquin: Gregorius, Bischof von Nyssa oder Nemesius, Bischof von Emesa? Untersuchungen über die Authentizität der Zitate Gregors von Nyssa in den gesamten Werken des Thomas von Aquin. — Freiburg; Schweiz: Univ.— Verl., 2001. — (Dokimon; Bd. 27).
45. *Dobler, Emil.* Indirekte Nemesiuszitate bei Thomas von Aquin. Johannes von Damascus als Vermittler von Nemesiustexten. — Freiburg; Schweiz: Univ.— Verl., 2002. — (Dokimon; Bd. 28).
46. *Dobler, Emil.* Nemesius von Emesa und die Psychologie des menschlichen Aktes bei Thomas von Aquin (S. Th. Ia–IIae, qq. 6–17). Eine quellenanalytische Studie. Dissertation. — Lungern: Sendbote der Heiligen Familie, 1950.
47. *Düring, Ingemar.* Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens. — Heidelberg: Universitätsverlag Winter GmbH Heidelberg, 2005. — (Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften / Neue Folge, 2. Reihe).
48. *Elders, Leo J., S.V.D.* The Philosophical theology of St. Thomas Aquinas. — Leiden; New-York; Köln: E.J. Brill, 1990. — (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters. Bd. XXVI).
49. *Elders, Léon, S.V.D.* Saint Thomas d'Aquin et Aristote // *Revue thomiste.* 96 année. — 1988. — T. LXXXVIII — № 3. — P. 357–376
50. *Elders, Léon, S.V.D.* Saint Thomas d'Aquin et la métaphysique du «Liber de causis» // *Revue thomiste.* — 1989. — T. 89, n. 1. — P. 427–442
51. *Estrad, Bernardo.* L'anima Nei Commenti Di San Tommaso D'Aquino Sul Nuovo Testamento // *L'anima Nell'antropologia Di San*

- Tommaso D'Aquino IX: Atti del Congresso Società Internazionale San Tommaso D'Aquino. Ed. Abelardo Lobato. — Milano: Editrice Massimo, 1987. — P. 267–275.
52. Fridrich Überwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie / hrsg. von B. Geyer B. — Bd. II. Die Patristische und Scholastische Philosophie. — Berlin, 1928.
53. *Friedländer P.* Platon. Bd. 1–3. — Berlin; N.Y., 1958–1969.
54. *Gaiser K.* Platon's Ungeschriebene Lehre. — Stuttgart, 1968.
55. *Gilson E.* Introduction à l'étude de saint Augustin. — Paris: J. Vrin, 1929.
56. *Gilson E.* Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin // Arch. d'hist. et litt. du moyen age. — 1926. — T. I. — P. 5–127.
57. *Gilson E.* Avicenne et le point de départ de Duns Scot // Archives d'hist. doctr. et litt. du moyen âge. — Paris: J. Vrin, 1927. — P. 93.
58. *Gilson, Etienne.* L'âme raisonnable chez Albert le Grand // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge. — T. 18 (1943). — Paris, 1943. — P. 5–72.
59. *Gilson, Etienne.* Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge. — T. IV (1930). — P. 5–149.
60. *Gilson, Etienne.* Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge. — T. I (1926). — P. 5–127.
61. *Goichon A.M.* La Philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale. — Paris, 1951.
62. *Gorman, William.* Albertus Magnus on Aristotle's Second Definition of the Soul. P. 223–230 // Medieval Studies. — Vol. II. — N.Y.; London: Sheed–Ward, 1940.
63. *Grabmann, Martin.* Das Seelenleben des Heiligen Thomas von Aquin. Nach seinen Werken und den Heiligsprechungsakten dargestellt. — München: Theatiner-Verlag, 1924. — (Der katholische Gedanke. Bd. VII).
64. *Grabmann, Martin.* Die Geschichte der scholastischen Methode nach den gedruckten und ungedruckten Quellen. Bd. 1: Die scholastische Methode von ihren ersten Anfängen in der Väterliteratur bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts. — Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlagshandlung, 1909.
65. *Grabmann, Martin.* Die Geschichte der scholastischen Methode nach den gedruckten und ungedruckten Quellen. Bd. 2:

- Die scholastische Methode im 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts. — Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlagshandlung, 1911.
66. *Grabmann, Martin*. Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts. — Münster: Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, 1916. — (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Bd. XVII. Heft 5–6).
67. *Guthrie W.K.C.* A History of Greek Philosophy. — Vol. 4–5. — Cambr., 1975–1978.
68. *Guthrie, W.K.C.* A History of Greek Philosophy (Later Plato & the Academy). — Cambridge University Press, 1986.
69. *Guthrie, W.K.C.* A History of Greek Philosophy (Plato — The Man & His Dialogues — Earlier Period). — Cambridge University Press, 1986.
70. *Hadot P.* L'image de la Trinite dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin // *Studia Patristica*. — 1962. — № 6. — P. 409–442.
71. *Hanley, Terry*. St. Thomas' Use of Al-Ghazali's *Maqāsid-al-Falāsifa*. P. 243–270 // *Medieval Studies*. — 1982. — Vol. XLIV.
72. *Hermann K.F.* Geschichte und System der Platonischen Philosophie. — Heidelberg, 1839.
73. *Herrera, Robert A.* An Episode in Medieval Aristotelianism: Maimonides and St. Thomas in the Active Intellect. P. 317–338 // *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* / ed. by the Dominicans Fathers. — 1983. — Vol. 47.
74. *Hertling, G. Frhr. von*. Augustinus—Citate bei Thomas von Aquin. — München: Verlag der K. Akademie, 1904. — S. 535–602.
75. *Hölcher L.* The Reality of the Mind: Augustine's Philosophical Arguments for the Human Soul as a Spiritual Substance. — London; N.Y., 1986.
76. *Holzinger K.* Nemesii Emeseni libri *Peri physeōs anthrōpou*. — Leipzig; Prague, 1887.
77. *Ingardia R.* Thomas Aquinas. International Bibliography 1977–1990. — Bowling Green State University, 1993.
78. *Isaac J., O.P.* Le Quodlibet 9 est bien Saint Thomas : L'article sur l'infini en acte est a lui seul probant. P. 145–185. // *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*. — 1947–1948.
79. *Ivanka, Endre v.* Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. — Einsiedeln: Johannes Verlag, 1964.

- 
80. *Jäger, W.* Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. — Zürich, 1985.
81. *Kläden, Tobias.* Mit Leib und Seele... Die *mind-brain*-Debatte in der Philosophie des Geistes und die *anima-forma-corporis*-Lehre des Thomas von Aquin. — Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2005. — (Ratio fidei. Beiträge zur philosophischen Rechen-schaft der Theologie. Bd. 26).
82. *Klibansky, Raymond, M. A.* The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. Outlines of a Corpus Platonicum Medii Aevi. — London: The Warburg Institute, 1939.
83. *Klibansky, Raymond, M.A.* The Continuity of the Platonic Tradition During the Middle Ages. I. Outlines of a Corpus Platonicum Medii Aevi. — London: The Warburg Institute, 1937.
84. *Klibansky, Raymond.* Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance. A Chapter in the History of Platonic Studies. — Millwood; N.Y.: Kraus International Publications, 1988.
85. *Klünker Wolf-Ulrich, Sandkühler Bruno.* Menschliche Seele und kosmischer Geist. Siger von Brabant in der Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin. Mit einer Übersetzung der Schrift Sigers *De anima intellectiva* (Über die Geistseele). — Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben, 1988.— (Beiträge zur Bewusstseinsgeschichte. Bd. 3).
86. *Klünker, Wolf-Ulrich.* Selbsterkenntnis der Seele. Zur Anthropologie des Thomas von Aquin. — Stuttgart: Ed. Hardenberg im Verlag Freies Geistesleben, 1990. — (Beiträge zur Bewusstseinsgeschichte hrsg. für das Friedrich-von-Hardenberg-Institut von Karl-Martin Dietz. Bd. 7).
87. *Koch, Josef.* Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter. S. 3–25 // *Koch, Josef.* Kleine Schriften. — Bd. I. — Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1973. — (Storia Litteratura. 127).
88. *Köhler, Theodor W.* De quodlibet modo hominis. Alberts des Großen philosophischer Blick auf den Menschen. (Lectio Albertina, Band 10) — Münster: Aschendorff-Verlag, 2009.
89. Kraut R. (ed.). Cambridge Companion to Plato. — Cambr., 1992.
90. *La Scala, Francesco.* Il Pensiero Di San Tommaso D'Aquino Sull'anima // L'anima Nell'antropologia Di San Tommaso D'Aquino IX: Atti del Congresso Società Internazionale San Tommaso D'Aquino / ed. Abelardo Lobato. — Milano: Editrice Massimo, 1987. — P. 277–281.

91. *Landauer S.* Psychologie des Ibn Sina // ZDMG. — 1875. — № 29. — S. 335–339.
92. *L'anthropologie de Saint Thomas* / ed. N.A. Luyten, O.P. — Fribourg, 1974.
93. *Lawn, Brian.* The Rise and Decline of the Scholastic «Quaestio disputata». With Special Emphasis on its Use in the Teaching of Medicine and Science. — Leiden; N.Y.; Köln: E.J. Brill, 1993. — (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance. Vol. 2).
94. *Lee, Patrick.* St. Thomas and Avicenna on the Agent Intellect. P. 41–61 // *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* / ed. by the Dominican Fathers. — 1981. — Vol. 45.
95. *Lefevre Ch.* Sur revolution d'Aristote en psychologie. — Louvain, 1972.
96. Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant // *Arch. d'hist. et litt. du moyen age.* — 1930. — T. IV. — P. 5–149.
97. *Libera A., de.* Albert le Grand et la Philosophie. — Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1990. — (A la recherche de la Vérité).
98. *Madec G.* platonisme et christianisme. Analyse du livre VII des «Confessiones» // *Saint Augustin. Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie.* — Paris, 2009. — P. 85.
99. *Maes, B.* La loi naturelle selon Ambroise de Milan / ed. B. Maes. — Roma: Presses de l'Université Grégorienne, 1967.
100. *Mandonnet P.* Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin. — Fribourg, 1910.
101. *Mandonnet P.* Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle: in 2 vol. — Fribourg, 1899.
102. *Mandonnet P.* Siger de Brabant et l'Avérroïsme latin au XIIIe siècle: 2<sup>nd</sup> ed. — Part I. — Louvain, 1911.
103. *Mandonnet P., Destrez J.* Bibliographie Thomiste. — Paris: Vrin, 1960. — (Bibliothèque Thomiste. T. I).
104. *Mandonnet P., O.P.* Chronologie des questions disputées de saint Thomas d'Aquin. — P. 266–287, 341–371 // *Revue thomiste.* — 1918. — № 23.
105. *Mandonnet R.P., O.P.* Introduction. Les questions disputées de Saint Thomas d'Aquin. P. 1–24 // *S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Ord. Praed. Quaestiones disputatae. Ad fidem optimarum editionum. Tomus primus. De Veritate* / ed. R.P. Mandonnet, O.P. — Parisiis, Sumptibus P. Lethielleux, editoris, 1925.
106. *Mandonnet, Pierre, O.P.* Saint Thomas d'Aquin créateur de la dispute quodlibétique. P. 5–38 // *Revue des sciences philosophiques et théologique.* — 1927.

107. *Mandonnet, Pierre, O.P.* Saint Thomas d'Aquin créateur de la dispute quodlibétique. P. 477–506 // *Revue des sciences philosophiques et théologiques*. — 1926.
108. *Marmura, Michael E.* Avicenna and the Problem of the Infinite Number of Souls. P. 232–256 // *Medieval Studies*. — 1960. — Vol. XXII.
109. *Meerseemann P. G.* *Introductio in opera omnia B. Alberti Magni, O.P. Beyaert (Bruges), –L. Dillen.* — Paris, 1931.
110. *Miethe T.L., Bourke V.J.* *Thomistic Bibliography, 1940–1978.* — Westport, Connecticut; London, England: Greenwood Press, 1980.
111. *Miller, Robert, C.S.B.* An Aspect of Averroes' Influence on St. Albert // *Medieval Studies*. — 1954. — Vol. XVI. — P. 57–71.
112. *Motte A. R.* La chronologie relative de quodl. VII et du commentaire sur le IVe livre des Sentences // *Bulletin thomiste*. — 1933. — № 1.
113. *Mundhenk, Johannes.* Die Seele im System des Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Klärung und Beurteilung der Grundbegriffe der thomistischen Psychologie. — Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1980.
114. *Nuyens F.* L'évolution de la psychologie d'Aristote. — Louvain, 1973.
115. *O'Daly, Gerard.* Augustine's Philosophy of Mind. — London, 1987.
116. *O'Donnell, Reginald I.* Anton Charles Pegis. On the Occasion of His Retirement // *Essays in Honor of Anton Charles Pegis / ed. I. Reginald O'Donnell.* — Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1974. — P. 7–16.
117. *O'Shaughnessy, Thomas, S. I.* St. Thomas and Avicenna on the Nature of the One // *Gregorianum. Commentarii de re theologica et philosophica. Anno XLI.* — 1960. — Vol. XLI. — P. 647–679.
118. *O'Connell, R.* Augustine's Early Theory of Man, A.D. 389–391. — Cambridge: Harvard University Press, 1968.
119. *Ostlender, Heinrich.* Albertus Magnus. — Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1956. — (Religiöse Quellenschriften. Heft 7).
120. *Pegis, Anton C.* At the Origins of the Thomistic Notion of Man. — N.Y.: The Macmillan Company; London: Collier–Macmillan Limited, 1962. — (The Saint Augustine Lecture Series).
121. *Pegis, Anton C.* St. Thomas and the Coherence of the Aristotelian Theology // *Medieval Studies*. — 1973. — Vol. XXXV. — P. 67–117.
122. *Pegis, Anton C.* The Mind of St. Augustine // *Medieval Studies*. — 1944. — Vol. VI. — P. 1–61.

123. *Pegis, Anton Charles*. St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century. — Toronto, Canada: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1934.
124. *Pelster F., S. I.* Beiträge zur Chronologie der Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin. I. Die Quodlibeta 1–6 // *Gregorianum. Commentarii de re theologica et philosophica. Anno VIII.* — 1927. — Vol. VIII. — S. 508–538.
125. *Pelster F., S. I.* Beiträge zur Chronologie der Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin. II. Die Quodlibeta 7 und 8 // *Gregorianum. Commentarii de re theologica et philosophica. Anno X.* — 1929. — Vol. X. — S. 52–71.
126. *Pelster F., S.I.* Beiträge zur Chronologie der Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin. III. Die Quodlibet 9 // *Gregorianum. Commentarii de re theologica et philosophica. Anno X.* — 1929. — Vol. X. — S. 387–403.
127. *Pelster F., S.I.* Die Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik in den Werken des hl. Thomas von Aquin. Ein Beitrag // *Gregorianum. Commentarii de re theologica et philosophica. Anno XVI.* — 1935. — Vol. XVI. — S. 325–348, 531–561.
128. *Pelster F., S.I.* Die Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik in den Werken des hl. Thomas von Aquin // *Gregorianum. Commentarii de re theologica et philosophica. Anno XVII.* — 1936. — Vol. XVII. — S. 377–406.
129. *Pelster F., S.I.* Literarhistorische Probleme der Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin II. Die Datierung der Quodlibeta 1–9 // *Gregorianum. Commentarii de re theologica et philosophica. Anno XXIX.* — 1948. — Vol. XXIX. — S. 62–87.
130. *Pelster F., S.I.* Zur Datierung der Quaestio disputata *De spiritualibus creaturis* // *Gregorianum. Commentarii de re theologica et philosophica. Anno VI.* — 1925. — Vol. VI. — S. 231–247.
131. *Picht G.* Aristotele's *De Anima*. — Stuttgart (Klett–Gotta), 1987.
132. *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters* / hrsg. von Werner Beier Waltes. (Wege der Forschung. Bd. CXCVII) — Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969.
133. *Psychologie d'Ibn Sina (Avicenne) d'après son oeuvre As-Sifa` (II)*. Editée et traduite en français par Ian Bakos. — Prague, 1956.
134. *Rist, J.M.* Pseudo-Ammonius and the Soul : Body Problem in Some Platonic Texts of Late Antiquity // *American Journal of Philosophy.* — 1988. — № 109. — P. 402–415.

135. *Rist, M.J.* Augustine. Ancient thought baptized. — Cambridge University Press, 1994.
136. *Robb, James H.* The Nature of the Human Soul in the Quaestiones de Anima of St. Thomas Aquinas. Study and Text: in 2 vol. — Vol. I: Study: A Thesis, presented in conformity with the requirements for the degree of Doctor of Philosophy at the University of Toronto. — 1953.
137. *Robinson T. M.* Averroes, Moerbeke, Aquinas and a Crux in the *De Anima*. P. 340–344 // *Medieval Studies*. — 1970. — Vol. XXXII.
138. *Roland–Gosselin M.–D.* Le “De ente et essentia” de S. Thomas d’Aquin (Bibl. Thomiste, VIII). — 1926.
139. *Roland–Gosselin M.–D.* Sur les relations de l’âme et du corps d’après Avicenne // *Mélanges Mandonnet*. — T. II. — Paris: Vrin, 1930.
140. *Rolfes E.* Die Philosophie des Aristoteles als Naturerklärung und Weltanschauung. — Leipzig, 1923.
141. *Ross D.* Aristotle. — N.Y., 1996.
142. *Runggaldier, Edmund.* Die menschliche Seele bei Albertus Magnus: ein nicht-reduktionistischer Beitrag zum Leib–Seele–Problem. — Münster: Aschendorff, 2010. — (Lectio Albertina; 11).
143. *Schenk, Richard.* Die Gnade vollendeter Endlichkeit. Zur transzendentaltheologischen Auslegung der thomanischen Anthropologie. (Freiburger theologische Studien. Bd. 135) — Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1989.
144. *Schneider A.* Die Psychologie Alberts des Grossen. — Band IV. Heft 5–6. — Münster, 1903–1906.
145. *Seidl, Horst.* The Concept of Person in St. Thomas Aquinas: A Contribution to Recent Discussion // *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* / ed. by the Dominican Fathers.— 1987. — Vol. 51. — P. 435–460.
146. *Sertillanges A.–D.* S. Thomas d’Aquin. — T. I, II. (Les grands philosophes) — Paris : Librairie Félix Alcan, 1910.
147. *Stammler, Wolfgang.* Albert der Grosse und die deutsche Volksfrömmigkeit des Mittelalters // *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. — 1956. — Bd. 3. — S. 287–319.
148. *Steenberghen, Fernand van.* Philosophie des Mittelalters. — Bern: A. Francke AG Verlag, 1950. — (Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie. 17).

149. *Studies in Maimonides and St. Thomas Aquinas* / ed. by Jacob I. Dienstag. (Bibliotheca Maimonidica) — Vol. I. — Ktav Publishing House Inc, 1975.
150. *Synave P., O.P.* Le problème chronologique des questions disputées de S. Thomas d'Aquin // *Revue thomiste.* — 1926. — № 31. — P. 154–159.
151. *Synave P., O.P.* L'ordre des quodlibets VII à XI de S. Thomas d'Aquin // *Revue thomiste.* — 1926. — № 31. — P. 43–47.
152. *Széll, Margit.* Sándor Horváth O.P. / ed Il Concetto Dell'anima // *L'anima Nell'antropologia Di San Tommaso D'Aquino IX: Atti del Congresso Società Internazionale San Tommaso D'Aquino.* Ed. Abelardo Lobato. — Milano: Editrice Massimo, 1987.
153. *Taylor A.E.* *Plato: The Man and his Work.* — Dover Publishing, 2001.
154. *Teske R.* The Image and Likeness of God in Saint Augustine's *De Genesi ad Litteram Liber imperfectum* // *Augustinianum* 30 (1990). P. 441–451.
155. *Teske R.J.* *Animae quantitate, De* // *Augustine through the Ages: An Encyclopedia* // A. D. Fitzgerald / Ed. W. B. Eerdmans. Michigan: Grand Rapids, 1999. P. 23.
156. *Teske, Roland.* *Augustine's theory of soul* // *The Cambridge Companion to Augustine* / ed. E. Stump and N. Rretzmann. — Cambridge University Press, 2003. — P. 116–123.
157. *The Theology of Thomas Aquinas* / ed. by Rik van Nieuwenhove and Joseph Wawrykow. — Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2005.
158. *Theiler W.* *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung. Bd. 13: Über die Seele* / übers. von W. Theiler. — Berlin: Akademie-Verlag, 1986.
159. *Tigerstedt E.N.* *Interpreting Plato.* — Stokholm, 1977.
160. *Vaux de Carra.* *Avicenne.* — Paris, 1900.
161. *Vlastos G.* *Platonic Studies.* — Princeton, 1981.
162. *Weisheipl, James A., O.P.* *Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought and Works.* — Oxford: Basil Blackwell, 1975.
163. *Wieland, Georg.* *Zwischen Natur und Vernunft. Alberts des Großen Begriff vom Menschen.* — Münster, 1999.
164. *Wilamowitz-Moel-Lendorff U.V.* *Plato. Sein Leben und seine Werke.* — Berlin; Frankfurt/M., 1948.
165. *Winter M.* *Über Avicennas Opus Egregium de Anima (Liber sextus naturalium). Grundlegender Teil.* — München, 1903. — S. 12–13.

166. *Wolfskeel, C W.* Some remarks with regard to Augustine's conception of man as the image of God // *Vigiliae Christianae*. — 1976. — № 30. — P. 63–71.
167. *Wyller E.A.* Der späte Platon. — Hamburg, 1970.
168. *Wyser, Paul, O.P.* Der Thomismus. — Bern: A. Francke AG Verlag, 1951. — (Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie. 15/16).
169. *Zeller E.* Philosophie der Griechen in ihren geschichtlichen Entwicklung. — Leipzig, 1879.
170. Августин: Pro et Contra. Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей: антология / сост. Р.В. Светлов. — СПб., 2002.
171. *Адамов И.И.* Святитель Амвросий Медиоланский / под общ. ред. А.И. Сидорова. — Серг. Посад: Московская Духовная Академия, 2006.
172. *Александров Г.Ф.* Аристотель (философские и социально–политические взгляды). — М., 1940.
173. *Апполонов А. В.* Латинский аверроизм XIII века. — М.: ИФ РАН, 2004.
174. *Апполонов А.В.* О переводе «Суммы теологии» Фомы Аквинского // *Вопросы философии*. — 2004. — № 6. — С. 170–173.
175. *Аристова Е.П.* Представление о душе у латинских отцов Церкви IV–V вв. на примере творений Амвросия Медиоланского и Аврелия Августина. — М., 2017.
176. *Асимов М., Диноршоев М.* Ибн Сина и его роль в развитии мировой цивилизации // *Ибн Сина (Авиценна)*. Избранные философские произведения. Жизнеописание. Книга знания. Указания и наставления. Книга о душе. — М.: Изд–во «Наука», 1980. — С. 7–44.
177. *Асмус В.Ф.* Платон. Изд. 2–е. — М., 1975.
178. *Бандуровский К.В.* Бессмертие души в философии Фомы Аквинского. — М.: РГГУ, 2011.
179. *Бандуровский К.В.* Предисловие к переводу вопроса 14–го из «Дискуссионных вопросов о душе» Фомы Аквинского // *Историко–философский ежегодник'98*. — М., 2000. — С. 93–96.
180. *Бобров Е.А.* Этические воззрения древних греческих философов. Изд. 3–е. (Из наследия философской мысли: философия античности) — М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012.

181. *Бородай Т.Ю.* Платон // Антикальная философия: энциклопедический словарь. — М.: Прогресс–Традиция, 2008. — С. 565–574.
182. *Бриллиантов А.И.* Блаженный Августин и его значение на Западе // Августин: pro et contra. — СПб.: РХГИ, 2002. — С. 151–192.
183. *Бриллиантов А.И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. — СПб., 1898.
184. *Вальверде, Карлос.* Философская антропология / пер. с испан. Г. Вдовиной. (Серия «Аматека») — М.: Христианская Россия, 2000.
185. *Васильева Т.В.* Афинская школа философии. Философский язык Платона и Аристотеля. — М., 1985.
186. *Васильева Т.В.* Писаная и неписаная философия Платона // Материалы к историографии античной и средневековой философии. — М., 1990.
187. *Васильева Т.В.* Путь к Платону. — М., 1999.
188. *Васильева Т.В.* Философский лексикон Аристотеля Heideggero interpreto // *Васильева Т.В.* Семь встреч с М. Хайдеггером. — М., 2003. — С. 185–205.
189. *Владимирский Ф.С.* Отношение космологических и антропологических воззрений Немезия к патристической литературе и влияние его на последующих писателей // *Немезий Эмесский.* О природе человека / пер. с греч. Ф.С. Владимирского. Составление, послесловие, общая редакция М.Л. Хорькова. (История христианской мысли в памятниках) — М.: Канон+; ОИ «Реабилитация», 1998.
190. *Гайденок В.П., Шишков А.М.* Альберт Великий // Большая российская энциклопедия: в 35 т. Т. 1 / гл. ред. Ю.С. Осипов. — М., 2005.
191. *Гарнак А.* Миссионерская проповедь и распространение христианства в первые три века. (Библиотека христианской мысли. Исследования) — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2007.
192. *Гатри У.К.Ч.* История греческой философии: в 6 т. — Т. 2. Досократовская традиция от Парменида до Демокрита / сост. У.К.Ч. Гатри. — М.: Владимир Даль, 2017.
193. *Гатри У.К.Ч.* История греческой философии: в 6 т. — Т. 1: Ранние досократики и пифагорейцы / сост. У.К.Ч. Гатри. — М.: Владимир Даль, 2016.

194. *Герье В.* Блаженный Августин. — М., 1910.
195. *Глухов А.А., Михайлов П.Б., Шичалин Ю.А.* Аристотель // Православная энциклопедия. — Т. III. — М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. — С. 242–257.
196. *Голова О.В.* В поисках истины // *Блаженный Августин.* Против академиков. — М.: ГЛК, 1999.
197. *Грабманн М.* Введение в «Сумму теологии» св. Фомы Аквинского / пер. с нем. А.В. Апполонова. (Серия «Rex Christiana») — М.: Сигнум Веритатис, 2007.
198. *Грот Н.Я.* Очерк философии Платона. — М., 1869.
199. *Доброхотова Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. — М., 1986. — С. 3–148.
200. *Доддс Э.Р.* Язычник и христианин в смутное время: некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина. — СПб., 2003. — С. 59.
201. *Жильсон Э.* Дух средневековой философии / пер. с фр. Г.В. Вдовиной. — М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2011.
202. *Задворный В.Л.* Биография Иоанна Дунса Скота // *Иоанн Дунс Скот.* Избранное. — М., 2001. — С. 8–27.
203. *Звиревич В.Т.* Учение Цицерона о человеке и его приложение к истории философии // Историко-философские исследования: избранное / под. ред. К.Н. Любутина. — Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000.
204. *Зеленогорский Ф.А.* Учение Аристотеля о душе в связи с учением о ней Сократа и Платона. Изд. 2-е. (Из наследия мировой философской мысли: философия античности) — М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011.
205. *Зубов В.П.* Аристотель. Человек. Наука. Судьба наследия. — М., 2000.
206. *Карпов К.В.* Основные понятийные схемы мистической теологии Бонавентуры (трактат «О тройственном пути») // Философия религии: аналитические исследования. — 2018. — Т. 2. № 1. — С. 82–93.
207. *Койре А.* Аристотелизм и платонизм в средневековой философии // *Койре А.* Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий / пер. с фр. Я.А. Ляткера. — М.: «Прогресс», 1985. — С. 51–73.

208. *Коплстон Ф.* История средневековой философии. — М.: Энигма, 1997.
209. *Коплстон Ф.* История философии: Древняя Греция и Древний Рим. — Т. I / пер. с англ. Ю.А. Аланкина. — М.: ЗАО Центрполиграф, 2003.
210. *Кун Т.* Структура научных революций. (Философия. Психология) — М.: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2003.
211. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. — М., 1969.
212. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики: Зрелая классика. — М., 1975.
213. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики: Ранний эллинизм. — М., 1979.
214. *Лосев А.Ф.* Ранние диалоги Платона и сочинения Платоновской школы // *Платон. Диалоги.* (Философское наследие. Т. 98) — М.: АН СССР, ИФ, Изд-во «Мысль», 1986. — С. 3–65.
215. *Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А.* Платон. Аристотель. (Жизнь замечательных людей) — М.: Молодая гвардия, 2005.
216. *Лосский Н.О.* Чувственная, мистическая и интеллектуальная интуиция. — М., 1995.
217. *Лупандин И.В., Апполонов А.В.* Богословие Иоанна Дунса Скота // *Иоанн Дунс Скот. Избранное.* — М., 2001. — С. 85–96.
218. *Майоров Г.Г.* Дунс Скот как метафизик // *Иоанн Дунс Скот. Избранное.* — М., 2001. — С. 28–83.
219. *Майоров Г.Г.* Философия как искание абсолюта. — М.: УРСС, 2004.
220. *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. — М.: Мысль, 1979.
221. *Макарова И.В.* Учение Аристотеля о душе как субъекте познания и его судьба в западноевропейской философии. — М., 2005.
222. *Макарова И.В.* Франц Brentano и его «Психология Аристотеля» // *Историко-философский ежегодник'2002.* — М., «Наука», 2003. — С. 304–308.
223. *Макарова И.В.* Франц Brentano о роли деятельного ума в психологии Аристотеля // *Вопросы философии.* — 2002. — № 10.
224. *Нерсесянц В.С.* Платон. (Серия «Из истории политической и правовой мысли») — М.: Юрид. лит., 1984.
225. *Петров Ф.В.* Учение Августина о душе и его рецепция у Кассиодора Сенатора. — М., 2013.

226. *Писарев Л.* Учение бл. Августина, епископа Иппонского, о человеке в его отношении к Богу. — Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1894.
227. Платон и его эпоха. — М.: Наука, 1979.
228. *Попов И.В.* Личность и учение бл. Августина. — Т. 1.: Гносеология и онтология бл. Августина. — Серг. Посад, 1916.
229. *Потемкин В.* Введение // *Аврелий Августин.* Об истинной религии. Теологический трактат. (Классическая философская мысль) — Мн.: Харвест, 1999. — С. 3–25.
230. *Рабинович В. Л.* Алхимия как феномен средневековой культуры. — М.: Наука, 1979.
231. *Рассел Б.* История западной философии: в 2 т. — Т. 1. — М.: Миф, 1993.
232. *Ренан Э.* Аверроэс и аверроизм: исторический очерк. Изд. 2-е. — М.: URSS, 2010.
233. *Сидоренко А.К.* Инструментарий современного исследователя философского наследия блаженного Августина // Научный ежегодник Института философии и права УрО РАН. — 2007. — Вып. 7. — С. 126–133.
234. *Скобелева В.А.* Эволюция представлений о душе в культуре Древней Греции: дисс. ... канд. культурологии. — Нижневартовск, 2008.
235. *Смирнов Д.В.* «...Авторитетные мнения Августина могут быть поняты различным образом»: к вопросу о рецепции блаженного Августина в латинской схоластике XIII–XIV вв. // Блаженный Августин и августинизм в западной и восточной традициях. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. — С. 104–134.
236. *Стамп Э.* Аквинат / пер. с англ. Г.В. Вдовиной. — М.: Языки славянской культуры, 2013.
237. *Степанцов С.А., Фокин А.Р.* Августин Аврелий // Православная энциклопедия. — Т. 1. — М.: Церковно-научный центр, 2001.
238. *Стецюра Т.Д.* Хозяйственная этика Фомы Аквинского. — М.: РОССПЭН, 2010.
239. *Столяров А.А.* Августин. Жизнь, учение и его судьбы // *Августин Аврелий.* Исповедь. — М.: Renaissance, 1991.
240. *Суворов Н.С.* Средневековые университеты. Изд. 2-е. (Академия фундаментальных исследований: история) — М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012.

241. Трубецкой Е. Религиозно–общественный идеал западного христианства в V веке. — Ч. I: Миросозерцание бл. Августина. — М., 1892.
242. Трубецкой С.Н. Курс древней философии. — М., 1997.
243. Фокин А.Р. Христианский платонизм Мария Викторина. — М., 2007.
244. Фокин А.Р. Альберт Великий // Новая философская энциклопедия / Ин–т философии РАН; предс. научно–ред. совета В.С. Стёпин. Изд.2–е, испр. и дополн. — Т. 1. — М.: Мысль, 2010.
245. Фокин А.Р. Античная метафизика и христианская теология в трактатах Мария Викторина // Интеллектуальные традиции античности и средних веков. (Исследования и переводы) — М.: Кругъ, 2010. — С. 69–106.
246. Фокин А.Р. Латинская патрология. — Т. I: Период первый: Доникийская латинская патрология (150–325 гг.). — М.: Греко–латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2005.
247. Фокин А.Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. — М, 2014.
248. Фокин А.Р., Усков Н.Ф. Альберт Великий // Православная энциклопедия. — Т. II. — М.: Церковно–научный центр «Православная энциклопедия», 2001. — С. 72–75.
249. Фохт Б.А. Lexicon Aristotelicum (Пособие для изучения Аристотеля как в подлиннике, так и в русском языке). Краткий лексикон важнейших философских терминов, встречающихся в произведениях Аристотеля // Историко–философский ежегодник’97. — М.: «Наука», 1999. — С. 41–74.
250. Фрагменты ранних греческих философов. — Ч. I: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / под ред. А.В. Лебедева. — М.: Наука, 1989.
251. Целлер Э. Очерк истории греческой философии. — СПб., 1996.
252. Чанышев А.Н. Аристотель. Изд. 2–е, доп. — М.: Мысль, 1987.
253. Шилов Е., диак. Рецензия на книгу: Грабманн М. Введение в «Сумму теологии» св. Фомы Аквинского / пер. с нем. А.В. Апполонова. — М.: Сигнум Веритатис, 2007. — 280 с. — (Серия «Rex Christiana») // Вестник ПСТГУ. — 2008. — Т. I. № 5 (22). — С. 111–113.
254. Шилов Е., иер. Предисловие // Фома Аквинский. Дискуссионные вопросы о душе / пер. и предисл. иер. Евгений Шилов.

- (Христианская мысль: тексты и исследования. 6) — М.: Ин-т св. Фомы, 2017. — С. 5–44.
255. Шилов Е., иер. Рецензия на книгу: *Стецюра Т.Д.* Хозяйственная этика Фомы Аквинского. — М.: РОССПЭН, 2010. — 303 с. // Вестник ПСТГУ. — 2011. —Т. I. № 4 (36). — С. 124–126.
256. Шилов Е., свящ. Рецензия на книгу: *Бандуровский К.В.* Бессмертие души в философии Фомы Аквинского. — М.: РГГУ, 2011. — 328 с. // Вестник ПСТГУ. — 2012. —Т. I. № 1 (39). — С. 121–124.
257. Шилов Е., свящ. Рецензия на книгу: *Жильсон, Этьен.* Дух средневековой философии / пер. с фр. Г.В. Вдовиной. — М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. — 560 с. // Вестник ПСТГУ. — 2013. —Т. I. № 3 (47). — С. 149–151.
258. Шилов Е., свящ. Рецензия на книгу: *Стамп, Элеонор.* Аквинат / пер. с англ. Г.В. Вдовиной. — М.: Языки славянской культуры, 2013. — 352 с. // Вестник ПСТГУ. — 2014. —Т. I. № 7 (51). — С. 149–151.
259. *Штёкль А.* История средневековой философии. — СПб.: Алетейя, 1996

**ПРИЛОЖЕНИЕ 1**  
**Фома Аквинский**  
**«Дискуссионные вопросы о душе»**

***Вопрос первый***

Прежде всего, следует спросить, действительно ли человеческая душа может быть формой или определенным нечто (*hoc aliquid*)<sup>501</sup>. И кажется, что нет<sup>502</sup>.

---

<sup>500</sup> Перевод «Дискуссионных вопросов о душе» Фомы Аквинского осуществлен по изданию: Sancti Thomae de Aquino. Opera Omnia. T. XXIV, 1. Quaestiones disputatae de anima / Ed. B.-C. Bazán. Rome, 1996. Также принималось во внимание иное издание: St. Thomas Aquinas. Quaestiones de anima. A newly Established Edition of the Latin Text with an Introduction and Notes / Ed. by James H. Robb. — Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1968. — 282 p. — («Studies and Texts», 14). Наконец, при переводе на русский язык учитывались другие переводы: английский перевод (Aquinas, Thomas. The Soul: A Translation of St. Thomas Aquinas' De Anima. Translated by John Patrick Rowan. St. Louis: B. Herder Book Company, 1949) и французский перевод (Saint Thomas d'Acquin. Questions disputées de l'âme / Introduction, traduction et notes par Jean-Marie Vernier. — Paris: L'Harmattan, 2001. — (Collection «Commentaires Philosophiques»)).

<sup>501</sup> Здесь и далее подобным выражением («определенное нечто») переводится латинское выражение «*hoc aliquid*». В других контекстах это выражение может иметь похожие переводы: «некая конкретная вещь», «некая частная вещь», «нечто конкретное». *Hoc aliquid* есть нечто индивидуальное в роде субстанции. *Hoc aliquid* есть перевод греческого τῷδε τί, состоящего из указательного местоимения (τῷδε / *hoc*) и неопределенного местоимения (τί / *aliquid*); данную фразу следовало бы перевести «это нечто».

Данный вопрос является уникальным среди творений Фомы Аквинского. Но, несмотря на это, отчасти вопрос поднимается в других произведениях. Ср.: Summa Theologiae, I, q. 75, a.2 («Utrum anima humana sit aliquid subsistens»); Ibid. I, q. 76, a. 1 («Utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma»); II Sentences, dist. 1, q. 2, a. 4 («Utrum anima rationalis debeat uniri corpori»); II Sentences, dist. 17, q. 2, a. 1 («Utrum anima intellectiva vel intellectus sit unus in omnibus hominibus»); Summa Contra Gentiles, II, cap. 55, 56, 57, 58, 59, 63, 64, 68, 69, 70; Quaestiones Disputatae De potentia Dei, q. 3, a. 9, a. 11; Quaestiones

## [Возражения:]

Disputatae De Spiritualibus Creaturis, a. 2 ; tractatus De Unitate Intellectus Contra Averroistes, cap. 3; In Aristotelis De Anima, III, lectio 7 ; Compendium Theologiae, capp. 80, 87.

Согласно Аристотелю (Metaph. VII, 1028a 10-14): «О сущем говорится в различных смыслах /.../: оно означает, с одной стороны, суть вещи и определенное нечто, а с другой — качество или количество или любое из других подобных родов сказываемого («Ens dicitur multipliciter... significat enim hoc quid est et hoc aliquid, illud uero quod quale, quod quantum, aut aliorum singula sic predicamentorum»). Хотя о сущем говорится в стольких значениях, но ясно, что первое из них — это значение сущего как сути вещи, которая выражает ее сущность (когда мы хотим сказать, какова эта вещь, мы говорим, что она хороша или плоха, но не что она величиною в три локтя или что она человек; когда же мы хотим сказать, что она есть, мы не говорим, что она белая или теплая или величиною в три локтя, а что она человек или бог), а все остальное называется сущим, поскольку в одних случаях — это относящееся к сущему в первом значении количество, или качество, или состояние, или еще что-то другое тому подобное» (Аристотель. Сочинения в 4-х тт. Т. 1 / Под ред. В.Ф. Асмуса. — М.: «Мысль», 1976. С. 187). В своем толковании на Метаф. (In Metaph. VII, 1 [1], 1028a 10) Фома толкует эти слова: «ut per quid est intelligatur essentia substantiae et per hoc aliquid suppositum».

В Categ. 3b 10-13 говорится, что субстанции свойственно быть hoc aliquid, то есть индивидуально определенным, единично-конкретным. (proprium substantiae est esse hoc aliquid, i.e. individuum determinatum, unum numero).

В Metaph. VII, II, 1029a 26-28 Аристотель говорит: “separabile et hoc aliquid inesse videtur maxime substantia” («считается, что существовать отдельно и быть определенным нечто больше всего свойственно сущности». Цит. по: Там же. С. 190). Форма же, напротив, означает quale quid, и отсюда, как говорится в Metaph. VII, 8, 1033b 20-24, форма не является чем-то конкретным и определенным. «А [форма] означает «такое-то», а не определенное «вот это» (то есть не конкретную вещь); делают же и производят из «вот этого» «такое-то», и, когда вещь произведена, она такое-то нечто (tode toionde)» (Цит. по: Там же. С. 201). Однако в Metaph. V, 8, 1017b 24-25 утверждается: “Accidit autem secundum duos modos substantiam dici: subiectum ultimum quod non de alio dicitur, et quod est hoc aliquid ens et separabile; tale vero singuli forma et species”. (Рус. пер.: «Итак, получается, что о сущности говорится в двух [основных] значениях: в смысле последнего субстрата, который уже не сказывается ни о чем другом, и в смысле того, что, будучи определенным нечто, может быть отделено [от материи только мысленно], а таковы образ, или форма, каждой вещи» (с. 157)).

Каким образом форма может быть названа hoc aliquid, разъясняется в Metaph. VIII, 1, 1042a 27-28: «Materiam vero dico que non hoc aliquid ens actu potestate est hoc aliquid. Aliter vero ratio et forma quod hoc aliquid ens ratione separabile est. Tertium vero est quod est ex hiis, cuius solius generatio et corruptio, et separabile simpliciter». (Рус. пер.: «И субстрат есть сущность; в одном смысле это материя (я разумею здесь под материей то, что, не будучи определенным нечто в действительности, таково в возможности), в другом — существо (logos), или форма — то, что как определенное сущее может быть отделено [только] мысленно, а третье — это то,

1. Если человеческая душа действительно есть определенное нечто (*hoc aliquid*), то она будет субсистентна и сама по себе будет обладать совершенным бытием (*completum esse*)<sup>503</sup>. Но то, что добавляется чему-то после совершенного бытия, добавляется

---

что состоит из материи и формы, что одно только подвержено возникновению и уничтожению и безусловно существует отдельно» (с. 224)).

Следовательно, форма, как кажется, не есть в собственном смысле *hoc aliquid*, поскольку отделено только мысленно. В *De anima* II, 412a 19-20 душа называется “*substantiam esse, sicut speciem*” или форма (Рус. пер.: «Таким образом, душа необходимо есть сущность в смысле формы естественного тела, обладающего в возможности жизнью». С. 394). Фома в *In De anima* II, 1 комментирует это место: «*substantia autem est quid completum in suo esse et in sua specie... nulla forma est quid completum in specie*». Согласно Аверроэсу, *hoc aliquid* (или *individuum substantiale*) называется свойственным лишь материальным субстанциям, так как принцип индивидуации — материя. Ибо интеллект, — согласно Аверроэсу, — не есть ни субстанциальная форма, ни *hoc aliquid*, но нематериальная субстанция. Однако христианские авторы — Августин (*De moribus ecclesiae* I, 27 [52]; CSEL 90 p. 55 u. 20-21; PL 32, 1332; *De quant. animae* с. 13 [22]; CSEL 89 p. 158 p. 5-8; PL 32, 1048), Немезий (*De natura hominis*, с. 2), как и Авиценна (*De anima* I, 3) следуют платоническому или неоплатоническому учению, согласно которому душа есть субстанция. Отсюда возникает вопрос: каким образом эта субстанция может быть формой тела. Существует много различных решений на этот счет. Все утверждают, что душа есть субстанция по своей природе и что имя формы означает ее причинность или «*officium*» (обязанность). Положение, что душа есть субстанция — было общим для магистров теологии (см.: *Guillelmus de Aluernia De anima* с. 5 pars 4; *Philippus Cancellarius Summa de bono «De bono nature»* IV q. 1; *Summa duacensis*; *Iohannes de Ripella Summa de anima* I с. 22 [XX]; *Summa fratris Alexandri* II-1 n. 321; *Bonaventura Super Sent.* II d. 17 a. 1 q. 2 resp.; *Breviloquium* II, 9).

Согласно Альберту Великому (*Summa de homine* tr. I q. 4 a. 1 sol.), душа “*potest considerari duobus modis, scilicet secundum quod est anima, id est actus corporis et motor, et secundum quod est substantia quaedam contenta secundum seipsam in praedicamento substantiae*». Однако Альберт сомневается по поводу «*hoc aliquid*» (см.: *Super Sent.* II d. 17 C a. 2 ad 2: «*quod anima sit hoc aliquid, hoc est dictum a magistris, sed non a philosophis, nec a sanctis: et puto quod sit dictum falsum: quoniam in principio libri II De anima habetur quod materia non est hoc aliquid, nec etiam forma, et quod anima non est hoc aliquid: sed hoc bene concedo, quod anima est substantia composita*». Сомнение также встречается в *Summa de creaturis* P. 1 tr. 1 q. 2 a. 2 ad diff. 3 ad 1: «*hoc aliquid enim est forma contracta per materiam*» (ср. Аверроэс). Подобную же сложность осознает сам Фома (*Super Sent.* II d. 17 q. 1 a. 2 ad 1). См.: Pegis A. *St. Thomas and the Problem of the Soul*. P. 117. n. 42.

<sup>502</sup> Ср.: *De Spiritualibus Creaturis*, a. 2, arg. 3; *Quodlibetum Primum*, q. 4, a. 1 (6); *In De Anima*, II, lectio 1; *In II Sentences*, dist. 1, q. 2, a. 4, arg. 2.

<sup>503</sup> Ср.: *Bonaventura. Super Sent.* II d. 17 a. 1 q. 2 arg. 6 : «*nihil autem quod est hoc aliquid et completum in se venit ad constitutionem tertii; sed anima rationalis venit ad constitutionem tertii, ita quod ex anima et corpore fit unum per essentiam ; ergo anima non est hoc aliquid*».

ему акцидентально, как бледность для человека или одежда для тела<sup>504</sup>. Таким образом, тело, соединенное с душой, добавляется к ней акцидентально. Следовательно, если душа есть определенное нечто, она не есть субстанциальная форма тела.

2. Далее<sup>505</sup>. Если душа есть определенное нечто, то, следовательно, она должна быть чем-то индивидуированным (*aliquid indiuiduatum*). Ибо ничто всеобщее не есть определенное нечто<sup>506</sup>. Душа либо индивидуируется чем-то иным, либо из себя самой<sup>507</sup>.

<sup>504</sup> Платон. Федон. 87В. Также см.: Немезий *De natura hominis* С. 3: «Igitur Plato quidem et propter hanc difficultatem non vult animal ex anima et corpore esse, sed animam corpore utentem et velut indutam corpus. Habet autem hic sermo difficile quid. Qualiter enim unum esse potest cum indumento anima? Non enim unum est tunica cum induto?» («Платон, во избежание этого затруднения, не желает признать, что животное состоит из души и тела, а полагает, что оно есть [сама] душа, только пользующаяся телом и как бы одетая в него. Но и в этом соображении есть некоторое затруднение, именно: каким образом душа может составлять единое со своим одеянием» (Немезий Эмесский. О природе человека / пер. с греч. Ф.С. Владимирского. — М.: Канон+, 1998. — 464 с. — (История христианской мысли в памятниках). С. 41)).

<sup>505</sup> Ср.: *De Spiritualibus Creaturis*, а. 9, arg. 4; *Summa Theologiae*, I, q. 76, а. 1.

<sup>506</sup> Ср.: *Aristoteles*. *Metaph.* IX, 7, 1049a 27–28: «In hoc enim differt universale et subjectum, per esse hoc aliquid aut non» (Рус. пер.: «Ведь то, о чем говорят, т. е. субстрат, различают именно по тому, есть ли он определенное нечто или нет». — *Аристотель*. Сочинения в 4-х тт. Т. 1 / Под ред. В.Ф. Асмуса. — М.: «Мысль», 1976. С. 244). Фома в комментарии на этот текст пишет: «Universale enim et subjectum differunt per hoc quod subjectum est hoc aliquid, non autem universale» («Ибо универсальное и субъект различаются тем, что субъект есть нечто определенное, а не универсальное»). См. также: *Metaph.* VII, 13, 1038b 34 — 1039b 2 (Рус. пер.: «Итак, если исходить из этих соображений, то очевидно, что ничто присущее как общее не есть сущность и что все, что одинаково сказывается о многом, означает не «вот это», а «такое-то»». — *Аристотель*. Сочинения в 4-х тт. Т. 1 / Под ред. В.Ф. Асмуса. — М.: «Мысль», 1976. С. 214) с комментарием Фомы: «nullum universale est substantia» («ничто универсальное не есть субстанция»).

<sup>507</sup> Согласно Бонавентуре (*Super Sent.* II d. 3 P. 1 a. 2. q. 3 resp.): «dicendum quod individuum est 'hoc aliquid'. Quod sit 'hoc', principalius habet a materia, ratione cuius forma habet positionem in loco et tempore. Quod sit 'aliquid', habet a forma. Individuum enim habet esse, habet etiam existere. Existere dat materia formae, sed essendi actum dat forma materiae. Individuatio igitur in creaturis consurgit ex duplici principio». Тем самым универсальный гиломорфизм требует, чтобы душа, если она есть нечто конкретное, имела два начала. Фома, в свою очередь пишет (*In Metaph.* VIII, 4 [3], 1043a 37): «Si qua vero res est que sit forma tantum, non habet aliqua principia individuanti preter naturam speciei, cum ipsa forma per se existens per se ipsam individuetur».

Если иным и при этом она есть форма тела, то следовательно, она индивидуируется телом, так как формы индивидуируются из своей материи<sup>508</sup>, а поскольку тело отделяется [от души], индивидуация души утрачивается<sup>509</sup>. Поэтому душа не сможет быть ни субсистентной, ни чем-то определенным. С другой стороны, если душа индивидуируется из себя, то она есть либо простая форма<sup>510</sup>, либо нечто составленное из материи и формы. Если она есть простая форма, то, следовательно, индивидуированная душа может отличаться от другой души лишь посредством формы<sup>511</sup>; различие же по форме производит различие вида, из чего следует, что души разных людей различаются по виду<sup>512</sup>; а потому и люди бы различались по виду, если душа есть форма тела, поскольку каждый получал бы вид от собственной формы. Если же душа состоит из материи и формы, то невозможно, чтобы вся она была формой тела, ибо никакая материя не есть форма. Следовательно, невозможно признать, чтобы душа была одновременно и определенным нечто, и формой.

3. Далее<sup>513</sup>. Если душа есть определенное нечто, то, следовательно, она есть нечто индивидуированное. Однако всякое индивидуированное существует в каком-то роде и в каком-то виде. Стало быть, душа будет иметь собственный вид и собственный

<sup>508</sup> См.: *Aristoteles*. *Metaph.* V, 1016b 32; VII, 1034a 5–8, 1035b 30; X, 1054a 33, 1058b 5; XII 1074a 33.

<sup>509</sup> Этот вопрос был рассмотрен Авиценной (*De anima*. V, 3). Другой автор пишет, что абсурдно взвешенно говорить, что душа утрачивает индивидуацию после смерти тела и соединяется в одну единственную интеллигенцию (*Guillelmus Aluerniensis*. *De universo*. P. II. 2 с. 15). Альбет Великий рассматривает позицию Аверроэса и отвергает ее (см. *Super Dion. De div. nom.* C. 4 [п.29]). Этот аргумент был также основанием для доказательства составности души (см. *Thomas. Super Sent.* I, d. 8, q. 5 a.2 arg. 6: «*Si igitur anima est forma simplex, non habebit in se unde individuetur ; sed tantum individuabitur per corpus. Remoto autem eo quod est causa individuationis, tollitur individuatio*»).

<sup>510</sup> О простой форме (*forma simplex*) см.: *In I Sentences*, dist. 8, q. 5, a. 2 («*Utrum anima sit simplex*»).

<sup>511</sup> Ср. Авиценна *De anima* V, 3: «*Si autem anima esset tantum absque corpore, una anima non potest esse alia ab alia numero*».

<sup>512</sup> Поскольку «*unumquodque constituitur in specie per propriam formam*» (*S. Thomas. In Metaph.* II, 4 [4], 994b 16. Ср. также: *In Metaph.* V, 2 [2], 1013a 24: «*unumquodque consequitur naturam uel generis uel speciei per formam suam*»).

<sup>513</sup> Ср.: *Quodlibetum Primum*, q. 4, a. 1, corpus.

род. Но невозможно, чтобы нечто, имеющее собственный вид, принимало бы прибавление (*superadditionem*) иного для утверждения того же самого вида, ибо, как говорит Философ в восьмой книге *Метафизики*<sup>514</sup>, виды вещей похожи на числа, которые изменяют вид каждый раз, когда [из них] вычитают или [к ним] прибавляют. Материя же и форма объединены для утверждения (*ad constitutionem*) вида. Следовательно, если душа есть определенное нечто, она не объединена с телом как форма с материей.

4. Далее. Так как Бог сотворил вещи по своей благодати, которая обнаруживается на различных уровнях (*gradibus*) вещей, Он установил столько уровней существ, сколько могла вынести природа вещей<sup>515</sup>. Таким образом, если человеческая душа может существовать сама по себе, как и следовало бы сказать, если она является определенным нечто, то душа, существующая сама по себе, представляет собой одну ступень сущего. Формы же не являются одной ступенью сущего без материи. И следовательно, душа, если она есть определенное нечто, не будет формой какой-либо материи.

5. Далее<sup>516</sup>. Если бы душа была определенным нечто и существовала бы сама по себе, то, следовательно, она должна была быть нетленной, поскольку не имела бы ничего противоположного, и не была бы составлена из чего-то противоположного<sup>517</sup>. Но если душа нетленна, она не может быть соразмерной тленному телу, каковым является тело человека. Ибо всякая форма соразмерна

---

<sup>514</sup> *Aristoteles. Metaphysica VIII, 3. 1043b 33–1044a 2.* Рус. пер.: «Ясно также, почему, если сущности в некотором смысле суть числа, они таковы именно в указанном смысле, а не, как утверждают некоторые, сущности, состоящие из единиц. Ибо определение есть-де некоторого рода число: ведь оно делимо и именно на неделимые части (ведь обозначения сути (*logoi*) не беспредельны), а таково число. И так же как если от числа отнять или к нему прибавить что-то из того, из чего оно состоит, оно уже не будет тем же числом, хотя бы была отнята или прибавлена даже самая малая величина, точно так же определение и суть бытия вещи не будут теми же самыми, если что-нибудь будет отнято или прибавлено». — *Аристотель. Сочинения в 4-х тт. Т. 1 / Под ред. В. Ф. Асмуса.* — М.: «Мысль», 1976. С. 228.

<sup>515</sup> Ср.: *Cont. Gent. II c. 45 ; I Pars, 1 q.76 a.5 ad 1*, где превозносится Августинский трактат *De Gen. ad litt. II 3 (CSEL 28–1 p. 32 u.9 — p.33 u.13; PL 34, 263).*

<sup>516</sup> Ср.: *De Spiritualibus Creaturis, a. 2, arg. 16.*

<sup>517</sup> Ср.: *Arist. Categ. 3b 24–25; Metaph. XI 1068a 10–12.*

своей материи. Следовательно, если душа есть определенное нечто, она не является формой человеческого тела.

6. Далее. Ничто существующее не есть чистый акт кроме Бога<sup>518</sup>. Итак, если душа есть определенное нечто, то она, так как существует сама по себе, будет неким соединением в себе акта и потенции. А в таком случае она не может быть формой, ибо потенция не есть некий акт. Следовательно, если душа — определенное нечто, то она не будет формой.

7. Далее<sup>519</sup>. Если душа есть определенное нечто, способное существовать само по себе, необходимо, чтобы она была соединена с телом только благодаря какому-то благу самому по себе, то есть вследствие какого-то блага либо сущностного, либо акцидентального. [Но душа соединена с телом] не посредством сущностного блага, поскольку она может существовать без тела; а также и не посредством акцидентального блага, что особенно кажется очевидным, поскольку человеческая душа получает познание истины посредством чувств, которые были бы невозможны без телесных органов. Ибо души мертворожденных детей (*nascantur morientium*), как говорят некоторые<sup>520</sup>, имеют

<sup>518</sup> Ср.: *De Spiritualibus Creaturis*, а. 1, arg. 17. Ср. также: *Boethius. De Trin.* с.2: «Sed divina substantia sine materia forma est, atque ideo unum, et est id quod est. Reliqua enim non sunt id quod sunt: unumquodque enim habet esse suum ex his ex quibus est, id est ex partibus suis; et est atque hoc...». Ср.: *Thomas. Super Sent.* II d.3 q.1 a.1 sol.: «Omne quod praeter deum habet esse acquisitum ab alio. Ergo in solo Deo suum esse est sua quidditas uel natura...»; *De ente et essentia* с.4: «Opportet quod in qualibet alia re praeter eam aliud sit esse suum et aliud quidditas uel natura seu forma sua...». Учение Бозция о составности всего тварного и учение Авинцеброля, вводящее универсальный гилеморфизм, приводят к доктрине, утверждающей, что душа состоит из материи и формы (ср.: *Summa fratris Alexandri II*—п. 328). Выводом из этого будет положение, что душа есть субстанция. То, что такая составная субстанция не может быть формой, было доказано в возражении 2 (см. выше). Но возражение 6 исходит из томистских предпосылок, согласно которым, до тех пор, пока душа не состоит из материи и формы, она состоит из акта и потенции.

<sup>519</sup> Ср.: *De Spiritualibus Creaturis*, а. 2, arg. 5; *Ibid.*, а. 3, arg. 11.

<sup>520</sup> Имеются в виду платоники (ср.: *Thomas. De veritate* q.18 a.7 resp; I Pars q.84 a.3 arg.3). Также см.: *Tullius Cicero. Tuscul. disput.* I с.24 n.57–58; *Augustinus. De Trin.* XII 15 (CCSL 50 P. 377–378 u. 1–25; PL 42, 1011); *Augustinus. De quant. animae* с. 20 [34] (CSEL 89, p. 173 u.10 — p.174 u.12; PL 32, 1055); *Macrobius. Comm. in somn. Scipionis* I с.12 n.6–10; *Nemesius. De nat. hom.* с.2; *Boethius. De consol.* III metr. 11 (CCSEL 94 p. 60 u. 10–14). В *De veritate* (q.10 a.6 arg.3,4,5,6,8) Фома осуществляет связь между этой позицией и

определенное познание естественных вещей, которое, однако, без сомнения, они не получают посредством чувств. Следовательно, если душа есть определенное нечто, то нет никакой причины, по которой она должна быть соединена с телом как форма.

8. Далее. Форма и определенное нечто различаются друг с другом как вещи противоположные. Ведь Философ говорит во второй книге *О душе*<sup>521</sup>, что субстанция разделяется на три части, первая из которых есть форма, вторая — материя, а третья — определенное нечто. Противоположное же не относят к одному и тому же [роду]. Следовательно, человеческая душа не может быть формой и определенным нечто.

9. Далее. То, что является определенным нечто, существует само по себе, форме же свойственно то, что она существует в ином, и кажется, что они должны быть противоположны [друг другу]. Следовательно, если душа есть определенное нечто, то, кажется, она не будет формой<sup>522</sup>.

10. Однако можно сказать, что когда тело разрушается, душа остается определенным нечто, существующим само по себе, но при этом она утрачивает в себе основание (*ratio*) формы. — Напротив<sup>523</sup>. Все, что может отделяться от чего-то, сохраняя свою сущность, существует в нем акцидентально. Итак, если душа продолжает существовать после [смерти] тела, в ней утрачивается основание формы, следовательно, образ формы принадлежит ей акцидентально. Но соединение с телом для образования человека

---

учением Августина о познании детей (ср.: *Super Sent. II d.20 q.2 a.2; I Pars q.101 a.1,2.*

<sup>521</sup> *Aristoteles. De anima II. 1. 412a 6–9.* Рус. пер.: «Итак, под сущностью мы разумеем один из родов сущего; к сущности относится, во-первых, материя, которая сама по себе не есть определенное нечто; во-вторых, форма или образ, благодаря которым она уже называется определенным нечто, и, в-третьих, то, что состоит из материи и формы». — *Аристотель. Сочинения в 4-х тт. Т. 1 / Под ред. В. Ф. Асмуса.* — М.: «Мысль», 1976. С. 394. Ср.: *Anon. De anima et potentiis eius I: «set substantia est triplex, scilicet ypostasis, usiosis et usia, scilicet materia, actus id est forma substancialis, et hoc aliquid id est compositum ex utraque; cum ergo dicitur: «anima est actus», separatur a materia et a composito».*

<sup>522</sup> Из представления души как субстанции можно прийти к заключению, что сущность (*ratio*) формы лишь временна, и что эта сущность исчезнет со смертью тела. Ср.: *Anon. Lectura in librum De anima II, 1 [q.2] (ed. Gauthier p. 146 u. 334).*

<sup>523</sup> Ср.: *De Spiritualibus Creaturis, a. 2, arg. 4.*

происходит лишь благодаря форме. Следовательно, [душа] соединяется с телом акцидентально, и, тем самым, человек должен быть существом акцидентальным (*per accidens*); что недопустимо.

11. Далее. Если человеческая душа есть определенное нечто и существует сама по себе, необходимо, чтобы она имела сама по себе некоторое собственное действие<sup>524</sup>; ибо всякая вещь (*uniuscujusque rei*), существующая сама по себе, обладает неким собственным действием. Но человеческая душа не имеет никакого собственного действия, так как сам акт мышления (*intelligere*), который, как представляется, в высшей степени должен быть присущ ей, не есть [акт] души, но человека посредством души, как говорится в первой книге *О душе*<sup>525</sup>. Следовательно, человеческая душа не есть определенное нечто.

12. Далее. Если человеческая душа есть форма тела, то необходимо, чтобы она имела что-то зависящее от тела. Ибо форма и материя зависят друг от друга<sup>526</sup>. Но то, что зависит от другого, не является определенным нечто. Следовательно, если душа — форма тела, она не есть определенное нечто.

13. Далее. Если душа есть форма тела, необходимо, чтобы у души и тела было единое бытие (*unum esse*), ибо из материи и формы образуется [нечто] единое по бытию (*unum secundum esse*)<sup>527</sup>. Но у души и тела не может быть единого бытия, ибо они разного рода<sup>528</sup>. Ведь душа по роду — бестелесная субстанция, а тело по роду есть субстанция телесная. Следовательно, душа не может быть формой тела.

<sup>524</sup> Ср.: *Anon. Lectura in librum De anima I, 3 [q. 1]*.

<sup>525</sup> *Aristoteles. De anima I, 4. 408b 13–15*. Рус. пер.: «Между тем сказать, что душа гневаается, — это то же, что сказать — душа тклет или строит дом. Ведь лучше, пожалуй, не говорить, что душа сочувствует, или учится, или размышляет, а говорить, что человек делает это душою, сочувствует, учится или размышляет». — *Аристотель. Сочинения в 4-х тт. Т. 1 / Под ред. В.Ф. Асмуса. — М.: «Мысль», 1976. С. 386*. Ср. также: *Aristoteles. De anima I 403a 8: «Maxime autem videtur proprium intelligere»*.

<sup>526</sup> Ср.: *Arist. Phys. II 194b 8–9*.

<sup>527</sup> Ср.: *Arist. Metaph. VIII 1045b 18–20*, а также см. комментарий Фомы: *In Metaph. VIII 7 [5], 1045b 16*.

<sup>528</sup> Ср.: *De Spiritualibus Creaturis, a. 2, arg. 16*. Также см.: *Aristoteles. Metaphysica, X, 10. 1058 b 28*. Рус. пер.: «Так как противоположности различны (*hetera*) по виду, а преходящее и непреходящее суть противоположности (ведь лишенность есть определенная неспособность), то преходящее и непреходящее должны быть разными по роду». — *Аристотель. Сочинения в 4-х тт. Т. 1 / Под ред. В. Ф. Асмуса. — М.: «Мысль», 1976. С. 271*.

13–2. Далее. Душа имеет собственное бытие из своих начал. Следовательно, если она имеет некое бытие, общее телу, то она обладает двойным бытием<sup>529</sup>, что невозможно.

14. Далее. Бытие тела есть бытие тленное и состоящее из количественных частей; в то время как бытие души — нетленно и просто. Следовательно, у тела и души нет единого бытия.

15. Но можно сказать, что само тело человека обладает телесным бытием через душу<sup>530</sup>. — Напротив<sup>531</sup>. Философ говорит во второй книге *О душе*<sup>532</sup>, что душа есть акт физического органического тела. Следовательно, то, что соотносится с душой, как материя с актом, есть уже физическое органическое тело, которое может существовать только через некую форму, которая утверждается в роде тела. Следовательно, человеческое тело имеет свое бытие, отличное от бытия души<sup>533</sup>.

<sup>529</sup> Ср.: *Albertus Magnus. Super Dion. De divinis nominibus c.4 [n.29]* : «dicimus quod anima est hoc aliquid, nec tamen est in praedicamento, sed esse actum est esse eius; *sed habet etiam aliud esse, secundum quod est hoc aliquid...* Nos autem dicimus, quod esse suum est esse actum, sed non habet tantum hoc esse... potens per se existere, quamvis non sit in genere nisi sicut principium».

<sup>530</sup> См.: *Cont. Gent. IV c.81* : «oportet igitur quod corporeitas, prout est forma substantialis in nomine, non sit aliud quam anima rationalis»; *In De anima II, 1* : «ab anima est et quod sit et quod corpus sit et quod sit corpus vivum». См.: *Bazán B.C. La corporalité selon saint Thomas // RPL 81. 1983. P. 400–407.*

<sup>531</sup> Ср.: *De Spiritualibus Creaturis, a. 3, arg. 2.*

<sup>532</sup> *De anima II, 1. 412a 27–28.* Рус. пер.: «Именно поэтому душа есть первая энтелехия естественного тела, обладающего в возможности жизнью» («*primus actus corporis phisici potencia vitam habentis*»). — *Аристотель. Сочинения в 4-х тт. Т. 1 / Под ред. В. Ф. Асмуса. — М.: «Мысль», 1976. С. 395.* Также см.: *Arist. De anima II 412b 5–6* : «*actus primus corporis phisici organici*».

<sup>533</sup> Один из основных аргументов учения о форме телесности, которая впоследствии будет встречаться у некоторых других богословов. Ср., например: *Guillelmus de Aluern. De anima c.1 pars 5* (*Opera omnia 1674. Т. II/2 p.69a*); *Philippus Cancel. Summa de bono, «De bono nature» IV q.8* (ed. Wicki, p. 284 u. 91–112); *Summa fratris Alexandri II, 1, n.347* (ed. Quaracchi, t.2, p. 422a) ; *Rogerus Bacon. Quest. super Phys. 1* (*Opera hactenus inedita, ed. Delorme–Steele fasc.XIII, p.66*) ; *Bonaventura. Super Sent. II d.12 a.1 q.3 resp.* (ed. Quaracchi, p.303b–304a); *Albertus. Metaph. V tr.3 c.2* (ed. Col. t.16–1, p.159, u.24–29). Это учение также было общепринятым среди магистров искусств (ср.: *Anon. Lectura in librum De anima II, 2 [q.12]* (ed. Gauthier, p.156); *Anon. Quaestiones in tres libros De anima I q.22* (ed. Vennebusch, p. 142–143)). Источником этого учения, возможно, было *Gundissalinus. De processione mundi* (ed. Bülow, p. 42–43). См.: *Zavalloni R. Richard de Mediavilla. P. 405–420; Bazán B.C. Pluralisme de formes ou dualisme de substances? // RPL 67. 1969. P. 30–73.*

16. Далее. Сущностные начала, которые суть материя и форма, составляют бытие. Но для [бытия], которое можно иметь в природе от одного [начала], нет необходимости в двух<sup>534</sup>. Следовательно, если душа имеет в себе самой свое собственное бытие, ибо она есть определенное нечто, то тело, согласно природе, не соединяется с душой как материя с формой.

17. Далее. Бытие связано с сущностью души как ее акт, и поэтому оно должно быть чем-то высшим (*superum*) в душе<sup>535</sup>. Низшее же граничит с высшим не в том, что в нем (высшем) есть высшее, но в том, что есть в нем низшее; ибо Дионисий в седьмой главе [трактата] *О божественных именах*<sup>536</sup> говорит, что Божественная премудрость соединяет границы первых принципов со вторыми. Следовательно, тело, которое ниже души, не соответствует тому бытию, которое является в ней высшим.

18. Далее<sup>537</sup>. У кого одно бытие, у того и одно действие (*operatio*)<sup>538</sup>. Следовательно, если бытие человеческой души соединено с телом, то и действие души, которое есть акт мышления (*intelligere*), будет общим для души и тела; что невозможно, как доказывается в третьей [книге] *О душе*<sup>539</sup>. Поэтому нет единого

<sup>534</sup> Ср.: *S. Theol.* I–II q. 51 a. 1 arg. 2: «*natura non facit per duo quod per unum potest facere*». Также см.: I–II q. 63 a. 3 arg. 3.

<sup>535</sup> См.: *Super Sent.* I d. 33 q. 1 a. 1 ad 1: «*alio modo dicitur esse ipse actus essentiae, sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus*»; *Super Sent.* II d. 1 a. 4: «*esse autem est magis intimum cuilibet rei quam ea per quae esse determinatur*»; I Pars q. 4 a. 1 ad 3: «*ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus*»; *ibid.* q. 3 a. 4 resp. ; q. 7 a. 1 resp.: «*illud autem quod est maxime formale omnium est ipsum esse*»; q. 8 a. 1 resp.: «*esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet et quod profundius omnibus inest cum sit formale respectu omnium quae in re sunt*»; q. 50 a. 2 ad 3; q. 54 a. 1 resp.; q. 75 a. 5 ad 4.

<sup>536</sup> *Pseudo-Dionysius.* *De divinis nominibus* VII, 2. Также ср.: *Ibid.* VIII, 3. PG 3: 871. К этому аргументу Фома обращается достаточно часто: *Super Sent.* II d. 39 q. 3 a. 1 resp. (здесь Фома добавляет ссылку на книгу *De causis, prop.* 30 [39]); *De veritate*, q. 8 a. 15 resp.; *Cont. Gent.* II c. 68; III c. 97. Также см.: *In sensu et sensato*, «*Prohemium*»; *De malo*, q. 16 a. 1 arg. 4.

<sup>537</sup> Ср.: *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 1, arg. 4.

<sup>538</sup> Ср.: *Cont. Gent.* II c. 56 arg. 5.

<sup>539</sup> *De anima* III, 4. 429a 24–27. Рус. пер.: «Поэтому нет разумного основания считать, что ум соединен с телом. Ведь иначе он оказался бы обладающим каким-нибудь определенным качеством, он был бы холодным или теплым или имел бы какой-то орган, как имеет его способность ощущения; по ничему такого нет. Поэтому правы те, кто говорит, что душа есть

бытия для человеческой души и тела. Отсюда следует, что душа не есть форма тела и определенное нечто.

**Напротив.** Нечто единое (*unumquodque*) получает вид посредством соответствующей формы<sup>540</sup>. Но человек является человеком постольку, поскольку он разумен. Следовательно, разумная душа (*anima rationalis*) есть соответствующая человеку форма. Кроме того, [душа] есть определенное нечто, существующее само по себе, так как она действует сама по себе. Ибо акт мышления не осуществляется телесными органами, как доказывается в третьей [книге] *О душе*<sup>541</sup>. Следовательно, человеческая душа есть определенное нечто и форма.

2. Далее. Высшее совершенство человеческой души состоит в познании истины, которое осуществляется посредством ума<sup>542</sup>. Кроме того, чтобы душа стала совершенной в познании истины<sup>543</sup>, ей необходимо соединиться с телом, ибо она познает через представления (*fantasmata*), которые не существуют вне тела. Следовательно, необходимо, чтобы душа была едина с телом как форма и определенное нечто.

**Ответ.** Следует сказать, что определенным нечто называют нечто индивидуальное в роде субстанции. Даже Философ говорит в *Категориях*<sup>544</sup>, что первые сущности несомненно означают определенное нечто; вторые же сущности, несмотря на то, что, как кажется, они означают определенное нечто, однако по большей части означают особую сущность (*quale quid*). Кроме того, индивидуальное в роде субстанции (*indivuiduum in genere substantie*) не только способно существовать само по себе, но

---

местонахождение форм, с той оговоркой, что не вся душа, а мыслящая часть, и имеет формы не в действительности, а в возможности». — *Аристотель*. Сочинения в 4-х тт. Т. 1 / Под ред. В.Ф. Асмуса. — М.: «Мысль», 1976. С. 433–434. Ср.: 430а 17–25. Также см.: *Thomas*. In *De anima* I, 10 и III, 1.

<sup>540</sup> Этот аргумент Фома использует достаточно часто, особенно в полемике с учением авероистов о единстве интеллекта. См.: *Cont. Gent.* II с. 59; с. 60; с. 73; *I Pars* q. 76 a. 1 resp.; *De unitate intellectus* с. 3; *De spir. creat.*, a.9 resp.

<sup>541</sup> *De anima* III, 4. 429а 24–27. Рус. пер. — см. сноску 19.

<sup>542</sup> Ср.: *Arist. Eth. Nic.* X 1177а; *Thomas*. In *Eth.* X, 10; *I Pars* q. 76 a. 1 resp.: «*Potest etiam manifestari*».

<sup>543</sup> Ср.: *Аристотель*. Никомахова этика, X, 7.

<sup>544</sup> *Categories* V. 3b 10–23.

является чем-то совершенным в определенном виде и роде субстанции<sup>545</sup>; поэтому даже Философ в *Категориях*<sup>546</sup> руку, ногу и [вещи] такого рода называет скорее частями субстанции, нежели первой или второй субстанцией, поэтому, хотя они не существуют в другом как в субъекте, что свойственно субстанции, однако они не обладают в совершенстве природой каких-либо видов. Отсюда следует, что они принадлежат некоторому виду и некоторому роду лишь посредством редукции (*reductionem*)<sup>547</sup>.

С этой точки зрения, определенное нечто обладает двумя качествами (*existentibus*); некоторые лишали человеческую душу этих [качеств], говоря, что душа есть гармония, как [утверждал] Эмпедокл<sup>548</sup>, или

<sup>545</sup> Ср.: *Arist. Metaph. VII 1031a 1–2*; *Thomas. In De anima II, 1*.

<sup>546</sup> *Categories V. за 28–31*. О теле же см.: *De partibus animalium, I, 1. 640 b 35*; *De generatione animalium, I, 19. 726 b 22*; *Metaphysica VII, 11. 1036 b 30* (Рус. пер.: «Ибо рука есть часть человека не во всяком случае, а тогда, когда она способна исполнять работу, значит, когда рука живая, а неживая не есть часть его». — *Аристотель. Сочинения в 4-х тт. Т. 1 / Под ред. В.Ф. Асмуса. — М.: «Мысль», 1976. С. 209*); *Politica I, 2. 1253 a 18*. Ср. *Metaphysica, V, 9. 1017 b 10* (Рус. пер.: «Сущностью называются простые тела, например земля, огонь, вода и все тому подобное, а также вообще тела и то, что из них состоит, — живые существа и небесные светила, а равно и части их. Все они называются сущностями потому, что они не сказываются о субстрате, но все остальное сказывается о них». — *Аристотель. Сочинения в 4-х тт. Т. 1 / Под ред. В. Ф. Асмуса. — М.: «Мысль», 1976. С. 157*).

<sup>547</sup> Ср.: *I Pars, q. 75 a. 2 ad 1–2*.

<sup>548</sup> См.: *Aristoteles. De Anima I, 4. 407b 27–408a 28* (Рус. пер.: «Имеется и другое дошедшее до нас мнение о душе, убедительное для многих не менее, чем изложенные выше, но уже подвергнутое обсуждению и как бы давшее о себе отчет в общедоступных сочинениях. Душа, согласно этому мнению, есть некая гармония, гармония же есть смешение и сочетание противоположностей; из противоположностей составлено и тело. Однако гармония есть определенное соотношение смешанных частей или соединение частей, душа же не может быть ни тем ни другим. Далее, приводить в движение не свойственно гармонии, между тем все приписывают это свойство, так сказать, преимущественно душе. Говорить о гармонии подобает больше в отношении здоровья и вообще в отношении превосходных телесных свойств, нежели в отношении души. Это станет совершенно очевидным, если попытаться свести состояния и действия души к некоторой гармонии, ибо трудно согласовать их. Далее, говоря о гармонии, мы имеем в виду два ее значения: во-первых, гармония в собственном смысле есть сочетание величин, которым свойственны движение и положение, когда они так прилажены друг к другу, что больше уже не могут принять в себя ничего однородного; во-вторых, гармония есть соотношение частей, составляющих смесь. Так вот, нет никакого разумного основания приложить

соединение, как Гален<sup>549</sup>, или нечто такого рода. Ибо действительно душа как ни в состоянии существовать сама по себе, так и не может стать совершенной вещью в некотором виде или некотором роде субстанции; но [она] будет лишь формой, похожей на другие материальные формы.

Однако это утверждение ни в коей мере не может относиться к растительной душе, в действиях которой необходимо присутствует некое начало, превосходящее пассивное и активное качества [элементов], которые осуществляют лишь инструментальную роль (*instrumentaliter*) в питании и росте, как показано во второй [книге] *О душе*<sup>550</sup>; соединение же и гармония не выходят

---

какое-либо из этих значений к душе. Связь частей тела чрезвычайно легко обнаружить: ведь существуют многие и многообразные сочетания таких частей; а из чего составленным и каким сочетанием следует признать ум, или способность ощущения, или способность стремления? Также нелепо считать душу соотношением смеси: ведь смесь элементов в плоти имеет другое соотношение, чем в костях. А то получится, что имеется много душ, расположенных по всему телу, если только все состоит из смеси элементов, а соотношение смеси составляет гармонию, т. е. душу.

Можно было бы потребовать от Эмпедокла ответа на следующий вопрос, поскольку он утверждает, что каждая вещь существует в силу определенного соотношения ее частей: есть ли душа такое соотношение или, скорее, нечто иное, находящееся внутри частей тела? Далее, есть ли дружба причина случайного смешения или смешения, имеющего определенное соотношение? И есть ли душа само соотношение или составляет нечто иное помимо него? Вот какие вопросы вызывает это мнение. Если же душа есть нечто отличное от смеси, то почему она уничтожается вместе с плотью и другими частями живого существа? Кроме того, если не всякая часть тела имеет душу, а душа не есть соотношение смеси, то что же погибает, когда душа покидает тело?». — *Аристотель*. Сочинения в 4-х тт. Т. 1 / Под ред. В. Ф. Асмуса. — М.: «Мысль», 1976. С. 383–384); *Nemesius. De Natura hominis*, cap. 2 (PG 40: 537). Ср.: *Григорий Нисский. De Anima. Sermo Primus* (PG 45: 193D). Также см.: *In De anima*. I, 9. Примечательно, что в данном месте, а также в *Cont. Gent.* II с. 64 Фома атрибутирует это учение не только Эмпедоклу (следуя авторитету Аристотеля), но также и Динарху (согласно авторитету Немезия. — *De natura hominis* с. 2). Также см.: *Super Sent.* II d. 19 q. 1 a. 1 resp. Здесь Фома осуждает учение о том, что душа есть гармония, ссылаясь на авторитет Аристотеля, Авиценны и книги *Liber de causis*.

<sup>549</sup> См.: *Nemesius. De Natura hominis*, cap. 2 (PG 40 : 553). Ср.: *Григорий Нисский. De Anima. Sermo Primus* (PG 45: 196). В *Contr. Gent.* II с. 63 Фома утверждает связь этого учения с материализмом Александра Афродисийского. Ср.: *Thomas. In De anima* II, 9; II, 5.

<sup>550</sup> *De anima* II, 4. 416b 17–30. (Рус. пер.: «Таким образом, это растительное начало души есть способность, которая сохраняет существо, обладающее

за пределы элементарных качеств. Также [это утверждение] не может относиться и к чувственной душе, действия которой состоят в восприятии (*in recipiendo*) видов без материи<sup>551</sup>, как показано во второй [книге] *О душе*<sup>552</sup>; ведь активные и пассивные качества<sup>553</sup> не выходят за пределы материи, так как они

---

ею, таким, каково оно есть, а пища обеспечивает его деятельность; поэтому существо, лишенное пищи, не может существовать.

Мы различаем тройкое: питающееся, то, чем оно питается, и то, что питает; то, что питает,— это первая душа; питающееся — тело, обладающее душой; то, чем тело питается,— пища. Так как справедливо все называть в соответствии с целью, цель же сострит здесь в воспроизведении себе подобного, то первой душой следует называть способность воспроизведения себе подобного. И так как то, чем питается тело, двоякого рода (так же как двоякого рода и то, чем управляется корабль,— рука и кормило: первая — движущее и движущееся, второе — только движущее), то необходимо, чтобы всякая пища могла перевариваться, а переваривание пищи вызывается теплом; поэтому все одушевленное обладает теплом.

Вот что можно в общих чертах сказать о питании». — *Аристотель*. Сочинения в 4-х тт. Т. 1 / Под ред. В. Ф. Асмуса. — М.: «Мысль», 1976. С. 404–405).

<sup>551</sup> Это происходит не потому, что чувство есть нематериальная сила, но потому, что оно воспринимает чувственные формы согласно материальному устройению, отличного от того, которое имеет форма в вещи, в которой она возникает. См.: *In De anima*. II, 24: «*Quandoque vero forma recipitur in paciente secundum alium modum essendi quam sit in agente, quia dispositio materialis patientis ad recipiensum non est similis dispositioni materiali que erat in agente, et ideo forma recipitur in paciente sine materia in quantum paciens assimilatur agenti secundum formam et non secundum materiam; et per hunc modum sensus recipit formam sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu et in re sensibili : nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale sine spirituale ; et ponit conveniens exemplum de sigillo et cera, non enim eadem dispositio cere ad imaginem, que erat in ferro et in auro*».

<sup>552</sup> *Ibid.* II, 12. 424a 17–21. Рус. пер.: «Относительно любого чувства необходимо вообще признать, что оно есть то, что способно воспринимать формы осязаемого без его материи, подобно тому как воск принимает отпечаток перстня без железа или золота. Воск принимает золотой или медный отпечаток, но не поскольку это золото или медь. Подобным образом и ощущение, доставляемое каждым органом чувства, испытывает что-то от предмета, имеющего цвет, или осязаемого на вкус, или производящего звук, но не поскольку под каждым таким предметом подразумевается отдельный предмет, а поскольку он имеет определенное качество, т. е. воспринимается как форма (*logos*). То, в чем заключена такая способность, — это изначальный орган чувства». — *Аристотель*. Сочинения в 4-х тт. Т. 1 / Под ред. В.Ф. Асмуса. — М.: «Мысль», 1976. С. 421.

<sup>553</sup> См.: *In De anima* II, 14; *De malo*, q.5 a.5; *In De caelo*, II, 10 n.10.

суть упорядочения (*dispositiones*) материи. Но еще менее [это утверждение] может относиться к разумной душе (*animam rationalem*), чьи действия суть виды мышления и абстрагирования не только от материи, но и от всяких материальных индивидуационных условий (*ab omnibus conditionibus materialibus indiuiduantibus*), ибо [разумная душа] нуждается в понимании общего (*uniuersalis*)<sup>554</sup>. Однако еще кое-что требует дополнительного рассмотрения в отношении разумной души — она воспринимает интеллигибельные виды не только без материи и материальных условий, но даже в своем собственном действии не может действовать сообща с каким-либо телесным органом; будто нечто телесное может быть органом мышления, как глаз есть орган зрения, как показано в третьей [книге] *О душе*<sup>555</sup>. Таким образом, необходимо, чтобы умозрительная душа (*anima intellectiua*) действовала сама по себе, ибо она обладает собственным действием без соучастия тела. А так как некая вещь (*unumquodque*) действует постольку, поскольку она активна (*est in actu*)<sup>556</sup>, следовательно, умозрительная душа должна иметь само по себе абсолютное бытие (*esse per se absolutum*), не завися от тела<sup>557</sup>. Ведь формы, которые имеют бытие, зависящее от материи или субъекта, не совершают действия сами по себе. Ибо не тепло действует, но [нечто] теплое.

И по этой причине последующие [за Аристотелем] философы приходили к заключению, что умозрительная часть души есть нечто существующее само по себе. Ведь Аристотель в первой [книге] *О душе*<sup>558</sup> говорит, что интеллект должен быть некоторой субстанцией и является нетленным. И к этому же возвращается учение Платона, который полагал, что душа бессмертна и существует сама по себе, так как она движет саму

<sup>554</sup> См.: In De anima, II, 12.

<sup>555</sup> De anima III, 4. 429a 24–27. Рус. пер. — см. сноску 19.

<sup>556</sup> См.: In De anima, III, 1; In De sensu, I, 9.

<sup>557</sup> См.: Super Sent. I d. 8 q. 5 a. 2 ad 1; De potentia q. 3 a. 9 resp.

<sup>558</sup> De anima I, 4. 408b 18–19 (Рус. пер.: «Что касается ума, то он, будучи некоторой сущностью, появляется, по-видимому, внутри [души] и не разрушается». — Аристотель. Сочинения в 4-х тт. Т. 1 / Под ред. В.Ф. Асмуса. — М.: «Мысль», 1976. С. 421). Фома ссылается здесь на латинский перевод Якоби, несмотря на знакомство с лучшим переводом — Гилельма. См.: Gauthier R.-A. Preface // Sentencia libri De anima. Ed. Leon. T. XLV–1. P. 192–197. Также см.: In De Anima, lectio 10.

себя<sup>559</sup>. Ибо он понимает движение в широком смысле (*large*) — для [обозначения] всякого действия, именно поэтому он полагает, что ум движет сам себя, так как он действует от самого себя. Более того, Платон<sup>560</sup> предполагал, что человеческая душа не только существует сама по себе, но что она даже содержит в себе полную (*completam*) природу вида. Ибо он считал, что природа вида всецело находится в душе, говоря, что человек не есть нечто составное из души и тела, но — душа, присоединенная к телу. И душа так относится к телу, как моряк к кораблю<sup>561</sup> или как одетый [человек] к одежде<sup>562</sup>.

Но это мнение не может быть принято. Ибо очевидно, что душа есть то, что оживляет тело, так как жизнь (*vivere*) есть бытие живущего. Следовательно, душа есть то, что сообщает человеческому телу акт бытия. Таким образом, она — форма<sup>563</sup>.

<sup>559</sup> См.: Платон. Федр, 245 с — 246 а. Ср.: Cicero. *Tusculanarum Disputatio*, I, 53–55; Macrobius. *In Somnum Scipionis*. II, 13 n.9–11; Thomas. *In De anima*, I, 10; III, 6.

<sup>560</sup> Alcibiades, I, 129E–130C. Ср.: Thomas Aquinas. *Summa contra gentiles*, II, 57.

<sup>561</sup> Подобный образ встречается и в других произведениях Фомы, напр.: *De Unitate Intellectus*, III, 68.

<sup>562</sup> Ср.: *In De anima*, II, 2; Nemesius. *De nat. hominis*, с.1.

<sup>563</sup> Метод доказательства первого определения души («*anima est forma*») посредством второго определения («*anima est quo vivimus...*») часто используется Фомой. Ср.: *Contr. Gent.* II, 59 «*Amplius. Id quo aliquid...*»; I Pars q. 76 a. 1 resp. «*Illud enim quo primo aliquid operatur*»; *In De anima*, II, 4. В последнем тексте можно видеть ясную структуру аргумента: «*Et hec est diffinitio superius de anima posita, quod anima est actus primus phisici corporis potencia vitam habentis; manifestum est autem quod medium huius demonstrationis est quedam diffinitio anime, scilicet anima est quo vivimus primum*». Также ср.: *De unitate intellectus*, с. 1; с. 3, у. 11–40. Тот же самый метод используется в: Anonymus, *Magister artium. Sententia super II et III de anima* (Oxford, Bodleian Lat. misc. с. 70) II lect. 4 (f. 2 ra–rb) : «*Unde diffinitio secundum materiam (anima est actus corporis) dicit quid est; diffinitio autem secundum speciem (anima est quo vivimus) dicit propter quid et causam. Item diffinitio secundum materiam est conclusio demonstrationis ; diffinitio secundum speciem est medium in demonstratione ad concludendum diffinitionem secundum materiam, sicut patet in secundum Posteriores... Circa primam partem sic procedit sicens quod non sufficit animam notificare diffinitione secundum materiam, que est incerta, sed etiam debet notificari diffinitione secundum speciem, que certa est. Quod autem diffinitio secundum speciem certior sit diffinitione secundum materiam, ostendit: quia diffinitio secundum materiam est conclusio demonstrationis et non dicit causam ; diffinitio autem secundum speciem est medium in demonstratione, et dicit causam ; ergo diffinitio secundum speciem certior est diffinitione secundum materiam...*».

Следовательно, человеческая душа есть форма тела. Так, если бы душа была в теле, как моряк на корабле, она не сообщила бы вид ни телу, ни его частям; противоположное этому происходит из-за того, что когда душа покидает [тело], отдельные части тела сохраняют прежнее название лишь эквивокально (*equivocose*)<sup>564</sup>. Ведь глаз мертвого человека, или нарисованный, или каменный называют глазом эквивокально; аналогично и для других частей [тела]<sup>565</sup>. Кроме того, если бы душа находилась в теле, как моряк на корабле, то из этого следовало бы, что единство души и тела — акцидентально. В таком случае смерть, которая приводит к их разделению, не была бы сущностной порчей (*corruptio*), — это явно представляется ложным. Отсюда следует, что душа есть определенное нечто, способное существовать само по себе, не как [вещь], имеющая в себе совершенный вид, но как [нечто] осуществляющее (*perficiens*) человеческий вид, будучи формой тела<sup>566</sup>. И потому [душа] есть форма и определенное нечто.

Это, в свою очередь, может быть рассмотрено, исходя из порядка естественных форм<sup>567</sup>. Ибо среди низших телесных форм те суть более высокие, которые более всего уподобляются и

<sup>564</sup> См.: *Arst. De anima*, II 412b 13–15, 20–25; *Metaph. VII* 1035b 24–25; 1036b 30–36; *Themestius. De anima* III; *Averroes. Super De anima*, II, 8–9; *Albertus. Summa de homine*, tr. I q. 4 a. 5 ad 3 («Ad aliud dicendum quod corpus organicum non est actu nisi per animam. Cum autem non habeat animam, non est corpus organicum nisi aequivoce, ut homo mortuus dicitur homo»); *Anon., Magister artium. Sententia super II et III De anima* («Ergo a simili erit in corpore vivente quod anima erit forma eius dans sibi esse specificum, qua remota non remanet corpus nisi aequivoce. Ergo anima erit substantia secundum rationem, id est dans corpori esse specificum»). Также см. тексты самого Фомы: *In De anima*, II, 2; *De spir. creat.* a. 2; *De unitate intellectus* c. 3.

<sup>565</sup> См.: *Aristoteles. Metaphysica*, VII, 10. 1035 b 14. Также см.: *Thomas Aquinas. In De Anima*, lectio 1, 2.

<sup>566</sup> То, что душа не имеет составной сущности и, следовательно, что она не может быть названа в собственном смысле «hoc aliquid», Фома пишет уже в начале своей магистерской карьеры: *Super Sent. III d. 5 q. 3 a. 2 ad 1, ad 3*. Также см.: *In De anima*, II, 1; *I Pars q. 75 a. 2 ad 1*; *De spir. creat.*, a.2 ad 5, ad 16.

<sup>567</sup> Ср.: *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 2; I, q. 76, a. 1, corpus; *In II Sentences*, dist. 17, q. 2, a. 1, ad 2; *De Spiritualibus Creaturis*, a. 2, resp. «Considerandum est autem...»; *Summa Contra Gentiles*, IV, cap. 11; II, c.68 «Quamvis autem...»; c. 95 «Scire igitur...»; *De potentia*, q. 3 a. 11 «Huiusmodi etiam animae...»; *De unitate intellectus*, c. 1; *Comp. theol.* I, c. 92. Учение об иерархии форм, согласно которому формы постепенно превосходят границы материи и увеличивают свои способности к действию, см.: *Nemesius. De nat. hominis*, c. 1.

приближаются к высшим началам. Это же может быть исследовано, исходя из свойственных формам действий. Ведь формы элементов (*forme elementorum*), будучи самыми низшими [из форм] и наиболее близкими к материи, не обладают каким-либо действием, выходящим за пределы активных и пассивных качеств, таких как разрежение (*rarum*) и уплотнение (*densum*), и других подобного рода, которые представляются упорядочениями (*dispositiones*) материи. Выше же этого находятся формы смешанных тел, которые, кроме упомянутых действий, имеют некое действие, соответствующее виду, получаемому от небесных тел. Так, [например,] магнит (*adamas*)<sup>568</sup> притягивает железо не посредством тепла, или холода, или чего-то подобного, но некоего причастия небесной силе (*uirtutis*). Еще выше этих форм находятся растительные души, которые имеют сходство не только с самими небесными телами, но и с двигателями (*motores*) их, ибо они суть начала некоего движения, поскольку приводят в движение самих себя (*se ipsa mouentibus*). Еще выше находятся животные души, которые уже имеют сходство с субстанцией, движущей небесные тела, не только в действии, которым движутся тела, но даже в том, что в самих себе они суть познающие; хотя познание животных [относится] лишь к материальному и является материальным, ибо нуждается в телесных органах. Наконец, еще выше расположены человеческие души, которые имеют сходство с высшими субстанциями даже в роде познания, ведь они могут познавать нематериальное актом мышления (*intelligendo*). Но человеческие души стоят ниже (*deficiunt*) высших субстанций в том, что интеллект человеческой души должен по природе приобретать познание нематериальное из познания материального, то есть посредством чувств.

Следовательно, исходя из действия человеческой души, можно познать сам способ (*modus*) бытия. Ведь [человеческая

<sup>568</sup> См.: *Aristoteles. De Anima*, I, 2. 405 a 19–21 (Рус. пер.: «По-видимому, и Фалес, по тому, что о нем рассказывают, считал душу способной приводить в движение, ибо утверждал, что магнит имеет душу, так как движет железо». — *Аристотель. Сочинения* в 4-х тт. Т. 1 / Под ред. В.Ф. Асмуса. — М.: «Мысль», 1976. С. 378). Также ср.: *Thomas Aquinas. De Unitate Intellectus*. I, 27. Хотя в последнем произведении Фома употребляет другой термин — «*magnes*». Также см.: *Averroes. Super De anima*, I, 32; *Thomas. In De anima*, I, 5; *In Phys. VII, lect.3 n. 7*.

душа] имеет действие (*operationem*), превосходящее материальное (*materialia*), ее бытие располагается (*elevatum*) выше тела, не будучи зависимым от тела. Так как [душа] по природе (*nata*) достигает воистину нематериального познания из материального, то очевидно, что завершение (*complementum*) ее вида возможно лишь в союзе с телом. Ибо нечто лишь тогда является завершенным (*completum*) в виде, когда обладает тем, что соответствует действию, свойственному этому виду. Следовательно, если у человеческой души, соединенной с телом, как формы, есть бытие, превосходящее тело [и] не зависящее от него, то очевидно, что она расположена на границе телесного (*corporealium*) и отделенных субстанций<sup>569</sup>.

### [Ответы на возражения:]

1. На первое [возражение] следует сказать, что хотя душа имеет завершенное бытие, однако [из этого] не следует, что тело соединено с ней акцидентально. Так как, с одной стороны, то же самое бытие, которым обладает душа, присуще и телу, ибо существует единое бытие для составного целого (*totius compositi*)<sup>570</sup>. С другой стороны, даже несмотря на то, что душа может существовать сама по себе, она, однако, не имеет завершенного (*completam*) вида, но тело предоставляется ей для завершения вида.

<sup>569</sup> См.: *Liber de Causis*, II, 7–9. Ср.: *Thomas Aquinas. Summa Contra Gentiles*, II, cap. 68, 81, 91; III, c. 61; IV, c. 55; *Quodl.* III, q. 9 a. 1; *De spir. creat.* a. 2; *De Unitate Intellectus*, cap. 1. 29; *Super Sent.* IV, d. 50 q.1 a.1; *In Dion. De div. nom.*, VII, lect. 4. Также ср.: *Nemesius. De nat. hominis*, c. 1: «Ideoque velut medius est intellectualis et sensibilis substantiae, copulatus secundum corpus quidem et corporales virtutes irrationabilibus animalibus et inanimatis, secundum rationale vero incorporeis substantiis, ut dictum est prius». *Liber de causis*, prop. 2: «Esse autem quod est post aeternitatem et supra tempus est anima, quoniam est in horizonte aeternitatis et supra tempus» (ср. также: prop. 8 [9]). В действительности, исходный принцип в *Liber de causis* относится к душе небесного тела, как объясняет сам Фома в *In De causis*, prop. 2: «Loquitur enim hic de anima quam attribuunt Philosophi corpori caelesti». Однако лишь после 1268 г., когда Гильельм из Морбеке осуществил перевод прокла — *Elementatio theologia*, Фома больше не относит эту аксиому к человеческой душе. См.: *Pegis A. The Separated Soul and Its Nature in St. Thomas // St. Thomas Aquinatis, 1274–1974. Commemorative Studies*. P. 133 n. 7.

<sup>570</sup> Это учение уже было представлено Фомой в *Super Sent.* I, d. 8 q. 5 a. 2 ad 2: «hoc ipsum esse quod est animae per se, fit esse coniuncti». Ср.: *I Pars* q. 76 a. 1 ad 5; *De unitate intellectus*, c. 1.

2. На второе [возражение] следует сказать, что некая вещь имеет соответственно одно и то же бытие и индивидуацию. Ибо универсалии не имеют бытия в природных вещах, не потому, что они суть универсалии, но лишь в силу того, что они индивидуированы (*indiviuata*). Следовательно, бытие души происходит от Бога как от активного начала<sup>571</sup> и существует в теле как в материи, однако же бытие души не разрушится со смертью тела, как и индивидуация души; хотя душа будет иметь иное соотношение с телом, однако же не исчезнет со смертью тела<sup>572</sup>.

<sup>571</sup> Ср.: *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 1, corpus; *Ibid.* q. 14, a. 11, corpus; *Ibid.* q. 77, a. 7, corpus; *Summa Contra Gentiles*, II, capp. 22, 76, 89.

<sup>572</sup> Согласно Аристотелю (*Metaph.* 1016b 32; 1034a 5–8; 1035b 30; 1054a 33; 1058b 5; 1074a 33), материя имеет единственное число, в то время как нематериальные субстанции едины по числу, но не едины по виду (ср.: *Metaph.* 1074a 36). Согласно Авиценне (*De anima*, V, 3), индивидуация акцидентальна душе и достигается ей благодаря союзу с телом. Если души могут начинать существование отдельно от тел, то между ними нет никакого численного различия. Следовательно, индивидуация есть результат наклонности души к телу и отношений ее с телом. Эта индивидуация сохраняется после смерти тела. Однако вопрос о множественности душ остается спорным и сложным. В начале своей магистерской карьеры, Фома предлагает учение, похожее на доктрину Авиценны (см.: *Super Sent.* I, d. 8 q. 5 a. 2 ad 6: «*sed quamvis individuatio animarum dependeat a corpore quantum ad sui principium, non tamen quantum ad sui finem, ira scilicet quod cessantibus corporibus, cesset individuatio animarum*»; *De ente et essentia*, c. 5; *De potentia*, q. 3 a. 10 ad 16). Иная и более точная позиция, которая рассматривает индивидуацию души из причины творения, появляется в *Cont. Gent.* II, c. 81: «*Ostensum est autem quod anima humana est forma secundum suum esse a materia non dependens. Unde sequitur quod multiplicantur quidem animae secundum quod multiplicantur corpora, non tamen multiplicatio corporum erit causa multiplicationis animarum*». Ср. также: *ibidem*, II, c. 87: «*Anima autem humana hoc habet proprium inter alias formas, quod est in suo esse subsistens... Anima igitur per se habet suum fieri, praeter modum aliarum formarum... Sed cum anima non habeat materiam partem sui, non potest fieri ex aliquo sicut ex materia. Relinquitur ergo quod ex nihilo fiat. Et sic creatur*». Это учение блестяще объяснено в *De potentia*, q. 3 a. 11: «*Ab hac autem generalitate formarum*» и в *I Pars*, q. 76 a. 2 ad 2. В тексте *Quest. de anima* дается новое решение. Если «некая вещь имеет соответственно одно и то же бытие и индивидуацию» и если бытие души не производится из силы материи, то ее индивидуация не происходит из материи. См. также ниже: q. 2 ad 5, где душа называется «*forma individuata*» и даже «*forma immaterialis*», из чего следует, что индивидуация души не происходит от материи. См. также q. 3 u. 309–316; q. 6 ad 5; *De unitate intellectus*, c. 5.

3. На третье [возражение] следует сказать, что человеческая душа не есть определенное нечто, как субстанция, обладающая завершенным (*completam*) видом; но как часть чего-то, имеющего завершённый вид, как очевидно из сказанного.

4. На четвертое [возражение] следует сказать, что хотя человеческая душа может существовать сама по себе, однако же сама по себе она не обладает завершённым видом. Отсюда не следует, что души, отделенные [от тела] составляют единую ступень сущего<sup>573</sup>.

5. На пятое [возражение] следует сказать, что человеческое тело является материей, соразмерной (*proportionata*) человеческой душе. Ибо [тело] сопоставляется с душой как потенция с актом. Однако же не следует сравнивать ее [с телом] по силе существования (*in uirtute essendi*), так как человеческая душа не есть форма, полностью связанная с материей<sup>574</sup>, что очевидно, исходя из некоторого ее действия, превосходящего материю. Можно, однако, сказать иначе, с позиции веры<sup>575</sup>, что тело человеческое вначале было сотворено некоторым образом нетленным<sup>576</sup>, и, вследствие греха, стало подвержено необходимости умирания, от которой вновь освободится в воскресении. Отсюда следует, что акцидентально то, что не участвует в бессмертии (*immortalitatem*) души.

6. На шестое [возражение] следует сказать, что человеческая душа, поскольку является субсистентной (*subsistens*), состоит из потенции и акта, ибо сама сущность души не есть ее собственное бытие, но относится к этому бытию как потенция к акту<sup>577</sup>. Однако из этого не следует, что душа не может быть формой тела, ибо даже в других формах то, что является формой и актом в отношении одной [вещи], есть потенция в отношении другой;

<sup>573</sup> Ср.: *Super Sent.* III, d. 5 q. 3 a. 2; *De potentia*, q. 3 a. 10 resp.; *I Pars* q. 75 a. 4 ad 2.

<sup>574</sup> Ср.: *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 1, ad 4. Это положение подробно рассмотрено в *De unitate intellectus*, c.1: «*Et paulatim videmus, secundum quod forme sunt nobiliores, quod habent aliquas virtutes magis ac magis supergredientes materiam*».

<sup>575</sup> Ср.: Рим. 5:12 («*per peccatum intravit mors in mundum*»); *August.* *De Gen. ad litt.*, VI, 25 (CSEL 28–1, p. 197; PL 34, 354); *Petrus Lomb.* *Sententiae*, II, d. 19 c.1 n.3; *Summa fratris Alexandri*, II–1, n. 469–470, n. 492; *Thomas.* *Super Sent.* II, d. 19 q. 2 a. 4; IV, d. 44 q. 3 a. 1 q. 2; *De veritate*, q. 24 a. 9 resp; *I Pars*, q. 97 a. 1; *Comp. theol.* I, c.152; *In Rom.* 5, lect. 3; *De malo*, q. 5 a. 5; *Quest. de anima*, q. 8 u. 305–313.

<sup>576</sup> Ср.: *Ibid.* I, q. 97, a. 1, corpus.

<sup>577</sup> См. ниже: q. 6 u. 242–247; *I Pars*, q. 75 a. 5 resp., ad.4; *De spir. creat.*, a. 1 resp.

подобно тому, как прозрачность формально присутствует в воздухе, однако же является потенцией в отношении света<sup>578</sup>.

7. На седьмое [возражение] следует сказать, что душа соединена с телом как ради блага, которым является субстанциальная завершенность, а именно завершение человеческого вида; так и ради блага, которым является акцидентальная завершенность, а именно завершенность интеллектуального познания, которое душа приобретает от чувств. Ибо такой способ мышления естественен для человека<sup>579</sup>. Это не противоречит тому, что души детей и [души] других людей, отделенные [от тела]<sup>580</sup>, пользуются иным образом мышления (*modo intelligendi*), потому что это в большей степени соответствует [скорее] их разуму (*ratione*) отделенному [от тела], нежели разуму (*ratione*) человеческого вида.

8. На восьмое [возражение] следует сказать, что определенным нечто является не то, что состоит из материи и формы, но только то, что может существовать само по себе. Отсюда следует, что, хотя составленное [из материи и формы] и является определенным нечто, однако оно никак не препятствует другим [видам бытия; то есть не состоящим из материи и формы] быть в состоянии стремиться к тому, чтобы стать определенным нечто<sup>581</sup>.

9. На девятое [возражение] следует сказать, что быть в ином, как акциденция в субъекте, значит возвышать образ того, что есть определенное нечто (*tollit rationem ejus quod est hoc aliquid*). С другой стороны, быть в другом как часть, как существует душа в теле, не всецело исключает даже то, что есть в другом, которое можно назвать определенным нечто.

10. На десятое [возражение] следует сказать, что когда тело разрушается, душа не утрачивает природу, которая соответствовала ей, когда она была формой, хотя в действительности [она уже] не завершает материю как форма.

11. На одиннадцатое [возражение] следует сказать, что мышление есть соответствующее душе действие, если полагать, что она должна быть началом, из которого истекает действие.

<sup>578</sup> См.: *Arist. De anima*, II, 418b 9–10; *Averroes. Super De anima*, II, 69; *Thomas. In De anima*, II, 14 ; *Quest. de anima*, q.6 u.280–285.

<sup>579</sup> Ср.: *Cont. Gent.*, II, с.83 « *Praeterea. Ultimus finis...*»; *I Pars q. 50 a.1 resp.*

<sup>580</sup> Об этом см.: *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 1–8.

<sup>581</sup> См. также ниже: q. 6 adn. 148, 153.

[Действие] же не производится душой посредством телесного органа, как зрение посредством глаза, однако тело принимает в нем участие со стороны объекта (*ex parte objecti*), ибо представления (*phantasmata*), являющиеся объектами интеллекта, не могут существовать вне телесных органов<sup>582</sup>.

12. На двенадцатое [возражение] следует сказать, что хотя душа имеет некоторую независимость от тела, все же без тела она не достигает полноты своего вида. Поэтому она зависит от тела, так как без него не может существовать.

13. На тринадцатое [возражение] следует сказать, что если душа есть форма тела, то необходимо, чтобы душа и тело были единым общим бытием, то есть бытием составным. Это не противоречит тому, что душа и тело относятся к различным родам, ибо и душа, и тело относятся к виду или роду лишь посредством упрощения (*per reductionem*)<sup>583</sup>, то есть так же, как части сводятся к виду или роду целого.

13–2. *Решение отсутствует*<sup>584</sup>.

14. На четырнадцатое [возражение] следует сказать, что то, чему свойственно уничтожаться, не есть ни форма, ни материя, ни само бытие (*ipsum esse*), но оно является составным (*compositum*). Говорят ведь, что бытие тела тленно, так как через тление тело лишается того бытия, которое было общим для него (то есть тела) и души, [и] которое остается субсистентным в душе. То же самое можно сказать и о телесном бытии, состоящем из частей, ибо тело составляется из своих частей так, что имеет возможность принимать бытие от души.

15. На пятнадцатое [возражение] следует сказать, что в определениях форм полагают субъект иногда бесформенным (*informe*), когда говорят, что «движение есть акт, существующий в потенции». Иногда же субъект полагают как имеющий форму (*formatum*), когда говорят, что «движение есть акт движущего» и «свет есть акт свечения». И таким образом душу называют актом органического физического тела, так как душа дает (*facit*) само

<sup>582</sup> Ср.: In De anima I, 2.

<sup>583</sup> См. ниже (q. 2 ad 10); также ср.: De spir. creat. a. 2 ad 16; I Pars q. 3 a. 5 resp. См.: *Nardi B. Studi di Filosofia medievale*. Roma, 1960. P. 183; *Bazán B.C. La corporalité selon saint Thomas // RPL 81*. 1983. P. 379–381.

<sup>584</sup> Ср.: Cont. Gent. II c. 68 «Ad hoc enim...».

бытие органическому телу, как свет дает освещение (*lucidum*) какому-либо бытию<sup>585</sup>.

16. На шестнадцатое [возражение] следует сказать, что сущностные начала какого-либо вида относятся не столько к бытию [самому по себе], сколько к бытию этого вида. Поэтому хотя душа может существовать сама по себе, однако без тела она не может обрести завершенность (*complemento*) своего вида.

17. На семнадцатое [возражение] следует сказать, что хотя бытие есть самое формальное<sup>586</sup> из всех [начал], однако оно самое передаваемое (*communicabile*), несмотря на то, что сообщается в разной степени с низшими [вещами] и с высшими. Отсюда следует, что тело участвует в бытии души, но не в такой благородной мере (*nobiliter*), как душа.

18. На восемнадцатое [возражение] следует ответить, что хотя бытие души является в некоторой степени [бытием] тела, все же тело не достигает в приобщении к бытию души всего ее благородства и силы. И по этой причине так или иначе существует [такое] действие души, в котором тело не участвует.

### **Вопрос двадцать первый**

В-двадцать первых, следует рассмотреть, действительно ли отделенная [от тела] душа может испытывать страдание от телесного огня. И кажется, что не так.

#### **[Возражения:]**

1. Ибо претерпевается (*patitur*) лишь то, что существует в потенции<sup>587</sup>. Но отделенная [от тела] душа существует потенциально лишь по отношению к интеллекту, поскольку чувственные силы в ней не сохраняются, как было показано выше<sup>588</sup>. Следовательно, душа, отделенная [от тела], может испытывать страдание от телесного огня только с точки зрения интеллекта, а именно

<sup>585</sup> См.: *Arist. Metaph. VII 1030b 14–1031a 14*; *Thomas. In De anima II, 1*. Также см.: *Bazán B. C. Op. cit. P. 406–407*.

<sup>586</sup> Ср.: *Quaestiones De Anima, q. 6, corpus; Quaestiones De Potentia Dei, q. 7, a. 2*.

<sup>587</sup> См.: *Aristoteles. Metaph. V 1019a 13–23; Ibidem. De gener. et corr. I 326b 30–33*.

<sup>588</sup> См. вопрос 19.

посредством акта мышления (*intelligendo*) этого огня (*ipsum*). Однако такой огонь будет не карательным (*poenale*), а скорее улаждающим (*delectabile*). Следовательно, душа не может испытывать страдание от наказания телесным огнем.

2. Далее. Действователь и претерпевающий (*agens et patiens*) сообщаются в материи, как говорится в первой [книге] *О порождении* (*De generatione*)<sup>589</sup>. Но душа, будучи нематериальной, не участвует в материи с телесным огнем. Следовательно, отделенная [от тела] душа не может претерпевать телесный огонь<sup>590</sup>.

3. Далее. То, что не передается, не действует (*quod non tangit non agit*)<sup>591</sup>. Но телесный огонь не может касаться души ни в своем высшем проявлении (*secundum ultima quantitatis*)<sup>592</sup>, поскольку душа нетелесна, ни через контакт сил (*contactu uirtutis*), ибо сила тела не может оставить отпечаток (*imprimere*) на бестелесной субстанции, но скорее наоборот. Поэтому никоим образом отделенная [от тела] душа не может претерпевать телесный огонь<sup>593</sup>.

4. Далее. О претерпевающей вещи (*aliquid pati*) говорится двояко: либо как о субъекте, когда, например, дерево претерпевает от огня; либо как о противоположном, как горячее [претерпевает] от холодного. Но душа не может претерпевать от телесного огня, как субъект претерпевания (*subiectum passionis*), поскольку [в таком случае] форма огня должна иметь свое начало (*fieret*) в душе<sup>594</sup>, и из этого следовало бы, что душа греет и жжет, что невозможно; подобным образом, нельзя сказать, что душа претерпевает от телесного огня как противоположное от противоположного<sup>595</sup> как потому, что не существует ничего противоположного душе, так и потому, что [из этого] следовало бы, что душа разрушается от телесного огня, что невозможно. Поэтому душа не может претерпевать от телесного огня.

<sup>589</sup> *Aristoteles*. *De generatione et corruptione* I 324a 34–35. Ср. также: *Boethius*. *Cont. Eut. et Nest.* c. 6 (PL 64, 1349D); *Thomas Aquinas*. *De verit.* q. 26 a. 1 arg. 1.

<sup>590</sup> Ср.: *Thomas Aquinas*. *De merit.* q. 26 a. 1 arg. 1; *Iohan. de Rupella*. *Summa de anima* I c. 49 [XLVIII].

<sup>591</sup> См.: *Aristoteles*. *De gener. et corr.* I 322b 22–24.

<sup>592</sup> См.: *Ibid.* I 323a 3–12; *Ibidem*. *Phys.* V 227a 10–13; *Thomas Aquinas*. In *Phys.* V lect. 5 n. 8.

<sup>593</sup> Ср.: *Iohan. de Rupella*. *Summa de anima* I c. 49 [XLVIII].

<sup>594</sup> Ср.: *Bonaventura*. *Super Sent.* IV d. 44 P. 2 a. 3 q. 2 ad oppositum 2; *Thomas Aquinas*. *De verit.* q. 26 a. 1 arg. 12.

<sup>595</sup> См.: *Aristoteles*. *De gener. et corr.* I 323b 30–324a 9.

5. Далее<sup>596</sup>. Между действователем и претерпевающим должно быть некоторое соответствие (*proportionem*)<sup>597</sup>. Но между душой и телесным огнем, кажется, не существует какой-либо соразмерности, поскольку они принадлежат к различным родам. Следовательно, душа не может претерпевать от телесного огня.

6. Далее<sup>598</sup>. Все, что претерпевает, подвижно (*omne quod patitur movetur*). Душа же не приводится в действие, поскольку она не тело. Следовательно, душа не может претерпевать.

7. Далее. Душа более достойна (*dignior*), чем тело пятой сущности (*corpus quinte essentie*)<sup>599</sup>. Но тело пятой сущности совершенно бесстрастно (*impassibile*). Следовательно, в еще большей степени [бесстрастна] душа.

8. Далее<sup>600</sup>. Августин в XII [книге] *О Бытии буквально*<sup>601</sup> говорит, что действитель более благороднее претерпевающего. Но телесный огонь не благороднее души. Следовательно, огонь не может действовать в душе.

9. Но говорят<sup>602</sup>, что огонь действует [на душу] не силой, свойственной и естественной [огню], но поскольку он есть орудие божественного правосудия<sup>603</sup>. — Напротив. Мудрому строителю надлежит использовать соответствующие инструменты для своей цели. Но телесный огонь, кажется, не является подходящим орудием для наказания души, поскольку это не свойственно

<sup>596</sup> Ср.: *Thomas Aquinas*. De verit. q. 26 a. 1 arg. 7.

<sup>597</sup> См.: *Aristoteles*. De gener. et corr. I 323b 30–34.

<sup>598</sup> Ср.: *Thomas Aquinas*. De verit. q. 26 a. 1 arg. 14.

<sup>599</sup> См.: *Aristoteles*. De caelo I 269b 13; также ср.: *Thomas Aquinas*. In *Meteor.* I lect. 2 n. 2: «determinatum est, tam in libro de Caelo quam in libro de Generatione, quod inter alia principia corporalia quae sunt principia aliorum corporum, unum est principium illorum corporum ex quibus constituitur natura corporum circulariter motorum, scilicet sphaerarum et stellarum: hoc autem principium dicit ipsam quintam essentiam, ex quo omnia huiusmodi formantur. Alia vero principia corporum inferiorum sunt quattuor...». См. также: *Thomas Aquinas*. Summa theologiae. I Pars q. 68 a. 1 resp.; *Ibidem*. Quodl. VI q. 11 a. un. ad 1.

<sup>600</sup> Ср.: *Thomas Aquinas*. De verit. q. 26 a. 1 arg. 1; *Iohan. de Rupella*. Summa de anima I c. 49 [XLVIII].

<sup>601</sup> *S. Augustinus*. De Genesi ad litteram XII, 16 (CSEL 28–1 p. 402 u. 7–8; PL 34, 467): «omni enim modo prestantior est qui facit ea re, de qua aliquid facit».

<sup>602</sup> Ср.: *Thomas Aquinas*. De verit. q. 26 a. 1 arg. 2.

<sup>603</sup> Это мнение Альберта Великого. См.: Super Sent. IV d. 44 'F' a. 37 resp.; также см.: *Thomas Aquinas*. De verit. q. 26 a. 1 resp.; *Albertus Magnus*. De resurrectione tr. II q. 10 a. 5 sol.; *Thomas Aquinas*. Comp. theol. I c. 180.

ему с точки зрения (*ratio*) его формы, поскольку орудие должно приспособливаться (*adaptatur*) к действию, как топор для разделывания или пила для распиливания: ведь строитель не поступит мудрее, если он будет использовать пилу для разделывания, а топор для распиливания. Следовательно, Бог, который является наимудрейшим (*sapientissimus*), тем более не будет использовать телесный огонь как орудие для наказания души.

10. Далее. Бог, будучи виновником (*actor*) природы, ничего не делает против природы, как говорит одна глосса на Рим. 11<sup>604</sup>. Но то, что телесное действует на бестелесное, противно природе. Следовательно, Бог этого не делал.

11. Далее. Бог не может сделать так, чтобы противоречия были одновременно истинны<sup>605</sup>. Но это бы случилось, если бы Он лишил некую вещь того, что относится к ее сущности, например, если бы человек не был разумным, то тогда он был бы одновременно и человеком, и не человеком. Следовательно, Бог не может сделать так, чтобы некая вещь лишилась того, что относится к ней по сущности. Но быть бесстрастным относится к сущности души, ибо это свойственно ей в силу ее нематериальности. Следовательно, Бог не может сделать так, чтобы душа претерпевала от телесного огня.

12. Далее. Всякая вещь имеет силу действия (*potentiam agendi*) согласно своей природе. Следовательно, некая вещь не может воспринять силу действия, которая ей не соответствует, но скорее [подходит] для другой вещи, если только свойственная [вещи] природа не изменится (*immutetur*) в другую природу, как например, вода нагревается лишь тогда, когда изменяется посредством огня. Но природе телесного огня не свойственно иметь силу в отношении духовных вещей, как уже было доказано. Следовательно, если этот [огонь] происходит от Бога как орудие божественного правосудия для действия в отделенной [от тела] душе, кажется, что это будет уже огонь не телесный, но иной природы.

13. Далее. То, что происходит от божественной силы, имеет соответствующее и истинное устройство (*rationem*) вещи, существующее в природе. Ибо когда божественной силой слепой

<sup>604</sup> Glossa ordinaria, Ad Romanos, 11, 24 (PL 114, 508).

<sup>605</sup> Ср.: *Thomas Aquinas*. De potentia q. 1 a. 3; ср. также: *Ibidem*. Super Sent. I d. 42 q. 2 a. 2; *Ibidem*. Cont. Gent. II c. 25.

прозревает, он воспринимает зрение согласно истинному и соответствующему устроению (*rationem*) естественного зрения. Поэтому, если душа по божественной силе претерпевает от огня, который есть орудие божественного правосудия, следует, что душа действительно (*vere*) претерпевает согласно соответствующей природе (*rationem*) претерпевания. Ибо о претерпевании говорится в двух случаях<sup>606</sup>: с одной стороны, когда говорится, что претерпевать значит лишь только воспринимать, как например, интеллект претерпевает от интеллигибельных объектов, а чувство — от чувственных; с другой стороны, [когда говорится] об отсечении (*abicitur*)<sup>607</sup> чего-то от субстанции претерпевающего, как например, когда дерево претерпевает от огня. Поэтому, если душа по божественной силе претерпевает от телесного огня, поскольку смысл претерпевания состоит в восприятии чего-то, так как воспринятое (*receptum*) существует в реципиенте в соответствии с его образом (*modum*)<sup>608</sup>, следует, что отделенная [от тела] душа воспринимает от телесного огня нематериально и нетелесно (*immaterialiter et incorporealiter*), согласно своему образу. Но такое восприятие будет для души не карающим (*punitiva*), но совершенствующим (*perfectiva*)<sup>609</sup>. Следовательно, это не будет наказанием для души. Подобным образом, душа не может претерпевать от телесного огня, если претерпевание (*passio*) [понимать] как отсечение от субстанции, так как в этом случае субстанция души будет тленна (*corrumpetur*). Следовательно, невозможно, чтобы душа претерпевала от телесного огня, даже если он есть орудие божественного правосудия.

14. Далее. Всякое орудие действует как орудие (*instrumentaliter*) лишь для осуществления (*exercendo*) свойственного [ему] действия<sup>610</sup>: как например, пила действует как орудие через распиливание при производстве ящика (*ad perfectionem arce secando*). Но огонь не может действовать в душе свойственным и естественным [для нее] действием, ибо он не может нагреть душу.

<sup>606</sup> См.: *Aristoteles*. *De anima* II 417b 1–5; *Ibidem*. *Topic*. VI 145a 3; ср. также: *Thomas Aquinas*. *De verit.* q. 26 a. 1 resp.

<sup>607</sup> Ср.: *Thomas Aquinas*. In *De anima* II 11.

<sup>608</sup> Ср.: *Ibid.* II 12.

<sup>609</sup> Ср.: *Thomas Aquinas*. *Cont. Cent.* IV c. 90 «Non igitur...»: «*talis autem susceptio non est poenalis, sed magis perfectiva et delectabilis*».

<sup>610</sup> Ср.: *Ibidem*. *De verit.* q. 26 a. 1 resp.; *Ibidem*. *Quodl.* III q. 10 a. 1 resp.

Следовательно, [огонь] не может действовать в душе как орудие божественного правосудия.

15. Но говорят<sup>611</sup>, что огонь действует в душе неким иным действием, а именно удерживает ее, как бы приковывая к себе. — Напротив<sup>612</sup>. Если душа приковывается огнем и им удерживается, то она должна соединяться с ним иным образом. Ведь душа не соединяется с ним как форма, ибо в таком случае она будет воскрешена (*uiuificaret*) огнем<sup>613</sup>; также не соединяется с ним как двигатель, поскольку тогда скорее огонь будет претерпевать от души, чем наоборот. Ибо не существует способа, которым бестелесная субстанция может быть соединена с телом. Следовательно, отделенная [от тела] душа не может ни приковываться телесным огнем, ни удерживаться им.

16. Далее. То, что приковывается к чему-то, не может быть отделено от него. Но души (*spiritus*) осужденных иногда отделяются от телесного адского огня, ибо считается, что демоны пребывают в этой мрачной атмосфере (*aere caliginoso*)<sup>614</sup>, в то время как некоторые из душ осужденных иногда там появляются. Следовательно, душа не претерпевает от телесного огня как приковывающего ее.

17. Далее. То, что связано чем-то или скованно, удерживается им от совершения свойственного [ему] действия. Но свойственное душе действие есть акт мышления, от которого душа не может быть удерживаема посредством связывания чем-то телесным, так как [душа] имеет свои интеллигибельные [объекты] в самой себе, как говорится во второй [книге] *О душе*<sup>615</sup>; поэтому [душа] не должна искать эти [интеллигибельные объекты] вне себя. Следовательно, отделенная [от тела] душа не претерпевает страданий от связывания телесным огнем.

18. Далее. Если огонь таким образом (*per modum istum*) может удерживать душу, то [может] и другие тела, и даже в большей

<sup>611</sup> Ср.: *Ibidem*. De verit. q. 26 a. 1 resp.

<sup>612</sup> Ср.: *Ibid*. q. 26 a. 1 resp.

<sup>613</sup> Ср.: *Iohan. de Rupella*. Summa de anima I c. 49 [XLVIII].

<sup>614</sup> Ср.: *Augustinus*. De Gen. ad litteram III 10 (CSEL 28–1 p. 73 u. 18–24; PL 34, 285); ср. также: *Thomas Aquinas*. Summa theologiae. I Pars q. 64 a. 4 sed contra.

<sup>615</sup> *Aristoteles*. De anima II 417b 23–24: «hec (universalia) enim in ipsa quodam modo sunt anima. Unde intelligere in ipsa est cum velit». Ср. также: *Thomas Aquinas*. In *De anima* II 12.

степени, поскольку они более объемные и тяжелые (*grossiora et grauiora*). Следовательно, если душа наказывается только удержанием и сковыванием (*per detentionem et alligationem*), то ее наказание должно быть приписано не только огню, но скорее и другим телам.

19. Далее. Августин в XII [книге] *О Бытии буквально*<sup>616</sup> говорит, что субстанция ада (*inferiorum*) должна мыслиться не как телесная, но как духовная. Также Дамаскин<sup>617</sup> говорит, что огонь [ада] не есть материальный [огонь]. Следовательно, кажется, что душа не претерпевает страданий от телесного огня.

20. Далее. Как говорит Григорий в *Моралиях*<sup>618</sup>, провинившийся раб наказывается господином для того, чтобы тот исправился. Но те, которые осуждены в ад, неисправимы (*incorrigibiles*). Следовательно, они не должны быть мучимы адским телесным огнем.

21. Далее. Наказания возникают от противного (*pene per contrarium fiunt*). Но душа грешила, подставляя себя (*subdenso se*) телесным вещам посредством страстей (*affectum*). Следовательно, она должна быть мучима не посредством других телесных вещей, но скорее отделением от телесных вещей.

22. Далее. Как наказания грешникам, так и награды праведникам воздаются по божественному правосудию. Но праведникам даруются награды не телесные, но только духовные; отсюда, если где-то в Писании сообщается о телесных наградах, воздаваемых праведным, то это следует понимать метафорически (*metaphorice*), как говорится в Лк. XXII<sup>619</sup>: «Да ядите и пиете», — и так далее. Следовательно, и грешники не будут наказываемы (*infligentur*) телесными наказаниями, но только духовными; и то, что называется в Писании телесными наказаниями, должно понимать метафорически. Таким образом, душа не претерпевает от телесного огня.

<sup>616</sup> *S. Augustinus. De Genesi ad litteram. XII, 32 (CSEL 28–1 p. 427 u. 13–15; PL 34, 481). Ср. также: Iohan. de Rupella. Summa de anima I c. 49 [XLVIII].*

<sup>617</sup> *S. Joannes Damascenus. De fide orth. IV 19 [c. 100]; Ibidem. Dialogus contra Manichaeos, 36 (PG 94: 1542C–D). Также ср.: Thomas Aquinas. De verit. q. 26 a. 1 arg. 5.*

<sup>618</sup> *S. Gregorius. Moral. XXXIV, 19 (CCSL 143–B p. 1759 u. 51–52; PL 76, 738).*

<sup>619</sup> См.: Лк. 22:30: «Да ядите и пиете за трапезою Моею в Царствии Моем, и сядете на престолах судить двенадцать колен Израилевых».

**Напротив**<sup>620</sup>. Одним и тем же огнем наказываются тела осужденных и демоны, как ясно из 25 [главы] Евангелия от Матфея<sup>621</sup>: «Идите, проклятые», — и так далее. Но тела осужденных должны наказываться телесным огнем. Следовательно, по той же самой причине, отделенные [от тела] души наказываются телесным огнем.

### Ответ.

Следует сказать, что о страдании души от огня различно (*multipliciter*) говорится разными людьми. Ибо некоторые утверждали, что душа не претерпевает наказания от какого-то телесного огня, но ее духовная скорбь (*spiritualis afflictio*) метафорически обозначается в Писании названием «огонь»; и таким было мнение Оригена<sup>622</sup>. Но как таковое, [это мнение] не кажется достаточным, ибо, как говорит в XXI [главе] *О граде Божию*<sup>623</sup> Августин, огонь, которым истязаются (*cruciabuntur*) тела осужденных, а также огонь, которым истязаются демоны и души, согласно воле Господнего поущения (*secundum sententiam Domini inductam*), является телесным.

Другое мнение<sup>624</sup> сводилось к тому, что этот огонь телесен, но душа претерпевает наказание не непосредственно от него, но от его подобия в результате кажущегося представления (*imaginarium uisionem*)<sup>625</sup>, как например, происходит со спящими, которые, видя, что они переносят в воображении некие ужасные

<sup>620</sup> Ср.: *Thomas Aquinas. De verit. q. 26 a. 1 s. c. 4.*

<sup>621</sup> См.: Мф. 25:41: «Тогда скажет и тем, которые по левую сторону: «идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный дьяволу и ангелам его». См. также: *Petrus Lombardus. Sent. II d. 6 c. 3.*

<sup>622</sup> *Origenes. De principiis II 10 n. 4 (PG 11, 236).* Также см.: *Algazel. Metaphysica II tr. V 4; Thomas Aquinas. De verit. q. 26 a. 1 resp.; Ibidem. Cont. Gent. III c. 145 «Per hoc autem...»; Augustinus. De Gen. ad litteram XII 32 (CSEL 28–1 p. 427 u. 13–28; PL 34, 481): «quamuis ergo non sint corporalia, sed similia corporalibus, quibus animae corporibus exutae adficiuntur... sunt tamen et uera laetitia et uera molestia facta de substantia spirituali... est ergo prorsus inferorum substantia, sed eam spiritualem arbitrar esse, non corporalem».*

<sup>623</sup> *S. Augustinus. De civitate Dei. XXI, 10 (CCSL 48 p. 776 u. 14–19; PL 41, 724–725).*

<sup>624</sup> См.: *Augustinus. De Gen. ad litteram XII 32 (CSEL 28–1 p. 426 u. 13–18; PL 34, 481); Avicenna. Metaph. IX 7; Thomas Aquinas. De verit. q. 26 a. 1 resp.*

<sup>625</sup> Такова позиция автора книги *De spir. et anima c. 30 (PL 40, 800)*, согласно: *Iohan. de Rupella. Summa de anima I c. 49 [XLVIII].*

вещи (*terribilium*), действительно страдают (*ueraciter affliguntur*), несмотря на то, что те [вещи], из-за которых они страдают, не суть реальные тела, но подобия тел. Но это утверждение не может быть принято<sup>626</sup>, поскольку из вышесказанного<sup>627</sup> ясно, что силы чувственной части, среди которых находится сила воображения (*uis imaginaria*), не остаются в душе, отделенной [от тела].

Поэтому следует сказать, что отделенная [от тела] душа претерпевает от самого телесного огня; но каким образом она претерпевает, объяснить представляется сложным. Ибо некоторые<sup>628</sup> утверждали, что отделенная [от тела] душа претерпевает тот самый огонь, который она видит; этого [вопроса] касается Григорий в четвертой [книге] *Диалогов*<sup>629</sup>, когда говорит: «Душа испытывается тем самым огнем, который она видит». Но так как видеть есть совершенство видящего, всякое видение желательно как таковое. Отсюда следует, что огорчительным (*afflictium*) является нечто не потому, что видимо (*est uisum*), но потому, что представляется вредным (*nocium*)<sup>630</sup>.

Поэтому другие<sup>631</sup> полагали, что душа, видя этот огонь и понимая, что он вреден для нее, огорчается (*affligitur*) этим, о чем упоминает Григорий в четвертой [книге] *Диалогов*<sup>632</sup>, говоря, что душа истребляется огнем (*cremari*), поскольку она видит себя сжигаемой. Но тогда следует рассмотреть, является (*restat*) ли огонь по самой природе (*secundum rei ueritatem*) вредным для души или нет. Если же огонь, согласно истинной природе, не вреден для души, следует, что ошибочно оценивают его (*decipiatur in sua estimatione*), считая, что он вреден. И это кажется непостижимым (*inopinabile*), особенно в отношении демонов, которые

<sup>626</sup> Ср.: *Iohannes de Rupella. Summa de anima* I c. 49 [XLVIII].

<sup>627</sup> См. вопрос 19, ответ на возражение 6.

<sup>628</sup> Согласно Петру Ломбардскому (*Sent. IV d. 44 c. 7 n. 2*), это мнение Иулиана Толетанского (*Iulianus Toletanus. Prognosticon* II c. 17 (CCSL 115 p. 54 u. 1–19; PL 96, 482); также ср.: *Thomas Aquinas. De verit. q. 26 a. 1 resp.*

<sup>629</sup> *S. Gregorius. Dial. IV, 29* (SC 265 p. 100 u. 10; PL 77, 368A).

<sup>630</sup> Ср.: *Thomas Aquinas. De verit. q. 26 a. 1 arg. 6.*

<sup>631</sup> См.: *Bonaventura. Super Sent. IV d. 44 P. 2 a. 3 q. 2 resp.*; также ср.: *Thomas Aquinas. De verit. q. 26 a. 1 resp.* См. также: *Summa fratris Alexandri II–1 n. 119 ad 2.*

<sup>632</sup> *S. Gregorius. Dial. IV, 30* (SC 26 p. 100 u. 11; PL 77, 368A). Также ср.: *Iohan. de Rupella. Summa de anima* I c. 49 [XLVIII].

обладают острым умом (*acumine intellectus uigent*)<sup>633</sup> для естественного познания вещей. Следовательно, должно сказать, что этот телесный огонь, согласно истинной природе, вреден [для души]. Отсюда Григорий в четвертой [книге] *Диалогов*<sup>634</sup> заключает, говоря: «Мы можем собрать из евангельских высказываний, что душа претерпевает огонь (*incendium*) не только тем, что его видит (*uidendo*), но и тем, что его испытывает (*experiendo*)».

Но для исследования, каким образом телесный огонь может быть вреден для души или демонов, следует понять (*considerandum*), что вред (*nocumentum*) чему-то причиняется (*infertur*) не потому, что воспринимается то, посредством чего [вещь] совершенствуется<sup>635</sup>, но потому, что [эта вещь] задерживается противоположным себе (*a suo contrario*). Отсюда следует, что страдание (*passio*) души от огня происходит не только вследствие восприятия чего-то, как например, претерпевает интеллект от интеллигибельных [объектов], и чувство — от чувственных, но вследствие того, что нечто претерпевает от другого через путь противоположности и препятствий (*per uiam contrarietatis et obstaculi*). А это происходит двумя путями. Ибо, в одном случае (*uno modo*), помехой (*impeditur*) вещи (*aliquid*) является [нечто] противоположное (*contrario*) ее бытию (*ad esse suum*), которое она имеет от некой врожденной (*inherente*) формы; и таким образом нечто претерпевает от своей противоположности посредством изменения (*alterationem*) и порчи (*corruptionem*)<sup>636</sup>, как дерево сжигается (*comburitur*) огнем. Другой же вещи препятствует некая помеха или противоположность (*obstante uel contrariante*) по отношению к ее склонности, как например, естественная склонность камня есть тяготение вниз (*feratur deorsum*), препятствием же [этому] будет некая помеха или противоположная сила (*uim inferente*), так что она посредством насилия (*per uiolentiam*)<sup>637</sup> покоится и посредством насилия движется. Однако ни один из этих путей претерпевания наказания не существует в вещи, лишенной

<sup>633</sup> Ср.: *Ibid.* Sent. (seu De summo bono) I c. 10 n. 17 (PL 83, 556C); также ср.: *Thomas Aquinas*. De verit. q. 26 a. 1 resp.

<sup>634</sup> *S. Gregorius*. Dial. IV, 30 (SC 265 p. 100 u. 15–17; PL 77, 363A).

<sup>635</sup> Ср.: *Thomas Aquinas*. In *De anima* II 11.

<sup>636</sup> См.: *Aristoteles*. De gener. et corr. I 317a 33–319b 5; I 319b 11– 320a 1.

<sup>637</sup> См.: *Ibidem*. Phys. V 230b 10–20; VIII 254b 20–23; также см.: *Ibidem*. De caelo I 269a 32–35.

познания, ибо где не может быть боли и печали (*dolor et tristitia*), нет места скорби и наказанию (*afflictionis et pene*). Однако в отношении [существ], обладающих познанием, из обоих путей страдания следует скорбь и наказание, но различным образом. Ибо страдание, которое возникает вследствие изменения через противоположное, приводит к изменению и наказанию в соответствии с чувственной болью, как например, когда чувственный [объект] высшей интенсивности (*excellens*) разрушает гармонию чувства<sup>638</sup>; и таким образом, чувственные объекты высшей интенсивности (*excellentie sensibilium*) и в наибольшей степени воспринимаемые чувством осязания (*maxime tangibilium*) причиняют чувственную боль, а умеренные (*contemperationes*) из них приносят удовольствие (*delectant*) благодаря их связи с чувством. Однако второй [вид] страдания приводит к наказанию не в соответствии с чувственной болью, но в соответствии с внутренней печалью (*interiorem tristitiam*)<sup>639</sup>, которая возникает в человеке или в животном из того, что [ими] овладевает (*apprehenditur*) некая внутренняя сила, которая противится воле или какому-то стремлению. Отсюда следует, что те [вещи], которые противоположны воле или стремлению, расстраивают (*affligunt*), и иногда даже больше, чем те [вещи], которые причиняют чувственную боль, ибо некоторые предпочитают быть бичеванными (*uerberari*) и тяжело (*grauiter*) наказанными чувственно (*secundum sensum*), чем выдержать порицания (*uituperia sustinere*) или иное такого рода, которое противоречит воле.

Следовательно, согласно первому пути страдания, душа не может претерпевать наказание от телесного огня, ибо невозможно, чтобы через него [душа] изменялась или разрушалась; и таким образом, [душа] не претерпевает наказания от огня этим путем, то есть через перенесение чувственной боли. Однако же душа может претерпевать от телесного огня согласно второму пути страдания, поскольку такого рода огонь препятствует ей в [осуществлении] ее склонности или воли, что очевидно. Ибо душа и всякая бестелесная субстанция, в соответствии со своей природой, не связаны каким-либо местом, но превосходят

<sup>638</sup> См.: *Ibidem*. De anima III 429a 30 — b 3.

<sup>639</sup> См.: *Augustinus*. De Gen. ad litteram XII 33 (CSEL 28–1 p. 429 u. 17–18; PL 34, 482): «neque enim paruum animae malum est tristitia...».

всякий телесный порядок. Следовательно, то, что связывает с чем-то или ограничивает каким-либо местом, по самой необходимости (*per quandam necessitatem*) есть противное природе [бестелесных субстанций] и противоположно естественному стремлению; и это я утверждаю, за исключением [души], поскольку она соединена с телом и есть его естественная форма, и в этом [теле] она достигает некоторого совершенства.

Более того, то, что некая духовная субстанция связана с неким телом, существует не из силы, благодаря которой тело способно удерживать бестелесную субстанцию, но из силы некой высшей субстанции, которая связывает духовную субстанцию с таким телом, как например, при помощи магических чар (*artes magicas*), с божественного попущения (*permissione*), некоторые духи связываются силами высших демонов с некоторыми вещами, либо цепями (*anulis*), либо мысленно (*imaginibus*), либо [другими] вещами такого рода. И подобным образом души и демоны связываются божественной силой для наказания телесным огнем. Поэтому Августин в XXI [книге] *О граде Божьем*<sup>640</sup> говорит: «Разве мы не можем сказать, что телесный огонь действительным, однако же чудесным образом, может служить наказанием даже для бестелесных духов, если души людей, будучи сами действительно (*profecto*) бестелесными, как теперь могут быть заключены в телесные члены, так и потом будут неразрывно (*insolubiliter*) связаны узами (*vinculis*) своих тел. Поэтому демоны, хотя они и бестелесны, будут привлечены к мучению (*cruciandi*) телесными огнями; и они будут воспринимать наказание от огня, не сообщая огню жизни»<sup>641</sup>.

Таким образом, истинно, что этот огонь, поскольку он удерживает божественной силой связанную душу, действует в душе как орудие божественного правосудия; и поскольку душа воспринимает<sup>642</sup> этот огонь как вредный для нее, она испытывает

<sup>640</sup> *S. Augustinus. De civitate Dei. XXI, 10 (CCSL 48 p. 776 u. 14–25; PL 41, 724–725). Ср. также: Iohan. de Rupella. Summa de anima I c. 49 [XLVIII]; Summa fratris Alexandri II–1 n. 119 arg. 2.*

<sup>641</sup> *Ср.: Thomas Aquinas. De verit. q. 26 a. 1 resp.; Ibidem. Super Sent. II d. 33 q. 2 a. 1 ad 3; Ibidem. Cont. Gent. IV c. 90: «Patiuntur igitur...»; Ibidem. Quodl. II q. 7 a. 1; Ibidem. Quodl. III q. 10 a. 1.*

<sup>642</sup> *Ср.: Iohan. de Rupella. Summa de anima I c. 49 [XLVIII]: «Similiter anima separata patitur ab igne duobus modis... Uno modo per uiam colligationis ad ignem... alio modo per uiam comprehensionis...».*

внутреннюю печаль (*tristitia*), которая достигает высшей степени, поскольку [душа], созданная для единения с Богом через обладание (*per fruitionem*), видит себя погруженной в низшие вещи. Поэтому высшая скорбь (*afflictio*) демонов будет заключаться в том, что они отделены от Бога, а, кроме того, оттого, что они подчинены телесным вещам и самому низшему и убогому (*infimo et abiectissimo*) месту.

### [Ответы на возражения:]

1–7. И из этого ясно решение первых семи возражений: ибо мы не говорим, что душа претерпевает от телесного огня либо только через восприятие (*recipiendo*), либо через изменение (*alterationem*) из противоположного, на что ссылались (*procedunt*) вышеуказанные возражения.

8. На восьмое [возражение] следует сказать, что орудие действует не своей силой<sup>643</sup>, но силой первоначального деятеля (*principalis agentis*); и таким образом, когда огонь как орудие божественного правосудия оказывает действие на душу, это следует относить не к достоинству огня, но к [достоинству] божественного правосудия.

9. На девятое [возражение] следует сказать, что тела суть соответствующие орудия для наказания осужденных: ибо прилично тем, кто не желали подчиниться высшему, чем они, то есть Богу, подчиниться низшим вещам в качестве наказания.

10. На десятое [возражение] следует сказать, что хотя Бог не действует вопреки природе, однако Он действует сверх природы, когда совершает то, что природа [совершить] не может.

11. На одиннадцатое [возражение] следует сказать, что быть бесстрастным посредством изменения от телесной вещи, относится к душе согласно самой ее сущности; но в этом случае (*hoc autem modo*) [душа] страдает не от божественной силы, но как уже было сказано выше.

12. На двенадцатое [возражение] следует сказать, что огонь не совершает силы действия (*potentiam agendi*) в душе, как он действует собственной силой (*uirtute propria*), как например, вещи, которые действуют естественным образом (*naturaliter*), но [огонь

<sup>643</sup> См.: *Aristoteles. Phys. VIII 256a 4–13.*

действует] лишь как орудие (*instrumentaliter*); и таким образом, не следует, что он изменяет своей природе.

13. На тринадцатое [возражение] следует сказать, что душа не претерпевает огонь никаким из этих трех способов, но как было указано выше.

14. На четырнадцатое [возражение] следует сказать, что хотя телесный огонь не нагревает душу, он, тем не менее, оказывает некое действие или отношение (*habitudinem*) на душу, как тела созданы (*nata sunt*), чтобы оказывать действие на дух, то есть они до некоторой степени (*aliquaqualiter*) могут быть соединены.

15. На пятнадцатое [возражение] следует сказать, что душа не соединяется с карающим огнем (*igni punienti*) как форма, поскольку, как говорит Августин, она не дает жизни [огню]; но [душа] соединяется с огнем так же, как дух соединяется с телесными местами (*locis corporeis*), через соприкосновение (*per contactum*) сил<sup>644</sup>, хотя сам он не является их двигателем.

16. На шестнадцатое [возражение] следует сказать, что, как уже было сказано, душа поражается (*affligitur*) телесным огнем, поскольку он является для нее вредным благодаря образу связывания и удерживания (*per modum alligationis et detentionis*). Более того, это понимание (*apprehensio*) может причинить [душе] страдание (*affligere*), даже когда она актуально не связана (*actu alligata*), просто потому, что она видит, что может быть связана. И по этой причине демоны называются<sup>645</sup> носящими геенну (*gehennam*) в себе (*secum*), куда бы они ни направились.

17. На семнадцатое [возражение] следует сказать, что хотя душе ничто не препятствует в [совершении] разумного действия такого рода привязыванием, однако она лишена некоторой естественной свободы<sup>646</sup>, то есть абсолютного бытия, [лишенного] всяких привязанностей (*obligatione*) к телесным местам.

18. На восемнадцатое [возражение] следует сказать, что наказание геенны относится не только к душам, но и к телам, поэтому

<sup>644</sup> Ср.: *Thomas Aquinas. Cont. Geni. II c. 56*: «*Hic autem tactus...*».

<sup>645</sup> См.: *Glossa ord. Super Iac. III 6 (VI 213F) (PL 93, 27C)*. Ср. также: *Thomas Aquinas. Summa theologiae. I Pars q. 64 a. 4 ad 3*.

<sup>646</sup> Ср.: *Petrus Lomb. Sententiae II d. 25 c. 9 n. 1* «*De libertate: quae sit ex gratia et quae ex natura*».

огонь должен, прежде всего (*maxime*), обозначать гееннское мучение, так как огонь есть самое вредное (*afflictivus*)<sup>647</sup> для тел. Тем не менее, будут существовать и другие наказания (*afflictiva*), как [говорится] об этом в Псалмах<sup>648</sup>: «Огонь, сера» и так далее. Это также соответствует беспорядочной любви (*amori inordinato*), которая есть начало греха, и как огненное небо (*celum empyreum*) соответствует огню любви (*caritatis*), так и адский огонь будет соответствовать неупорядоченному вожделению (*inordinate cupiditati*).

19. На девятнадцатое [возражение] следует сказать, что Августин так сказал не в качестве определения, но как предположение (*non determinando, sed inquirendo*); либо если он так выражал свое мнение, он ясно впоследствии повторит его в XXI [книге] *О граде Божием*<sup>649</sup>. Или можно сказать<sup>650</sup>, что субстанция ада должна быть названа духовной в соответствии с непосредственным наказанием (*ad proximum affligens*), то есть поражающим огнем, который является вредным [для души] благодаря образу связывания и удерживания.

20. На двадцатое [возражение] следует сказать, что Григорий утверждает это для опровержения некоторых<sup>651</sup>, которые верили, что всякое наказание, посылаемое от Бога, является очистительным (*purgatorias*) и не является вечным; что на самом деле ложно. Ибо некоторые наказания, посылаются (*inferuntur*) от Бога, в этой ли жизни или после этой жизни, для исправления или очищения; другие же — для окончательного осуждения (*ad ultimam damnationem*). Такие наказания посылаются Богом не потому, что Он находит удовольствие (*delectetur*) в наказании, но потому, что Он радуется справедливости, согласно которой грешники должны быть наказаны. Как даже среди людей некоторым наказаниям подвергаются для исправления того, кто

<sup>647</sup> Ср.: *Thomas Aquinas*. Quodl. VIII q. 8 a. un. resp.: «Ad illud autem quod in contrarium...».

<sup>648</sup> См.: Пс. 10:6: «Дождем прольет Он на нечестивых горящие угли, огонь и серу; и палящий ветер — их доля из чаши».

<sup>649</sup> *S. Augustinus*. De civitate Dei. XXI, 10 (CCSL 48 p. 776 u. 14–25; PL 41, 724–725).

<sup>650</sup> Ср.: *Thomas Aquinas*. De spir. creat. a. 1 ad 20.

<sup>651</sup> Ср.: *Thomas Aquinas*. Cont. Gent. III c. 144: «Per hoc autem excluditur...». Также см.: *Aristoteles*. Eth. Nic. III 1104b 17; *Ibidem*. Pol. I 1257b 27; ср.: *Thomas Aquinas*. Summa theologiae. I–II q. 87 a. 3 arg. 2; *Ibidem*. De malo q. 7 a. 11 resp.

наказывается, как [происходит], когда отец сечет (*flagellat*) сына; некоторые же [наказания необходимы] для окончательного осуждения, как например, когда судья вешает разбойника.

21. На двадцать первое [возражение] следует сказать, что наказания образуются как противоположное намерению согрешающего, ибо грешник устремлен к удовлетворению желания, а наказание есть противоположное этому желанию. Но по божественной премудрости происходит [так], что то, чем человек (*aliquis*) желает утолить свое желание, обращается к противоположному; и об этом говорится в книге Премудрости<sup>652</sup>: «Посредством чего кто согрешает, посредством того и наказывается». Отсюда следует, что так как душа грешит привязанностью (*inherendo*) к телесным [вещам], то согласно божественной справедливости, она должна быть наказана посредством телесных же [вещей].

22. На двадцать второе [возражение]<sup>653</sup> следует сказать, что душа вознаграждается способностью наслаждения (*fruitur*) того, что выше нее, а наказывается тем, что подчиняется вещам, которые ниже нее<sup>654</sup>; и таким образом, награды души следует мыслить только духовно (*spiritualiter*), а наказания можно помыслить телесно (*corporaliter*).

---

<sup>652</sup> См.: Прем. 11:17: «Чтобы они познали, что, чем кто согрешает, тем и наказывается».

<sup>653</sup> Ср.: *Thomas Aquinas*. De verit. q. 26 a. 1 resp.; *Ibidem*. Cont. Gent. IV c. 90: «Est etiam conveniens...».

<sup>654</sup> Ср.: *Iohan. de Rupella*. Summa de anima I c. 49 [XLVIII]: «...secundum quod dicit Hugo de Sancto Victore: eo quod anima subiecit se delectabilibus in corpore cum peccavit, conuenit ut in hac subiectione maneat cum punitur, ut, facta corporalis per appetitum, a corpore afflictionem accipiat».

## ПРИЛОЖЕНИЕ 2

### Таблица параллельных мест *Quaestiones disputatae de anima* с другими произведениями Фомы Аквинского

Quaestiones disputatae de anima	Другие произведения Фомы Аквинского
1. Quaestio prima	In II Sent., dist. I, q. 2, a. 4 Dist. XVII, q. 2, a. 1 Contra gent., II, 56–59, 68–70 De Pot., q. 3, a. 9, 11 Summa theol., I, q. 75, a. 2 q. 76, a. 1 De Spir. creat., a. 2 De Anima, q. 2, 14 De Unit. intell., cap. 3 In II De an., lect. 4 In III De An., lect. 7 Compend. theol., cap. 80, 87
2. Quaestio secunda	= Quaestio prima+ In III Sent., dist. 5, q. 3, a. 2 Dist. 22, q. 1, a. 1 De Ente et ess., 2 Summa theol., I, q. 75, a. 4 In VII Metaph., lect. 9
3. Quaestio tertia	In I Sent., dist. 8, q. 5, a. 2, ad. 6 In II Sent., dist. 17, q. 2, a. 1 Contra gent., II, 59, 73, 75 Summa theol., I, q. 75, a. 2 De Spir. creat., a. 9 In III De An., lect. 7, 8 Compend. theol., cap. 85

4. Quaestio quarta	Contra gent., II, 77 Summa theol., I, q. 54, a. 4 q. 79, a. 3 De Spir. creat., a. 9 In III De An., lect. 10 Compend. theol., cap. 83
5. Quaestio quinta	In II Sent., dist. 17, q. 2, a. 1 De Ver., q. 10, a. 6 Contra gent., II, 76, 78 Summa theol., I, q. 79, a. 4, 5 De Spir. creat., a. 10 In III De An., lect. 10 Compend. theol., cap. 86
6. Quaestio sexta	In I sent., dist. 8, q. 5, a. 2 In II Sent., dist. 3, q. 1, a. 1 Dist. 17, q. 1, a. 1 De Ente et ess., 5 Quodl., IX, q. 4, a. 6 q. 4, a. 1 Super. Boët. De Hebdom., lect. 2 In lib. Boët. De Trin., q. 5, a. 4 Contra gent., II, 50, 51 De Pot., VI, a. 6, ad. 4 Summa theol., I, q. 50, a. 2 q. 75, a. 5 De Spir. creat., a. 1 a. 9, ad. 9 Quodl., III, q. 8, a. 20 q. 8, a. unic. De Subst. separatis, cap. 5, 7, 18
7. Quaestio septima	In II Sent., dist. 3, q. 1, a. 6 Contra gent., II, 94 Summa theol., I, q. 75, a. 7
8. Quaestio octava	In II Sent., dist. 1, q. 2, a. 5 Contra gent., II, 90 Summa theol., I, q. 76, a. 5 De Malo, q. 5, a. 5
9. Quaestio nona	In II Sent., dist. 1, q. 2, a. 4, ad 3 Contra gent., II, 71 Summa theol., I, q. 76, a. 6, 7 De Spir. creat., a. 3 In II De An., lect. 1 In VIII Metaph., lect. 5 Quodl., XII, q. 6, a. 9

10. Quaestio decima	In I Sent., dist. 8, q. 5, a. 3 Contra gent., II, 72 Summa theol., I, q. 76, a. 8 De Spir. creat., a. 4 In I De An., lect. 14
11. Quaestio undecima	Quodl. XI, q. 5, a. 1 Contra gent., II, 58 De Pot., q. 3, a. 9, ad 9 Summa theol., I, q. 76, a. 3 De Spir. creat., a. 3 De Anima, q. 9 Compend. theol., 90–92
12. Quaestio duodecima	In I Sent., dist. 3, q. 4, a. 2 Quodl., VII, q. 2, a. 5 X, q. 3, a. 5 X, q. 3, a. 1 Summa theol., I, q. 54, a. 3 q. 77, a. 1 q. 79, a. 1 De Spir. creat., a. 11
13. Quaestio tertia decima	In I Sent., dist. 17, q. 1, a. 4 In II Sent., dist. 44, q. 2, a. 1 Summa theol., I, q. 77, a. 3 In II De An., lect. 6
14. Quaestio quarta decima	In II Sent., dist. 19, a. 1 In IV Sent., dist. 50, q. 1, a. 1 Quodl., X, q. 3, a. 2 Contra gent., II, 79–81 Summa theol., I, q. 75, a. 6 Compend. theol., cap. 84
15. Quaestio quinta decima	In III Sent., dist. 31, q. 2, a. 4 In IV Sent., dist. 1, q. 1, a. 1 De Ver., q. 19, a. 1 Contra gent., II, 81 Summa theol., I, 89, a. 1 I–II, q. 67, a. 2 Quodl. III, q. 9, a. 1

16. Quaestio sexta decima	De Ver., q. 10, a. qq q. 18, a. 5, ad 7, 8 In lib. Boet. de Trin., q. 6, a. 3 Contra gent., II, 6 III, 42–46 Summa theol., I, q. 88, a. 1 In II Metaph., lect. 1
17. Quaestio septima decima	Contra gent., III, 45 Summa theol., I, q. 89, a. 2 Quodl., III, a. 9, a. 1
18. Quaestio octava decima	In IV Sent., dist. 45, q. 3, a. 1, ad 1, 2 dist. 50, q. 1, a. 4, ad 1 De Ver., q. 8, a. 4 a. 11, ad 12 q. 9, a. 6, ad 5 Contra gent., II, 101 Summa theol., I, q. 89, a. 3, 8 II–II, q. 83, a. 4; ad 2 De Anima, q. 20, ad 3
19. Quaestio nona decima	In IV Sent., dist. 44, q. 3, a. 3 q. 1, a. 1, 2 dist. 50, q. 1, a. 1 Quodl., X, q. 4, a. 2 Contra gent., II, 81 Summa theol., I, q. 77, a. 8 I–II, q. 67, a. 1 De Virtut. card., a. 4, ad 13
20. Quaestio vicesima	In IV Sent., dist. 50, q. 1, a. 3 De Ver., q. 19, a. 2 Contra gent., II, 100 Summa theol., I, q. 89, a. 4
21. Quaestio vicesima prima	In II Sent., dist. 6, a. 1, a. 3 In IV Sent., dist. 44, q. 3, a. 3 q. 1, a. 3 dist. 45, q. 1, a. 3 Quodl., VII, q. 5, a. 3 de Ver., q. 26, a. 1 Contra gent., IV, 90 Summa theol., I, q. 64, a. 4, ad 1 De Spir. creat., a. 1, ad 20 De Anima, q. 6, ad. 7 Quodl., III, q. 10, a. 1 q. 9, a. 21 II, q. 7, a. 1 Compend. theol., cap. 180

## ПРИЛОЖЕНИЕ 3

### Письмо Фомы Аквинского *De modo studendi* и опыт его прочтения

#### EPISTOLA DE MODO STUDENDI

Quia quaesisti a me, in Christo mihi carissime Ioannes, qualiter te studere oporteat in thesauro scientiae acquirendo, tale a me tibi traditur consilium: ut per rivulos, non statim in mare, eligas introire, quia per facilia ad difficiliora oportet devenire. Haec est ergo monitio mea et instructio tua. Tardiloquum te esse iubeo et tarde ad locutorium accedentem; conscientiae puritatem amplectere. Orationi vacare non desinas; cellam frequenter diligas si vis in cellam vinariam introduci. Omnibus te amabilem exhibe; nihil quaere penitus de factis aliorum; nemini te multum familiarem ostendas, quia nimia familiaritas parit contemptum et subtractionis a studio materiam subministrat; de verbis et factis saecularium nullatenus te intromittas; discursus super omnia fugias; sanctorum et bonorum imitari vestigia non omittas; non respicias a quo audias, sed quidquid boni dicatur, memoriae recommenda; ea quae legis et audis, fac ut intelligas; de dubiis te certifica; et quidquid poteris in armariolo mentis reponere satage, sicut cupiens vas implere; altiora te ne quaesieris. Illa sequens vestigia, frondes et fructus in vinea Domini Sabaoth utiles, quandiu vitam habueris, proferes et produces. Haec si sectatus fueris, ad id attingere poteris, quod affectas<sup>655</sup>.

#### Письмо о том, как следует учиться

Дражайший мне во Христе Иоанн! Поскольку ты спрашивал меня, каким образом следует тебе учиться, чтобы достичь

---

<sup>655</sup> Латинский текст опубликован в Textum Taurini 1954 года, приведенном на сайте corpusthomisticum.org (<http://www.corpusthomisticum.org/xas.html>).

сокровища знания, то вот тебе совет от меня: тебе нужно войти не сразу в море, а идти через ручейки, поскольку следует переходить от более простого к более сложному. Это и есть мое увещание и поучение для тебя. Я настоятельно советую, чтобы ты не спешил говорить и медленно входил в аудиторию, и сохранял в чистоте совесть. Не прекращай предаваться молитве; возлюби часто [пробыть] в комнате [своей], если хочешь быть введенным в комнату Виноградаря. Покажи себя любезным со всеми; не выказывай особого беспокойства о делах других; не своди ни с кем слишком близкого знакомства, поскольку чрезмерная близость рождает пренебрежение и внушает отступление от учебного материала; и никоим образом не позволяй войти в себя словам и делам века сего; избегай болтовни обо всем; не переставай следовать стопам святых и добрых людей; заботься не о том, кого слышишь, но что хорошего было сказано, и это слагай в свою память; и то, что ты читаешь и слышишь, сделай так, чтобы ты это понял; в сомнениях убеждайся [в правде]; и все, что ты можешь в шкафчик своего ума положить, позаботься [об этом], как бы желая наполнить сосуд; не ищи слишком высоких [предметов]. Следуя по этим стопам, пока ты будешь иметь жизнь, ты будешь производить и создавать зеленеющие листья и плоды в винограднике Господа Саваофа. Если ты будешь следовать [по этому пути], ты сможешь достичь того, чего горячо желаешь.

Среди многочисленных произведений знаменитого магистра Позднего Средневековья Фомы Аквинского выделяется совсем небольшое письмо под названием «*De modo studendi*» («О том, как следует учиться»), которое в настоящее время относят к категории сомнительных (*dubia*) сочинений Фомы, и на которое мало уделялось внимания исследователей<sup>656</sup>.

---

<sup>656</sup> Существует несколько переводов этого письма на английский и один перевод на португальский язык. Иных переводов и исследований обнаружить не удалось. Английские переводы: 1) Джозефа Кеннеди «Letter of Thomas Aquinas to Brother John on How to Study» ([dhspriority.org/thomas/DearJohn.htm](http://dhspriority.org/thomas/DearJohn.htm)); 2) Стива Перкинса «A Letter on the Method of Study» ([www.forumromanum.org/literature/aquinas/stud\\_e.html](http://www.forumromanum.org/literature/aquinas/stud_e.html)); Виктора Уайта (*White, Victor. The Letter of Saint Thomas Aquinas to Brother John — «De Modo Studendi» // The Life of the Spirit (1944–1946), vol. 1, no. 10, 1944, pp. 163–180; Ibid. How to Study: Being the Letter of St. Thomas Aquinas to Brother John, «De modo*

Мартин Грабманн в своей книге «Сочинения Фомы Аквинского»<sup>657</sup> полагает, что письмо *De modo studendi* является подлинным сочинением Фомы. Другой исследователь наследия доминиканца Пьер Мандонне, несмотря на то, что помещает это сочинение в *vix dubia* (Opusculum XLIV), все же не сомневается в том, что автором является Аквинат<sup>658</sup>. Виктор Уайт в своем комментированном издании перевода этого письма<sup>659</sup>, указывает на внутренние причины, подтверждающие тезис о его аутентичности и отмечает, что нет внутренних причин по форме и содержанию, чтобы сомневаться в подлинности сочинения.

Фома Аквинский уделял большое внимание переписке. Иногда он даже откладывал работу над своими произведениями для того, чтобы ответить на письма от своих собратьев по ордену. В качестве примера можно привести ответ Фомы Аквинского на 6 вопросов брата Герарда Суассонского, где он пишет: «И несмотря на то, что я был слишком занят многими делами, однако же не оставил без внимания просьбу из уважения к вам, и как только у меня появилась возможность, я позаботился, чтобы написать вам ответ» («*Et licet in pluribus essem occupatus, tamen ne vestrae caritatis petitioni deessem, quam cito facultas se obtulit, vobis rescribere curavi*»)<sup>660</sup>. В другом случае, некий неизвестный лектор из Венеции прислал Фоме письмо с 36 вопросами, требуя от него, чтобы он ответил на него в течение четырех дней. В своем ответе Фома пишет: «Прочитав Ваше письмо, я нашел в нем огромное количество вопросов, на которые Вы, уважаемый, просите ответить меня в течение четырех дней» («*Lectis litteris vestris, in eis inveni articulorum multitudinem numerosam, super quibus a me*

*studendi.*» 4th ed. London: Blackfriars, 1953).

Португальский перевод: Жана Лаянда «Sobre o modo de estudar — o De Modo Studendi» ([http://www.hottopos.com/mp3/de\\_modos\\_studendi.htm](http://www.hottopos.com/mp3/de_modos_studendi.htm); Lauand Jean. Sobre o modo de estudar — o De Modo Studendi de Santo Tomás de Aquino // Cadernos de História e Filosofia da Educação. EDF–FEUSP, vol. II, No. 3, 1994).

<sup>657</sup> Grabmann, Martin. Die Werke des Hl. Thomas von Aquin, Münster, Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 2a. ed., 1931, p. 372–373.

<sup>658</sup> S. Thomae Aquinatis. Opuscula Omnia cura et studio R.P. Petri Mandonnet. Vol. IV. Paris: Lethielleux, 1927.

<sup>659</sup> White, Victor. How to Study: Being the Letter of St. Thomas Aquinas to Brother John, «De modo studendi.» 4th ed. London: Blackfriars, 1953.

<sup>660</sup> Цит. по: White, Victor. How to Study . Op. cit. P. 6.

*vobis responderi infra quatrimum vestra caritas postulabat»*<sup>661</sup>, и, как пишет он далее в этом письме, «хотя я был весьма занят, однако же не смел ослушаться Вас» («*licet essem in plurimis occupatus, ne tamen deessem vestrae dilectionis obsequio»*)<sup>662</sup>. Лишь однажды, отвечая своему собрату, он пишет: «Мне было бы легче ответить, если бы Вы сооблаговолили написать проблемы, в которых назвали пункты, которые нужно признать или опровергнуть» («*Fuisset mihi facilius respondere, si vobis scribere placuisset rationes, quibus dicti articuli vel asseruntur vel impugnantur»*)<sup>663</sup>.

Адресат письма *De modo studendi* — некий «брат Иоанн», молодой доминиканец, начинающий обучение и желающий погрузиться в «океан мудрости». Он написал письмо известному магистру, где спрашивал его о том, *как следует учиться*. Фома дает достаточно краткий ответ, который, в то же время, не противоречит его взглядам из других произведений, что позволяет считать его принадлежащим перу «Ангельского доктора».

Фома Аквинский в «Сумме теологии» (I, 117) посвящает раздел ответу на вопрос «*Utrum unus homo possit alium docere»* («Может ли один человек учить другого»). Рассмотрев различного рода возражения, Фома утверждает, что «учитель причинно обуславливает знание в ученике, переводя его из потенциального в актуальное состояние» (I, 117 resp.)<sup>664</sup>. Далее он раскрывает эту мысль следующим образом:

«Научное знание обретается человеком как от внутреннего начала (что очевидно в случае тех [людей], кто достиг собственного знания через нахождение), так и от начала внешнего (что очевидно в случае тех, кто [обрел знание] через обучение). В самом деле, любому человеку присуще некое начало научного знания, а именно, свет действующего разума, посредством которого по природе сразу же познаются некоторые общие начала всех наук. Но когда некто прилагает такого рода общие начала к чему-то частному, память и опыт о котором обретаются через чувства, он достигает

<sup>661</sup> Цит. по: Ibid.

<sup>662</sup> Цит. по: Ibid. P. 6–7.

<sup>663</sup> Цит. по: Ibid. P. 7.

<sup>664</sup> Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть первая. Вопросы 65–119 / под ред. проф. Н. Лобковица и А. В. Апполонова; пер. А. В. Апполонова. — М.: Издатель Савин С. А., 2007. С. 617.

посредством нахождения собственного научного знания о том, чего не знал ранее, продвигаясь от известного к неизвестному. Поэтому и каждый учитель, исходя из того, что известно ученику, ведет его к познанию того, что ему неизвестно; и об этом сказано в I книге «Второй аналитики»: *Всякое научение и всякое обучение возникает из ранее имеющегося знания.*

Но учитель ведет ученика от предшествующего познания к знанию неизвестного двояким образом. Во-первых, предоставляя ему некие вспомогательные средства или инструменты, которыми разум ученика пользуется для обретения знания. Например, учитель приводит ученику некие менее общие положения, о которых тот, тем не менее, может выносить суждения на основании ранее известного, или же предоставляет ему некие чувственно воспринимаемые примеры, или подобия или нечто в том же роде, что приводит разум ученика к познанию неизвестной истины. Или же, во-вторых, учитель может укреплять разум ученика /.../, демонстрируя порядок начал и следствий ученику, который, возможно, не обладает такой силой разума, чтобы вывести следствия из начал самостоятельно» (ibid)<sup>665</sup>.

Тему учителя и учительства Фома также поднимает в серии «Дискуссионных вопросов об истине», где вопрос XI (De veritate, q. 11), носящий название «*De magistro*», во многом повторяет вышеизложенные идеи «Суммы теологии».

Учитель, по мнению Фомы, никогда не может быть главной причиной моего знания, даже вторичной причиной. Он, скорее, ориентир, ассистент, помощник. Учитель для моего обучения похож на врача для моего здоровья. Он может вести меня к источнику мудрости, но никогда не заставит меня испытать из него. Истину можно достичь путем нахождения (*per via inventionis*), но на практике часто нужна помощь авторитета, учителя (*via disciplinae*), путь обучения, когда с помощью слов и иных знаков нам передаются идеи, уже воспринятые другим умом. Учитель не порождает в нас мудрость, он лишь *ведет* нас к познанию, поскольку сам уже прошел этот путь. «Обучать» (*docere*) — значит «вести» (*ducere*): «Следовательно, говорится, что один человек

<sup>665</sup> Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть первая. Вопросы 65–119. С. 617–618.

учит другого, поскольку, с помощью знаков, он открывает другому процесс рассуждений, который он самостоятельно прошел естественным путем. И тем самым, благодаря этим знакам, как некоему инструменту, воспринимая то, что ему говорится, ученик естественным образом приходит к знанию того, что он ранее не знал» (*De veritate*, q. 11 a. 1 со.).

Письмо Фомы *De modo studendi* не совсем отвечает на вопрос брата Иоанна, который спрашивает о том, как следует *учиться*. Фома здесь не пишет об интеллектуальном, научном методе, он смотрит глубже, или, точнее — выше. И отвечает здесь на другой вопрос: Как правильно *жить*. Вместо выработки методическо-педагогической техники, которую, видимо, ожидал брат Иоанн, Фома дает лишь общие места, которые и будут далее рассмотрены.

1. Идти от простого к сложному (*per facilia ad difficilia*), не сразу погружаясь в бездну моря, а проходя воду через неглубокие ручейки. Это единственное собственно «научно-методическое» увещание Фомы в данном письме.

2. Не спешить говорить и медленно входить в аудиторию.

3. Сохранять в чистоте свою совесть.

4. Не прекращать молиться. Молитве Фома придает большое значение. Для него, это — непосредственное обращение к Богу. Богословие как «*oratio de Deo*» безжизненно и нереально без «*oratio ad Deum*». Говорить нужно не *о Боге*, а *с Богом*. В молитве достигается «*ascensus mentis in Deum*» («восхождение души к Богу») (S. Th. I, 13; S. Th. II–II, 83, 4). В молитве мы стоим лицом к Лицу с Учителем, «*qui solus interior et principaliter docet*» (Который Единственный учит внутренне и истинно) (*De veritate*, q. 11, a. 1), и без Которого мы не можем узнать ничего (S. Th. II–II, 180, 3–4; II–II, 83, 1).

5. Любить часто пребывать в комнате своей. Необходимость уединения для обучения. Тишина — существенный элемент для обучения, так как учит слушать, и слушать, прежде всего, Бога (*De veritate*, q. 11, 1).

6. Быть любезным со всеми.

7. Не выказывать особого беспокойства о делах других.

8. Не сводить ни с кем близкого знакомства, поскольку чрезмерная близость рождает пренебрежение и внушает отступление от учебы.

9. Не позволять словам и делам века сего занимать наши мысли.

10. Избегать болтовни обо всем.

11. Не переставать следовать стопам святых и славных людей.

12. Заботиться не о том, кого слышим, а о том, что именно слышим. То есть отдавать предпочтение не авторитетам, а тем истинам, которые мы усваиваем от них.

13. Понимать все, что мы читаем и слышим. Здесь Фома затрагивает важный для схоластического (или любого научного) метода момент. По его мысли, мы не идем к мудрости, если читаем много, но не глубоко, без понимания. Недостаточно помнить, что говорит тот или иной автор, необходимо понять, что он имеет в виду. Заключение и выводы автора будут непонятны только как заключения и выводы. Важно понимать их предпосылки. И Фома далее добавляет в своем письме — «обращая внимание на то, что сомнительно». Здесь раскрывается ценность и важность «схоластического метода»: отсечение ложных мнений для достижения истины (ср. S. Th. I, 1, 8; In Metaph. VII, 7; VII, 17). Сам процесс обучения есть научение отличать истину от лжи, и потому важно не просто принимать истину, ссылаясь на тот или иной авторитет, а научиться сомневаться. Мы не можем *знать*, если не будем *сомневаться* (In Metaph. III). Достижение истины подобно развязыванию узла, а узел невозможно развязать, если его нет, или если мы его не увидели как узел, то есть тщательно его не рассмотрели. Потому и ученики, которые прежде всего не разрешат сомнения, подобны людям, которые не знают, куда идут. И они никогда никуда не придут, а если и придут, то не поймут, что они пришли. Нельзя знать одни лишь истины-выводы, поскольку это знание не истинное. Прежде чем обрести истину, необходимо решить все сомнения, связанные с ней.

14. Складывать обретенное знание в шкафчик своего ума, как бы наполняя сосуд. Но для того, чтобы наполнить сосуд, он должен быть совсем или относительно пустым. Нельзя ничего добавить в стакан, который уже полн. Заполненный разум никогда ничего не воспримет, в нем нет места для познания. Поэтому нельзя достичь какого-либо познания, если мы ни в чем не сомневаемся и ничему не удивляемся. Еще Аристотель писал, что удивление есть мать философии (Metaph. I), и где нет удивления, там нет возможности возрастания в познании. Важно задавать вопросы, поскольку мы никогда ничего не узнаем, если не будем

задавать вопросов: учителю, авторитетам, книгам, себе, реальности, жизни, Богу. Нужно быть открытым к познанию.

15. Не искать слишком высоких предметов, то есть тех вещей, которые превосходят наши способности (Super Boeth. De Trin. II, 1 ad 1). То есть важно знать границы способностей нашего ума. По мнению Фомы, мы не сможем знать и быть мудрыми до тех пор, пока не познаем ограничения человеческого ума, пока не узнаем, что мы можем и что не можем знать, пока не поймем, что мы способны познать непосредственно, а что — через аналогии, и каковы значение и ценность этих аналогий.

Тем самым, путь обучения, по мнению Фомы Аквинского — это бесконечный путь. Но этот путь нельзя свести к обладанию информацией. Знание есть постоянное возрастание, стремление души к Богу, поскольку именно Бог есть наш истинный Учитель и Наставник.

## ПРИЛОЖЕНИЕ 4

### Фома Аквинский. Дискуссионный вопрос «Действительно ли истина сильнее вина, короля и женщины»

#### QUODLIBETUM DUODECIMUM. QUAESTIO 14 ARTICULUS 1<sup>666</sup>

Ad primum quaesitum est utrum veritas sit fortior inter vinum et regem et mulierem

***Quodlibet XII, q. 14 a. 1 arg.***

Et videtur quod vinum, quia immutat maxime hominem. Item quod rex, quia pellit hominem ad id quod est difficillimum; scilicet ad hoc quod se exponat periculo mortis. Item quod mulier, quia dominatur etiam regibus.

***Quodlibet XII, q. 14 a. 1 s. c.***

Contra, III Esdrae, IV, 35: fortior est veritas.

***Quodlibet XII, q. 14 a. 1 co.***

Respondeo. Dicendum, quod haec est quaestio proposita iuvenibus dissolvenda in Esdra. Sciendum ergo, quod si consideremus ista quatuor secundum se, scilicet vinum, regem, et mulierem, et veritatem, non sunt comparabilia, quia non sunt unius generis. Tamen si considerentur per comparationem ad aliquem effectum, concurrunt in unum, et sic possunt comparari. Hic autem effectus in quem conveniunt et possunt, est immutatio cordis humani. Quod ergo inter ista magis immutet cor hominis, videndum est. Sciendum est ergo, quod immutativum hominis quoddam est corporale, et aliud est animale; et hoc est duplex, sensibile et intelligibile. Intelligibile etiam est duplex, scilicet practicum et speculativum. Inter ea autem quae

---

<sup>666</sup> *S. Thomae Aquinatis. Quaestiones quodlibetales / Ed. P. Fr. Raymundi Spiazzi, O. P. Editio IX. — Marietti, 1956. — 269 p.*

pertinent ad immutantia naturaliter secundum dispositionem corporis, habet excellentiam vinum, quod facit per temulentiam loqui. Inter ea quae pertinent ad immutandum appetitum sensitivum, excellentior est delectatio, et praecipue circa venerea: et sic mulier est fortior. Item in practicis, et rebus humanis, quae possunt hoc facere, maximam potestatem habet rex. In speculativis summum et potentissimum est veritas. Nunc autem vires corporales subiiciuntur viribus animalibus, vires animales intellectualibus, et intellectuales practicae speculativis; et ideo simpliciter veritas dignior est et excellentior et fortior.

## ВОПРОС XIV

**ст. 1 [20] Действительно ли истина сильнее вина, короля и женщины.**

И кажется, что вино [сильнее], поскольку оно больше всего меняет человека.

Равным образом [кажется], что король, потому что он толкает человека к тому, что труднее всего, а именно, чтобы тот подверг себя опасности смерти. Также [кажется], что женщина, поскольку она господствует даже над королями.

**Но против:** 3 Ездр. IV, 35: *Истина сильнее*<sup>667</sup>.

**Отвечаю.** Следует сказать, что этот вопрос был поставлен молодыми людьми для разрешения в книге *Ездры*. Поэтому следует знать, что если мы рассматриваем эти четыре [вещи] сами по себе, то есть вино, короля, женщину и истину, то они несравнимы, поскольку не относятся к одному роду. Однако, если мы рассмотрим их посредством сравнения в отношении к какому-либо действию, мы соединимся в одном, и в таком случае они могут быть сравнены. Это же действие, в котором они сходятся и могут [сходиться], есть изменение человеческого сердца. Следовательно, то, что среди них наиболее изменяет сердце человека, кажется, и будет [самым сильным].

<sup>667</sup> 2 Ездр. 4, 35: «Не велик ли Тот, Кто совершает это? И истина велика и сильнее всего». Ср. церк.-слав. пер.: «не великъ ли, и же сїа творитъ? и истина велика и крѣпча е па че всѣ хъ».

Поэтому следует знать, что изменяющее человека *одно* является телесным, а *другое* — душевным; и оно *двойственно*, чувственное и интеллигибельное. Интеллигибельное же также *двойственно*, как практическое и умозрительное.

Но среди них то, что касается изменения естественным образом в отношении устройства *тела*, преимущество имеет вино, которое посредством опьянения развязывает язык. Из того, что касается изменения *чувственного* влечения, более возвышенно наслаждение, и главным образом в области любовных утех: и в этом случае женщина сильнее. Также в отношении *практических вещей* и вещей человеческих, которые могут вызвать [это изменение], наибольшей силой обладает король. Среди же *умозрительных* [вещей] самой высшей и самой могущественной является истина.

По этой причине, силы телесные подчиняются силам душевным, силы душевные — разумным, а разумные и практические — умозрительным. И потому *естественно*, истина — более достойна, возвышенна и сильна.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>Введение</b> .....	5
<b>1. «Старая парадигма»: платоновское учение о душе</b> .....	27
1.1. Первые попытки определения природы души у досократиков и Сократа .....	27
1.2. Платон: спиритуализация человека. Человек как душа. Формирование первой парадигмы .....	31
1.3. Платоновская парадигма в неоплатонизме и раннем христианстве .....	42
1.4. Блаженный Августин и традиция платонизма в учении о душе .....	51
<b>2. «Новая парадигма»: аристотелевское учение о душе</b> ..	61
2.1. Аристотель: душа как форма и энтелехия тела .....	65
2.2. Аристотель: является ли душа «τόδε τι» .....	73
2.3. Интерпретация Аристотелевского наследия на Западе .	82
2.4. Ибн Сина и его учение о душе .....	85
<b>3. Попытка синтеза двух парадигм: Альберт Великий</b> ...	98
3.1. Определение души у Альберта Великого .....	100
3.2. Первое и второе определение души у Аристотеля в комментариях Альберта Великого .....	109
3.3. Душа как <i>suppositum</i> и <i>subjectum in se perfectum</i> . Субстанциальность души в учении Альберта Великого ..	114
3.5. Францисканский корректив. Бонавентура: душа как <i>forma</i> , <i>perfectio</i> и <i>motor</i> тела .....	121
<b>4. Томистский синтез: душа как <i>forma</i> тела и <i>hoc aliquid</i></b> .....	127
4.1. Критика платонизма и аверроизма («сепарационный дуализм») .....	133
4.2. Рецепция Аристотеля и критика «унификационного дуализма» .....	138
4.3. Учение Фомы о природе души: Душа как <i>forma</i> тела и <i>hoc aliquid</i> .....	141
<b>Заключение</b> .....	151
<b>Источники:</b> .....	156
<b>Литература:</b> .....	167

ПРИЛОЖЕНИЕ 1. Фома Аквинский	
«Дискуссионные вопросы о душе» .....	186
<b>Вопрос первый</b> .....	186
<b>Вопрос двадцать первый</b> .....	210
ПРИЛОЖЕНИЕ 2. Таблица параллельных мест	
<i>Quaestiones disputatae de anima</i>	
с другими произведениями Фомы Аквинского .....	226
ПРИЛОЖЕНИЕ 3. Письмо Фомы Аквинского	
<i>De modo studendi</i> и опыт его прочтения .....	230
ПРИЛОЖЕНИЕ 4. Фома Аквинский. Дискуссионный вопрос	
« <i>Действительно ли истина сильнее</i>	
<i>вина, короля и женщины</i> » .....	238

## **Шилов Евгений Вадимович**

**Учение о природе души в антропологии Фомы Аквинского:  
философско-богословские предпосылки становления**

Главный редактор издательства  
*Игорь Александрович Савкин*



Дизайн обложки *И. Н. Граве*  
Оригинал-макет *Е. А. Виноградова*  
Корректор *Д. А. Потапова*

ИД № 04372 от 26.03.2001 г.  
Издательство «Алетейя»

Заказ книг: тел. +7 (921) 951-98-99,  
e-mail: fempro@yandex.ru, Савкина Татьяна Михайловна  
192029, г. Санкт-Петербург, пр. Обуховской Обороны, д. 86 А, оф. 536, 532

Редакция:  
e-mail: aletheia92@mail.ru

[www.aletheia.spb.ru](http://www.aletheia.spb.ru)

*Книги издательства «Алетейя» можно приобрести  
в Москве:*

Дом книги «Москва», ул. Тверская, 8. Тел. (495) 629-64-83  
«Фаланстер», М. Гнездииковский пер., 12/27. Тел. (495) 749-57-21, 629-88-21  
«Циолковский», ул. Б. Молчановка, 18. Тел. (495) 691-51-16  
Книжная лавка «У Кентавра». Миусская площадь, д. 6, корп. 6  
Тел. (495) 250-65-46, +7-901-729-43-40, kentavr@kpole.ru  
«Русское зарубежье», ул. Нижняя Радищевская, 2. Тел. (495) 915-27-97

*в Киеве:*

«Книжный бум». Тел. +38 067 273-50-10, gron1111@mail.ru

*в Минске:*

«Трегросс-Бук», ул. Казинца, д. 123, оф. 4.  
Тел. +37 517 338 95 23, [www.tregross.com](http://www.tregross.com)

*в Варшаве:*

«Centrum Nauczania Języka Rosyjskiego»,  
ul. Ptasia 4. Тел. +48 (22) 826-17-36, [szkola@jezykrosyjski.com.pl](mailto:szkola@jezykrosyjski.com.pl)

*в Риге:*

«Intelektuāla grāmata»  
Rīga, Kr. Varona iela 45/47. Тел. +371 67315727, [info@merion.lv](mailto:info@merion.lv)

Интернет-магазин: [www.ozon.ru](http://www.ozon.ru)

Формат 60x88 1/16. Усл. печ. л. 15,4. Печать офсетная. Тираж 500 экз.

Заказ №