

РАЗДЕЛ I

*Интеллектуальная
душа
как форма тела*

Введение

Человек, согласно Фоме, занимает уникальное положение во вселенной — между регионом чисто интеллектуальных существ, ангелов (о котором идет речь в вопросах 50—64 в первой части «Суммы теологии»), и регионом земных творений, не наделенных интеллектом (которому посвящены вопросы 65—74), располагаются человеческие существа (вопросы 75—102), «пребывающие как бы в горизонте вечности и времени» (Сумма против язычников, II, 81). Это положение человека, для обозначения которого Фома пользуется помимо слова *horizon* словами *confinium* или *medium*, следует понимать, согласно Вербеке, не в смысле разделения, а в смысле соединения¹: человек как бы смыкает собой величественное творение Бога — мироздание. Это срединное местоположение позволяет душе быть одновременно в двух планах — как в сфере вечного и неизменного, так и в сфере становления. Фома, следуя «Книге о причинах», поясняет, в каком именно смысле следует понимать эту двойственность: душа по своей субстанции вне движения (а стало быть, и вне времени), по своим же действиям, имеющим отношение к телу, — в движении и во времени, ведь, согласно Аристотелю, то, что приводит в движение что-либо иное, не обязательно должно само быть в движении в том же отношении; так, перводвижущее не должно двигаться само.

Однако, согласно Фоме, душа еще не весь человек и не является ипостасью или личностью (*hypostasis vel persona* (S. th. I, q. 75, a. 2, ad 2)). «Душа объеди-

няется с телом как форма с материей, поэтому душа есть часть человеческой природы, а не некая природа *per se*. И поскольку смысл (*ratio*) „части“ противоположен смыслу „природы“, как сказано [ранее], то душа, отделенная от тела, не может называться „личностью“, — так пишет Фома еще в своем первом крупном труде, представляющем собой комментарий на «Сентенции» Петра Ломбардского (*In Sent. I, d. 5, q. 3, a. 2*)². Так же решительно Фома возражает против учения о предсуществовании души телу (*In Sent. II, d. 17, q. 2, a. 2*). Вместе с тем нельзя сказать, что само существование души зависит от тела: необходимость для души быть соединенной в этой жизни с телом объясняется тем, что она способна воспринимать умопостигаемые виды только посредством чувств, а чувства воспринимают чувственные виды посредством тела: «Согласно порядку природы интеллектуальная душа занимает низшее положение среди интеллектуальных субстанций, поскольку она не обладает естественным прирожденным знанием истины, каковым обладают ангелы, но должна получить знание от материальных вещей, воспринимаемых чувствами. <...> Следовательно, интеллектуальная душа должна обладать не только способностью понимания, но и способностью ощущения. Но ощущение осуществляется только благодаря телесному орудию. Таким образом, интеллектуальная душа должна быть объединена с телом, которое может быть подходящим органом чувства» (*S. th. I, q. 76, a. 5*).

Однако в этой слабости человеческого интеллекта и в его зависимости от тела, оцениваемой столь негативно как неоплатониками, так и близкими к неоплатонизму христианскими мыслителями, Фома обнаруживает обоснование, казалось бы, самого «абсурдного» христианского догмата — о грядущем воскрешении во плоти: «Следовательно, быть без тела противоречит природе души. Но то, что противоречит природе, не может быть вечным. Поэтому, коль скоро душа сохраняется всегда, она должна вновь соединиться с телом. <...> Таким образом, кажется, что бессмер-

тие души нуждается в будущем воскрешении тела» (S. C. G., 4, 79). Разумеется, это рассуждение позволяет нам лишь надеяться на воскрешение и говорит о его возможности: проблема воскрешения тела — одна из тех, которые, согласно Фоме, все же выходят за рамки компетенции рациональной теологии.

Подробное обсуждение природы интеллектуальной души ведется в «Дискуссионном вопросе о душе», состоящем из двадцати одной статьи, и в «Трактате о человеке» (S. th. I, q. 75—102), который, в свою очередь, вписан в контекст учения о творении телесных и духовных субстанций, располагающегося вслед за учением о шести днях творения, в соответствии с традиционным расположением антропологии в христианских системах (в качестве парадигмы для которых выступают первые главы Книги Бытия). Человек определяется в преамбуле к «Трактату о человеке» как субстанция духовно-телесная; однако поскольку в данном произведении человек рассматривается с точки зрения именно теологии (а не в рамках, скажем, физиологических штудий), то в центре внимания оказывается прежде всего душа, а тело — только в его отношении к душе.

Анализируя интеллектуальную душу, Фома выделяет три предмета рассмотрения: сущность души, ее способности и ее действия, в соответствии с традицией анализа интеллектуальных сущностей, применяемого Дионисием Ареопагитом в трактате «О небесной иерархии» (11, 2): «Все небесные умы в соответствии с надмирным своим значением разделяются на три: на сущность, силу и действие»³. Общая структура рассмотрения такова:

- 1) сущность души:
 - а) как таковая, сама по себе (q. 75),
 - б) в ее отношении к телу (q. 76),
- 2) способности души:
 - а) вообще (q. 77),
 - б) особые силы души (q. 78), а именно: интеллектуальная способность (q. 79), желание (q. 80),

чувственность (q. 81),
воля (q. 82),
свободное произволение (q. 83).

Большое место отводится учению о познании (q. 84—89), а завершается трактат вопросами о происхождении человека (q. 90—93) и о состоянии первого человека, где также рассматривается вопрос о том, каков был интеллект в состоянии невинности (q. 94—102).

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

Прежде всего Фома подчеркивает нетелесность души — несмотря на то что в платонической и неоплатонической традиции (включая христианский платонизм) имеется богатая аргументация в пользу различия души и тела, Фома ищет такие доводы, которые не только подчеркивали бы это различие, но и позволяли бы обосновывать связь тела и души, чтобы таким образом найти средний путь между жестким разграничением тела и души, ставящим проблему их связи, и таким утверждением их связи, которая нивелировала бы их специфику (как это происходит в системах, признающих телесность души, — у атомистов, стоиков). Именно связь души и тела побуждает к признанию телесности души «оппонентов»⁴ Фомы, три аргумента которых приводятся в начале статьи:

1) Душа есть начало, движущее тело, но она не могла бы приводить тело в движение, если бы не

двигалась сама, поскольку все, что приводит в движение нечто другое, само движется (за исключением аристотелевского неподвижного перводвигателя, которым, очевидно, не является наша душа). Но то, что движется, — телесно.

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

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

Полемизуя с этой точкой зрения, возвращающейся на позиции древних натурфилософов, Фома подчеркивает, что можно было бы привести большое количество аргументов. Однако сам он отказывается от того, чтобы воспользоваться, например, августиновской аргументацией или даже аристотелевской (которую он приводит далее, в статье 2, обосновывая субсистентность души), и приводит оригинальный аргумент: тело вообще не может быть началом жизни вообще, иначе все тела были бы одушевлены, но некоторое одушевленное тело может быть в своем роде началом жизни (так, сердце — начало жизни животного). Таким образом Фома разводит два типа жизненных актов:

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

2) первичный акт жизни.

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

Однако каким образом нетелесная душа может приводить в движение тело? — мог бы поставить перед Фомой *body-mind problem* автор аргумента (1), при-

водимого выше. Согласно Фоме, душа представляет собой особый род двигателя, совершенно отличный от телесных двигателей, приводящих в движение другие тела посредством телесного контакта, а равным образом от неподвижного перводвигателя Аристотеля. Таким образом, существуют три типа двигателей:

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

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

3) тела, движимые сущностно.

Что же касается того, может ли нематериальная душа вступать в контакт с телом, то Фома различает два типа контакта: количественный контакт, наличествующий в случае соприкосновения тел, и контакт «силовой» — воздействие духовных субстанций на телесные, возможное в силу того, что духовные субстанции занимают более высокое место в мироздании и, обладая большей актуальностью, действенностью, в состоянии оказывать влияние на низшую сферу⁵.

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

Для обоснования самосущности души Фома обращается к аристотелевской (в истоке Анаксагоровой) аргументации, основывающейся на том, что для того, чтобы познавать все, душа должна не иметь какой-либо материальной природы, препятствующей такой универсальности (поскольку обладание телесным качеством мешало бы восприятию такого качества; так, зрачок, будь он окрашен в какой-либо цвет, не мог бы воспринимать этот цвет). Таким образом, душа не

может действовать посредством телесного органа и осуществляет свое собственное действие, а следовательно, имеет свое собственное существование, независимое от тела. Однако сами по себе существуют, согласно Аристотелю, только «первые сущности», «это нечто», отдельные частные вещи. Следует ли душу, на основании ее субсистенции, считать «этим нечто»? Чтобы ответить на этот вопрос, Фома обращает внимание на то, что Аристотель употребляет понятие «это нечто» в двух смыслах:

- 1) в строгом смысле — как субсистентное и совершенное в своем виде (например, человек в целом);
- 2) в более широком — как все субсистентное (например, рука, не будучи совершенным сущим, все же есть нечто субсистентное). Именно в этом смысле душа может быть названа «этим нечто».

Одним из преимуществ томистской концепции соотношения души и тела по сравнению с платонической является решение запутанной (в рамках платонизма) проблемы о субсистенции любой (в том числе животной) души. Строгое проведение платонических принципов должно привести к признанию бессмертия любой души⁶, что устраняет существенное различие между человеком и животным и противоречит католическим догматам: «Мы верим, что только человек имеет субсистентную душу, в то время как души животных не субсистентны». Платоническое принятие бессмертия душ животных Фома объясняет тем, что в противовес некоторым натурфилософам-досократикам, не проводящим различия между интеллектом и чувством и признающим их телесными началами, Платон, проводящий такое различие, тем не менее и то и другое относил к бестелесным началам. Аристотель же занимал среднюю позицию: только деятельность познания (но не ощущения) осуществляется без телесного органа. Поэтому чувственная душа не осуществляет какого-либо собственного действия без тела и (чувственные) души животных не действуют через себя самих и не являются само-сущими.

Платоновская концепция «человек — это его душа» (обсуждаемая в статье 4) получила некоторую популярность в христианском мире. Именно в таком духе иногда интерпретировалось место из Второго послания к Коринфянам (4: 16) о тлении внешнего человека и обновлении внутреннего (арг. 1). Такие мотивы можно проследить и у Августина, хотя, с другой стороны, он утверждал, вслед за Варроном (в трактате «О граде Божьем», XIX, 3), что человек не только душа и не только тело, но и то и другое. Решение этого вопроса зависит от того, какое содержание мы вкладываем в понятия «душа» и «тело». Платон, как выше было упомянуто, объединял в понятии «душа» интеллектуальную и чувственную части, считая обе части бестелесными; таким образом, душа понимается как нечто самодостаточное, не нуждающееся в теле. Но если мы признаем душу человека интеллектуальной по своему существу, а чувственность атрибутируем телу, то для целостности человека необходимо единство души и тела.

Томистская концепция души как всецело нематериальной сущности входила в противоречие с получившей большое распространение концепцией универсального гилеморфизма⁷, согласно которой все сотворенные вещи, в том числе и духовные субстанции, состоят из формы и материи. Эта концепция имеет неоплатонические истоки и встречается у христианских мыслителей, ассимилировавших неоплатоническую традицию: так, у Августина можно обнаружить высказывания об особой, спиритуальной материи ангелов (*De Gen. ad lit.*, V, 5). Однако только Ибн Гебироль⁸ в книге «Источник жизни» (*Fons vitae*, XI в.) создал развернутую систему, обосновывающую универсальный гилеморфизм. По крайней мере, сам Фома приписывает эту концепцию именно Ибн Гебиролю, полагая, что все остальные мыслители прошлого согласны в том, что духовные субстанции — нематериальны. Однако благодаря переводу «Источника жизни» на латинский язык универсальный гилеморфизм получил значительное распростра-

нение. Этой концепции придерживались Вильгельм де Ла Маре, Ричард из Медиавиллы, Бонаventura, Роджер Бэкон, Дж. Пеккам и др. Фома Аквинский подверг критике эту теорию еще в трактате «О сущем и сущности»: составность духовных субстанций из формы и материи противоречит универсальности их действия (*De ens*, 3). Но поскольку абсолютно простым сущим является только Бог, для объяснения составности духовных субстанций Фома дополнил дихотомию форма—материя дихотомией сущность—существование (основываясь на идеях Боэция (*De Trin.* 2)); таким образом, нематериальные субстанции состоят из формы—сущности, являющейся основанием их различия, и акта существования.

Развернутая полемика с этой концепцией содержится в статье 6 «Вопроса о душе»⁹ и в «Суммах теологии» (I, q. 75). Основные линии аргументации таковы:

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

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

Фома также видит, что критиковать концепцию универсального гилеморфизма можно исходя из постулата о бессмертии души, как это делает Годфрид Фонтенский: если душа состоит из материи и формы, то она разрушима, поскольку все составное разрушимо (*Quodl.*, 3, q. 3). Однако Фома предпочитает не пользоваться этим доводом, поскольку согласно статье 6 из вопроса 75¹⁰, даже допуская, что душа составлена из материи и формы, следует полагать, что она неразрушима, поскольку разрушение происходит только там, где наличествуют противоположные силы. Душа же даже то, что является противоположным, воспринимает единым познанием (тьму и свет, жар и холод и др.).

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

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

Какова же природа этого различия? Фома рассматривает интеллектуальные субстанции по аналогии с материальными, в которых различное совершенство формирует различие видов: смешанные тела совершеннее элементов, а среди элементов благороднейший — огонь, среди минералов — золото, среди растений — дерево, среди животных — человек. Однако между порядком материальных и нематериальных субстанций существует большое различие: бо-

лее простое среди материальных субстанций (то есть Эмпедокловы элементы) наименее благородно; среди нематериальных, напротив, наиболее простые субстанции наиболее благородны, поскольку точкой отсчета в первом случае служит материя, а во втором — Бог, поэтому каждое прибавление единицы удаляет материальные субстанции от материи, а нематериальные — от Бога. Человеческая душа занимает низшее место среди нематериальных субстанций, пропорционально материи в материальных, поэтому и душа, и материя — чистые возможности, и как материя не может актуализироваться без материальных форм, так душа — без видов, полученных от чувств, а поэтому ей надлежит объединяться с телом.

Вопрос о том, каким образом интеллект соединяется с телом, разбирается в вопросе 76 «О соединении души с телом». План исследования этого вопроса таков: (1) соединяется ли интеллектуальная душа с телом как форма¹¹; (2) умножается ли интеллектуальное начало согласно множеству тел, или оно едино у всех людей; (3) является ли интеллектуальная душа единственной душой у человека; (4) есть ли в нем другая субстанциальная форма¹²; (5) каково должно быть тело разумного существа; (6) соединяется ли душа с телом посредством некоторого другого тела либо (7) посредством чего-то акцидентального (8) и есть ли душа вся в одной части тела. В «Вопросе о душе» данная проблематика обсуждается в статьях 8 («Надлежит ли душе объединяться с таким телом, каковым является человеческое тело?»), 9 («Соединяется ли душа с телесной материей?»), 10 («Находится ли вся душа во всем теле или в некоторой части тела?»), 11 («Являются ли в человеке растительная, чувственная и разумная душа одной субстанцией?»)¹³. Также во второй книге «Суммы против язычников» соединению души и тела посвящены главы 68 («Каким образом интеллектуальная субстанция может быть формой тела?»), 69 («Разрешение доводов, которыми выше доказывалось, что интеллектуальная субстанция не может объединяться с те-

лом как форма»), 70 («Что согласно сказанному Аристотелем надлежит полагать, что интеллект объединяется с телом как форма»), 71 («О том, что душа соединяется с телом непосредственно») и 72 («О том, что душа вся во всем теле и вся в каждой части») ¹⁴.

Также в главе 57 второй части «Суммы против язычников» («Позиция Платона относительно соединения интеллектуальной души и тела») Фома polemизирует с точкой зрения Платона и его последователей, которые утверждали, что никакая интеллектуальная субстанция не может быть формой тела, и старались опровергнуть единство человека (представляя связь души и тела подобной связи кормчего и корабля): «Чтобы защитить это положение, Платон утверждал, что человеческое существо не есть вещь, составленная из души и тела, а только душа, использующая тело, подобно тому как Петр не есть вещь, составленная из человека и его одеяния, а человек, пользующийся одеянием. Но можно показать, что это невозможно. Ведь одушевленное существо и человек суть чувствующие и природные существа, но этого не случилось бы, если бы тело и его части не принадлежали бы сущности человека и одушевленного существа...»

Аргументация Фомы развивается в двух планах: (1) позитивное обоснование того, что душа является формой тела, и (2) демонстрация многочисленных абсурдных следствий из противоположного утверждения. Позитивная аргументация проста: то, посредством чего нечто действует первично, есть его форма; жизнь — первичное действие живого тела, но тело обладает жизнью благодаря тому, что оно одушевлено. Следовательно, душа есть форма тела.

Однако является ли душа единственной формой, присущей телу? Одной из наиболее напряженных контроверз в философии XIII века была дискуссия относительно единства/множественности субстанциальных форм. Утверждение Фомой и его последователями единства субстанциальной формы вызывало резкое неприятие у современников и даже подверга-

лось осуждению, однако уже после смерти Фомы было принято в качестве официальной доктрины.

Проблема сущностного единства/множественности человека возникла еще во времена античности. Если труды Аристотеля могут быть привлечены к обоснованию единства сущностной формы (что не мешало многим комментаторам придерживаться противоположной точки зрения; современный исследователь Р. Завалони также считает, что плюралисты ближе к подлинному Аристотелю, чем монисты¹⁵), то у Платона мы можем найти яркий образ человека как составного существа.

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

В латинской философии зрелого Средневековья (Дж. Пеккам, Р. Килуордби, Вильгельм де Ла Марре, Матфей из Акваспарты, Ричард из Медиавиллы) признавали, что материя претерпевает ряд оформлений, начиная с первичного оформления формой телесности (согласно Р. Бэкону — светом) и кончая

последней формой, придающей вещи завершённый вид (*forma completiva*). Сторонники этого учения утверждали, что не только интеллектуальная душа является сущностной формой человека, но и другие. Особую позицию занимали сторонники дуализма (Генрих Гентский, Годфрид Фонтенский), признававшие наличие в человеческом существе двух форм — интеллектуальной души и «формы телесности». Признание множественности сущностных форм позволяло объяснить в физике процесс смены форм (вещь, утрачивая одну из форм, не превращается в первоматерию, а сохраняет низшие формы, могущие послужить материей для другой, более высокой формы); в антропологии — наличие в человеческой душе различных потенций; в христологии — решить проблему, связанную со статусом тела Христа в период между смертью и воскресением.

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

Теория единства субстанциальной формы, выдвинутая Иоанном Бландом (Оксфорд) в 1230 году, получила наиболее яркое выражение в трудах Фомы Аквинского и его последователей. Согласно Фоме (глава 58 части второй «Суммы против язычников»), признание «формы телесности» в качестве сущностной означало бы акцидентальность всех остальных форм, поскольку одно сущее оформляется одной сущностной формой. Множественность способностей он объяснял тем, что более высокая форма, интеллектуальная душа человека, может выполнять действия более низких форм, делая человека существом чувствующим, живым, телом, субстанцией¹⁶. Теория единства субстанциальной формы позволяла утвердить психофизическую целостность человека и была необходима для признания бессмертия индивидуальной чело-

веческой души (вопреки аверроистскому признанию бессмертия только активного интеллекта).

Напряженная дискуссия между монистами и плюралистами продолжалась и после смерти Фомы. Учение Фомы защищали Эгидий Римский («Против степеней и множественности форм», 1278), Эгидий Лессинский («О единстве форм»¹⁷, 1278), Томас Саттон («Против множественности форм» — трактат, приписываемый самому Фоме).

Немаловажен вопрос: каким должно быть то тело, с которым необходимо соединяться душе?¹⁸ Поскольку материя существует ради формы, а не наоборот, то представление о том, какое тело должно объединяться с ней, надлежит получить из понятия о душе. Душа является объединяемой с телом из-за того, что она нуждается в восприятии умопостигаемых видов от вещей посредством чувства, поэтому тело, с которым объединяется разумная душа, должно быть наиболее пригодным для представления интеллекту чувственных видов и иметь наилучшее расположение для чувствования. Фома считает зрение наиболее благородным и нематериальным чувством, однако в основании прочих чувств лежит другое — осязание, в котором изначально состоит вся чувственная природа, а при отсутствии движения в этом чувстве (например, во сне) все другие чувства делаются неподвижными¹⁹. Также все другие чувства разрушаются не только тогда, когда их собственное ощущение переходит определенный порог, но и при избыточности осязаемого. Осязание отлично от других чувств в отношении изначальной лишенности актуально противоположных ощущений: если зрачок лишен цвета совершенно, то орган осязания не может быть лишен совсем теплого и горячего, влажного и сухого, ведь именно из этого состоит само тело. Поэтому надлежит, чтобы он был сведен к среднему состоянию, то есть был средней температуры и влажности, и именно так он находится в потенции по отношению к противоположным качествам. Тело, с которым объединяется разумная душа, должно быть наиболее подхо-

дящим для осязательного чувства и наиболее соразмерным по сложению. Человеческое тело, таким образом, из всех составных природных существ представляет собой наиболее совершенную смесь элементов.

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

Однако в материи мы можем обнаружить как те расположения, которые пригодны для соответствующей формы, так и те, которые привносят материальную необходимость: так, мастер избирает закаливание железа для изготовления пилы, однако затупление и заржавливание происходят от материальной необходимости. Именно такими «материальными необходимостями» является утомляемость или разрушимость тела. Но для излечения от этих недостатков «Бог дал человеку в помощь изначальную справедливость, посредством которой тело всецело подчинено душе до тех пор, пока душа подчиняется Богу; таким образом, ни смерть, ни какое-либо страдание или недостаток не случились бы с человеком, если только раньше душа не отделилась бы от Бога. Но посредством греха, когда душа отошла от Бога, человек лишен этого блаженства и подвержен недостаткам согласно тому, что требует природа материи».

Следующая проблема: как именно душа соединяется с таким телом, является ли это соединение непосредственным? Поскольку именно субстанциальная форма дает материи бытие, необходимо, чтобы субстанциальная форма была присуща материи самым непосредственным образом, в отличие от акцидентальных форм, делающих вещь не просто сущей, а «такой-то» («белой» и пр.). Это делает невозможным

утверждение множества субстанциальных форм, согласно родо-видовой иерархии: одна форма делает эту вещь субстанцией, другая — телом, третья — одушевленным телом и т. д., — ведь в таком случае именно первая форма давала бы вещи бытие, а остальные, в том числе и «разумность», были бы привходящими. Пользуясь аристотелевской метафорой формы—числа, можно сказать, что более совершенная форма включает в себя менее совершенные, наподобие того как большее число включает в себя меньшие. Фома также отрицает наличие «формы телесности» — протяженности, измеримости, ведь протяженность — собственная акциденция субстанции и вводится в материю субстанциальной формой, хотя и может восприниматься нами отдельно и даже ранее формы.

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

Вместе с тем в процессе деятельности может происходить опосредование — когда один орган воздействует на другой: душа первично движет сердце, которое является источником движения для остального организма. Поэтому Фома делает вывод: «Душа объединяется с телом как форма без посредующего, как двигатель же — опосредованно».

Решение этого вопроса позволяет Фоме ответить на следующий вопрос, находится ли вся душа во всем

теле или в некоторой части тела: «Душа, согласно тому, что она — форма тела, объединяется со всем телом не посредством какой-либо его части, а непосредственно со всем телом. Ведь она является формой и всего тела, и любой его части». Однако следует уточнить смысл этих слов, ведь целостность может атрибутироваться какой-либо форме трояким образом, согласно тому, что чему-либо подобает иметь части трояким образом:

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

2) посредством соотношения с сущностными частями вида; так, материя и форма называются частями составленного, род и отличительный признак — частями некоторого вида. И этот способ целостности атрибутируется также простым сущностям на основании их совершенства;

3) третьим способом о целом говорится благодаря соотношенности с частями способности или возможности (*ad partes virtutis, seu potestatis*); такие части понимаются согласно различию действий.

Отвергнув возможности 1 и 2, Фома заключает, что деление души может происходить только в отношении ее способностей, или потенций, о которых идет речь в вопросе 77 («О том, что относится к способностям души в целом») и 78 («Об отдельных частях души»). Фома, следуя Аристотелю, выделяет пять потенций: способность роста, способность чувственного восприятия, способность желания, способность пространственного движения, способность умпостижения (q. 78, a. 1 *sed contra*). Из них две вызывают наибольший интерес Фомы: интеллектуальная способность, всецело принадлежащая душе, без задействования тела, и желающая способность, разумная часть которой, воля, тесно связана с интеллектуальной способностью. Проблемам, связанным с этими способностями, мы посвятили отдельные разделы: «О волевой способности», «О структуре интеллекта» и «О познании».

СОДЕРЖАНИЕ

Преамбула	5
-----------------	---

Раздел I

Интеллектуальная душа как форма тела

Введение	9
----------------	---

Из «Суммы теологии», части I

Вопрос 76. О единении души с телом	27
Статья 1. Соединяется ли интеллектуальная душа с телом как форма?	27

Из «Суммы против язычников», книги II

Глава 65. О том, что душа не является телом	35
Глава 68. Каким образом интеллектуальная субстанция может быть формой тела	37
Глава 69. Разрешение доводов, которыми выше доказывалось, что интеллектуальная субстанция не может объединяться с телом как форма	40
Глава 70. Что согласно сказанному Аристотелем надлежит полагать, что интеллект объединяется с телом как форма	43

Из «Дискуссионного вопроса о душе»

Статья 2. Отделима ли душа от тела?	46
Статья 6. Является ли душа составленной из материи и формы?	50
Статья 8. Надлежит ли душе объединяться с таким телом, каковым является человеческое тело?	54
Статья 9. Соединяется ли душа с телесной материей?	58
Статья 10. Находится ли вся душа во всем теле или в некоторой части тела?	63

Статья 11. Являются ли в человеке растительная, чувственная и разумная душа одной субстанцией?	66
Статья 19. Сохраняются ли чувственные способности в отдельной душе?	70

Раздел II
Критика монопсихизма

Введение	75
--------------------	----

Из «О единстве интеллекта, против аверроистов»

Глава 3	82
Глава 4	94
Глава 5	101

Из «Дискуссионного вопроса о душе»

Статья 3. Является ли возможностный интеллект (или интеллектуальная душа) единым у всех людей?	114
--	-----

Из «Суммы теологии», части I

Вопрос 76. О единении тела и души	118
Статья 2. Умножается ли интеллектуальное начало согласно числу тел?	118

Из «Комментария на трактат „О душе“»

Кн. 3, лек. 7, 19—29 (к 429а 20—429b 5)	125
Кн. 3, лек. 10, 7—12 (к 430а 10—25)	128

Раздел III
О бессмертии души

Введение	133
--------------------	-----

Из «Суммы теологии», части I

Вопрос 75. О сущности души	137
Глава 6. Неразрушима ли человеческая душа?	137

Из «Суммы против язычников», книги II

Глава 79. О том, что человеческая душа не разрушается, когда разрушается тело	141
---	-----

Глава 80. Аргументы тех, кто доказывает, что душа разрушается; с их разрешением	146
---	-----

Из «Дискуссионного вопроса о душе»

Статья 14. О бессмертии человеческой души	154
---	-----

Раздел IV
О волевой способности

Введение	167
--------------------	-----

Из «Суммы теологии», части I

Вопрос 14. О Божественном познании	179
Статья 13. Относится ли Божественное знание к будущим контингентным [событиям]?	179
Вопрос 19. О Божественной воле	184
Статья 3. Волит ли Бог с необходимостью все, что Он волит?	184
Статья 8. Придает ли Божественная воля необходимость вещам?	188
Вопрос 22. О Божественном провидении	190
Статья 2. Все ли подлежит Божественному провидению?	190
Статья 3. Относится ли Божественное провидение ко всему непосредственным образом?	195
Статья 4. Сообщает ли Божественное провидение необходимость вещам, которые предвидит?	197
Вопрос 82. О воле	199
Статья 1. Желает ли воля чего-либо по необходимости?	200
Статья 2. Желает ли воля по необходимости все то, что она желает?	202
Вопрос 83. О свободном произволении	204
Статья 1. Обладает ли человек свободным произволением?	205
Статья 2. Является ли свободное произволение способностью?	208
Статья 3. Является ли свободное произволение желающей способностью (<i>potentia appetitiva</i>)?	211
Статья 4. Является ли свободное произволение способностью, отличной от воли?	213

Из «Суммы теологии», части I—II

Вопрос 6. О произвольном и непроизвольном	216
---	-----

Статья 1. Обнаруживается ли произвольное в человеческих действиях?	218
Статья 2. Обнаруживается ли произвольное у животных?	221
Статья 3. Может ли произвольное существовать без всякого действия?	223
Статья 4. Может ли насилие быть применено к воле?	225
Статья 5. Может ли насилие быть причиной произвольного?	227
Статья 6. Может ли страх быть причиной произвольного?	229
Статья 7. Может ли вождление быть причиной произвольного?	232
Статья 8. Может ли неведение быть причиной произвольного?	234
Вопрос 13. О выборе, который есть акт воли по отношению к средствам	236
Статья 1. Есть ли выбор (electio) действие воли или разума?	236
Вопрос 19. О благе и зле во внутреннем действии воли	238
Статья 5. Зла ли воля, не согласующаяся с заблуждающимся разумом?	238
Статья 6. Блага ли воля, согласующаяся с заблуждающимся разумом?	242
Из «Дискуссионных вопросов о зле»	245
Вопрос 6. О свободном выборе	245

Раздел V

О структуре интеллекта

Введение	269
--------------------	-----

Из «Суммы теологии», части I

Вопрос 79. Об интеллектуальных способностях.	286
Статья 1. Есть ли интеллект способность души или ее сущность?	287
Статья 2. Является ли интеллект пассивной способностью?	289
Статья 3. Существует ли активный интеллект?	292
Статья 4. Есть ли действующий интеллект нечто, находящееся в душе?	294
Статья 5. Един ли активный интеллект во всех [людях]?	298
Статья 6. Есть ли в интеллекте память?	300
Статья 7. Отлична ли память от интеллекта?	304
Статья 8. Является ли разум способностью, отличной от интеллекта?	306

Статья 9. Являются ли высший и низший разумы различными способностями?	308
Статья 10. Отлична ли интеллигенция от интеллекта? . . .	312
Статья 11. Являются ли спекулятивный и практический интеллекты различными способностями?	314
Статья 12. Является ли синдересис способностью интеллектуальной части?	316
Статья 13. Является ли совесть способностью интеллектуальной части?	318

Раздел VI **О познании**

Введение	323
--------------------	-----

Из «Суммы теологии», части I

Вопросы 84—86. Каким образом душа познает телесные [вещи], которые ниже ее?	341
Вопрос 84. Посредством чего душа познает?	342
Статья 1. Познает ли душа тела посредством интеллекта? .	342
Статья 2. Воспринимает ли душа тела посредством своей сущности?	345
Статья 3. Познает ли душа все посредством видов, вложенных в нее естественным образом?	349
Статья 4. Изливаются ли интеллигибельные виды в душу от некоторых отделенных форм?	352
Статья 5. Познает ли интеллектуальная душа материальные вещи в вечных идеях?	356
Статья 6. Происходит ли интеллектуальное познание от чувственно воспринимаемых вещей?	359
Статья 7. Может ли интеллект актуально познавать посредством интеллигибельных видов, не обращаясь к фантазмам? .	363
Статья 8. Препятствует ли суждению, осуществляемому интеллектом, временная приостановка (ligamentum) чувства? .	366
Вопрос 85. О способе и порядке познания	368
Статья 1. Познает ли наш интеллект телесные и материальные вещи посредством абстрагирования [умопостигаемых видов] от фантазмов?	369
Статья 2. Относятся ли интеллигибельные виды к нашему интеллекту как то, что познается?	374
Статья 3. Первичнее ли в нашем познании более универсальное?	378

Статья 4. Может ли наш интеллект познавать многое одновременно?	383
Статья 5. Познает ли наш интеллект посредством составления и отделения?	385
Статья 6. Может ли интеллект быть ложным?	388
Статья 7. Может ли один [человек] познавать одну и ту же вещь лучше, чем другой?	390
Статья 8. Познает ли наш интеллект неделимое прежде, чем делимое?	392
Вопрос 86. О том, что наш интеллект познает в материальных вещах	394
Статья 1. Познает ли наш интеллект единичное в материальных вещах?	395
Статья 2. Познает ли наш интеллект бесконечное в материальных вещах?	396
Статья 3. Познает ли наш интеллект в материальных вещах контингентное?	399
Статья 4. Может ли наш интеллект знать будущее относительно материальных вещей?	400
Вопрос 87. Каким образом познающая душа познает саму себя и то, что есть в ней?	403
Статья 1. Познает ли себя познающая душа посредством своей сущности?	404
Статья 2. Познает ли наш интеллект навыки души посредством их сущности?	408
Статья 3. Познает ли интеллект собственный акт?	410
Статья 4. Познает ли интеллект акты воли?	413
Примечания	415
Библиография на русском языке	467