

На правах рукописи

Шилов Евгений Вадимович

**ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ
СТАНОВЛЕНИЯ УЧЕНИЯ О ПРИРОДЕ ДУШИ
В АНТРОПОЛОГИИ ФОМЫ АКВИНСКОГО**

Специальность: 09.00.13 –
философская антропология, философия культуры

АВТОРЕФЕРАТ
диссертации на соискание ученой степени
кандидата философских наук



Москва – 2019

Работа выполнена в Религиозной организации – духовной образовательной организации высшего образования «Никола-Угрешская духовная семинария Русской Православной Церкви»

Научный руководитель: Шмидт Вильям Владимирович,
доктор философских наук, профессор

Официальные оппоненты: Петров Валерий Валентинович, доктор философских наук, доцент, главный научный сотрудник, руководитель сектора античной и средневековой философии и науки ФГБУН «Институт философии Российской академии наук»

Апполонов Алексей Валентинович, кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения Философского факультета ФГБОУ ВО «Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

Ведущая организация: ЧОУ ВО «Русская христианская гуманитарная академия» (РХГА)

Защита диссертации состоится «20» июня 2019 г. в 12:00 на заседании Диссертационного совета Д 504.001.11 на базе ФГБОУ ВО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации» по адресу: 119606, Москва, пр-т Вернадского, 84, корпус 6, ауд. 2076.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке РАНХиГС и на сайте – <https://www.ranepa.ru/aspirantura/zashchity-dissertatsij/shilov-evgenij-vadimovich>

Автореферат разослан “___” мая 2019 г.

Ученый секретарь
диссертационного совета



Смирнова
Анастасия Юрьевна

I. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Постановка проблемы и актуальность темы. Знаменитый историк и философ науки XX в. Томас Кун определил теорию научных революций как смену парадигм. 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 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 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. 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 ставят перед современным исследователем новые вопросы и новые проблемы, которые в отечественной науке не нашли своего разрешения до сих пор. Данное 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 диссертационное исследование.

Степень научной разработанности проблемы. 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. Также достаточно полно рассмотрены учения о душе у Платона, Аристотеля, Ибн Сины и Альберта Великого. В данной работе, учитывая современные исследования по теме, дана общая система основных 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 в настоящем исследовании ставилась 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.

С начала XX в. большое внимание в мировой науке уделяется особому жанру средневековой схоластики – жанру дискуссионных вопросов. Среди произведений Фомы особое место занимают «Дискуссионные вопросы о душе» – одна из его итоговых работ. В отечественной науке этот текст практически не рассматривался и не имеет достаточного опыта рецепции. (В настоящем исследовании также ставилась 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 данное исследование затрагивает не только мысль Фомы, но и, в большей степени, предпосылки этой мысли, то были рассмотрены и основные работы, посвященные формированию этих предпосылок. Используемые для анализа исследования можно разделить на три категории. С одной стороны, это работы, 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, В.Ф. Асмуса, А.Ф. Лосева, Т.В. Васильевой, Л. Доброхотовой, В.С. Нересянц, сборник «Платон и его эпоха»; из иностранных исследований – работы Виламовица, Фридлэндера, сборник Аллена, исследования Гайзера, капитальный шеститомный труд «История греческой философии» Уильяма Кита Чеймберса Гатри, работы Властоса, Вайллера, Тигерштедта, К.Ф. Германна, А.Е. Тайлора, «Кембриджское введение в Платона» под редакцией Краута. В отношении платоновского

учения о душе необходимо упомянуть исследование Г. Барта «Душа в философии Платона», а также работу Э. Иванка «Plato christianus», посвященную восприятию платоновских концепций последующими философами и богословами. Проблеме рецепции платоновской парадигмы посвящен ряд статей Р. Клибанского и сборник статей «Платонизм в философии Средневековья» под редакцией В.Б. Вальтса.

Библиография по Аристотелю во много раз превосходит библиографию Платона. Из отечественных работ – это исследования Г.Ф. Александрова, В.П. Зубова, А.Ф. Лосева и А.А. Тахо-Годи, Б.А. Фохта, А.Н. Чанышева, С.Н. Трубецкого, а также статья «Аристотель» в «Православной энциклопедии». 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. Из зарубежных авторов – исследования В. Йегера, И. Дюринг, Ф. Ньюен, Ш. Лефевра, Э. Целлера, Э. Рольф, Д. Росса, Г. Пичта, В. Брёкера.

Ко второй категории относятся сочинения отцов и учителей Церкви, в особенности блаженного Августина, сыгравшего роль проводника между Платоном и средневековым схоластическим богословием. До революции были изданы работы Е.Н. Трубецкого, Л. Писарева, В. Герье, И.В. Попова, А.И. Бриллиантова. Среди современных отечественных исследований – это работы Г.Г. Майорова, А.А. Столярова, а также сборник «Августин: Pro et Contra» и статью в «Православной энциклопедии», написанную С.А. Степанцовым и А.Р. Фокиным, а также диссертационные исследования Ф.В. Петрова «Учение Августина о душе и его рецепция у Кассиодора Сенатора» (2013) и Е.П. Аристовой «Представление о душе у латинских отцов Церкви IV-V вв. на примере творений Амвросия Медиоланского и Аврелия Августина» (2017). 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.

Из зарубежных исследований, посвященных августиновскому учению о душе, необходимо назвать работы Джерарда О'Дейли «Философия ума у Августина», а также работы Дж. Риста, Р. Теске, Ф. Кэри, Р. О'Коннэла, Р. Бакенмайера, К. Фольфскил, а также «Augustinus Lexicon» под редакцией Майера и полную библиографию Августина до начала 70-х годов XX в., изданную Андерсеном.

Наконец, к третьей категории относятся исследования концепций средневековых авторов. Альберт Великий как предшественник Фомы Аквинского в отечественной мысли пока не нашел своего исследователя. Кроме общих энциклопедических статей у нас до сих пор нет ни одного исследования, посвящённого жизни и наследию этого выдающегося мыслителя. Зарубежные же исследования весьма многочисленны: во-первых, это ряд основополагающих сборников – «Альберт Великий и Науки», «Альберт Великий и альбертизм», «Альберт Великий. Doctor universalis. 1280/1980». Также следует отметить статьи К. Барнса, Э. Жильсона, В. Гормана, В. Штаммлера и Г. Остлендера. Из современных исследований, посвященных рассматриваемой нами теме, особый интерес представляют работы Г. Виланда «Между природой и разумом. Концепция человека у Альберта Великого» (1999), Теодора Кёлера «De quodlibet modo hominis: Философские представления Альберта Великого о человеке» (2009), сборник «Альберт Великий и начала рецепции Аристотеля в латинском Средневековье» (2005) и, наконец, «Справочник по Альберту Великому», изданный издательством Brill (2013).

Источниковая база исследования. Источники диссертационного исследования разделены на три основные группы:

– к первой группе отнесены античные источники, в которую входят произведения досократиков, Платона, Аристотеля и их ближайших преемников. Фрагменты досократиков представлены в издании Германа Дильса, которое до сих пор считается непревзойденным.

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), а также наиболее

популярное в XX в. – 5-томное критическое издание Бёрнета. В книжной серии “Loeb Classical Library”, издаваемой Гарвардским университетом, сочинения Платона (с параллельным английским переводом) изданы в 12 томах. Во французской серии “Collection Budé” вышло полное собрание сочинений Платона в 14 томах, 26 книгах. Среди русских изданий следует назвать 6-томное собрание сочинений Платона, осуществленное проф. В.Н. Карповым, 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 (тт. 1, 4, 5, 9, 13, 14) и проект остался незавершенным. Наиболее полное на данный момент русскоязычное издание Платона – издание в 4 томах под общей редакцией А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса и А.А. Тахо-Годи.

Из критических изданий Аристотеля, в первую очередь, следует назвать 5-томное берлинское издание Иммануеля Беккера. 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», а также переводы отдельных работ: «Метафизика» и «Категории» в переводе А.В. Кубицкого, трактат «О душе» в переводах В. Снегирева и П.С. Попова, а также переводы М.Н. Касторского, Э.Л. Радлова, Б.А. Фохта, В.П. Карпова, С.А. Жебелева и другие;

– вторая группа включает в себя сочинения отцов и учителей Церкви, в первую очередь Августина. Последнее полное собрание сочинений блаженного Августина было перепечатано в 32-47 томах *Patrologia Latina* (PL) Жака-Поля Миня. 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. – Basel: Schwabe, 1996) (CAG), а также «Библиотеку христианских латинских текстов Цетедок» (The Cetedoc Library of Christian Latin Texts on CD-ROM. – Turnhout: Brepols, 1991) (CLCLT). Из русских переводов особое внимание уделяется таким работам как: «О граде Божиим», «Монологи», «О бессмертии души», «О книге Бытия», «О книге Бытия, против манихеев», «Против академиков», «О Троице», «Исповедь», «Христианская наука», «О количестве души», а также Письма;

– к третьей группе относятся сочинения средневековых авторов XIII в. – Альберта Великого, Бонавентуры и Фомы Аквинского.

Сочинения Альберта Великого рассматриваются на языке оригинала, поскольку русского перевода его работ (кроме небольшой книги «О растениях») не существует. Первое полное собрание сочинений Альберта вышло в Лионе в XVII в. в 21 томе под редакцией Джемми. Более известным стало парижское издание Борне в 38 томах (1890-1899). Наконец, в мюнстерском издательстве «Ашендорф» вышло новое критическое издание Полного собрания сочинений Альберта Великого в 38 томах (1951-1993). 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. На русский язык были переведены «Путеводитель души к Богу» (пер. В.П. Гайдено и В.Л. Задворного), «Большая легенда: Житие святого Франциска», «О Царстве Божиим» (пер. К. Ключникова),

«О возвращении наук к теологии» (пер. А.Г. Вашестова), фрагмент работы «О тройственном пути (или о воспламенении любви)» (пер. К. В. Карпова).

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*.

Русские переводы Фомы представлены полным изданием незавершенной «Суммы теологии» в переводе С. Еремеева в 12 томах, а также продолжающимся и еще незаконченным переводом А.В. Апполонова. Также на русском языке имеются переводы других сочинений Фомы: «Сумма против язычников» (пер. Т.Ю. Бородай – первые две книги, пер. В.П. Гайденко – фрагменты третьей книги), «О единстве разума против аверроистов», «О вечности мира», «О сущем и сущности», фрагменты из «Комментария к «Метафизике» Аристотеля», «Комментарий к трактату Боэция» (пер. А.В. Апполонова), «Комментарий к трактату Аристотеля «Об истолковании»», «Дискуссионные вопросы о душе» (пер. иер. Евгения Шилова) и ряд других.

Цель работы – выявить философско-богословские предпосылки становления учения о природе души в антропологии Фомы Аквинского.

Задачи исследования были определены в соответствии с целью:

- выявить и проанализировать определения природы души у досократиков и Сократа;
- рассмотреть учение о душе Платона и сформулировать «парадигмальность» платоновского учения для последующих поколений философов и богословов;
- проследить развитие платоновской парадигмы в неоплатонизме и раннем христианстве, а также у блаж. Августина;
- проанализировать учение о природе души по произведениям Аристотеля, выявить основную проблематику и сформулировать «парадигмальность» аристотелевского учения о душе;

* Иногда для прояснения мысли средневекового схоласта, было необходимо обращение к другим переводам на европейские языки.

- рассмотреть рецепцию аристотелевской парадигмы у последователей, в частности, у Ибн Сины;
- изучить попытки средневековых схоластов, предшественников Фомы Аквинского, в синтезе двух парадигм (Альберт Великий как представитель Доминиканского ордена, и Бонавентура, как представитель Ордена францисканцев);
- проанализировать критику Фомой Аквинским платоновской парадигмы (критика сепаратизма и спиритуализма в учении о душе);
- проанализировать критику Фомой Аквинским аристотелевской парадигмы (критика «материализма»);
- выявить основные элементы томистского синтеза в учении о природе души;
- изучить «Дискуссионные вопросы о душе» Фомы Аквинского как ключевой и итоговый текст в определении природы человеческой души;
- рассмотреть определения Фомой разумной души как формы тела и *hoc aliquid* (нечто определенного).

Объектом исследования выступает антропология Фомы Аквинского.

Предметом исследования являются сформированные в Античности две парадигмы, которые были синтезированы в учении Фомы Аквинского.

В основу методологической базы исследования был положен текстологический анализ сочинений (на древнегреческом языке и латыни) тех авторов, философов и богословов, которые внесли определенный вклад в формирование, развитие или синтез учения о природе души; контекстуальный анализ, позволивший объективно и адекватно интерпретировать рассматриваемый текст. При сопоставлении двух парадигм и попыток их дальнейшего развития и синтеза применялся сравнительный анализ. В рамках данного метода сопоставлялись также толкования современных исследователей и их выводы в отношении к проблематике настоящего исследования. Для интерпретации философских текстов и понятий использован герменевтический метод. При рассмотрении генезиса, развития, рецепции, трансформации и синтеза учения о душе применялся генетический метод.

Научная новизна. Несмотря на обилие работ, освящающих отдельные вопросы и касающихся исследуемой темы, до настоящего времени в отечественной науке не предпринималось попыток комплексного рассмотрения предпосылок томистского синтеза в учении о природе души.

В отечественной науке впервые: 1) предпринято исследование учения о душе у Ибн Сины и Альберта Великого, оказавших влияние на Фому Аквинского; 2) проведена реконструкция развития двух ключевых философских парадигм – платоновской и аристотелевской, – нашедших свое объединение в учении Фомы Аквинского; 3) комплексно рассмотрено учение о природе души по мало изученному и недавно переведенному автором настоящего исследования на русский язык произведению Фомы «Дискуссионные вопросы о душе»; 4) дана комплексная характеристика философско-богословских предпосылок учения о природе души у Фомы Аквинского.

Результаты исследования:

1. Выявлены основные этапы формирования, развития, интерпретации и рецепции учения о душе от античности до Средневековья, существовавшего в виде двух парадигм, которые могли рассматриваться и как взаимоисключающие и взаимно противоречивые, и как взаимодополняющие, но, в любом случае, существующие самостоятельно вплоть до эпохи Позднего Средневековья.

2. Реконструированы учение Платона о душе (как «старая парадигма») и учение о душе Аристотеля (как «новая парадигма»).

3. Выявлены основные вехи рецепции данных парадигм в христианской традиции (блаженный Августин, апологеты, представители Александрийской школы) и в исламской традиции (Ибн Сина).

4. Дан анализ учения о природе души у Ибн Сины, который явился своего рода связующим элементом в передаче аристотелевского учения о душе и рецепции этого учения на христианском Западе, в частности, Альбертом Великим.

5. Проанализировано учение о разумной душе у непосредственных предшественников Фомы Аквинского – Альберта Великого (как представителя

Ордена доминиканцев) и Бонавентуры (как представителя Ордена францисканцев).

6. Изучены особенности рецепции Фомой двух парадигм и пути их органичного синтеза – показан процесс формирования мысли Фомы Аквинского в отношении учения о природе души как критическом осмыслении двух существовавших парадигм.

Положения, выносимые на защиту.

1. В эпоху Античности в силу различных исторических и культурных предпосылок и влияний формируется две парадигмы – две философских системы учения о душе. Первая – платоновская – сводит человека к душе, которая понимается как самостоятельная и независимая от тела субстанция. В данной парадигме остается нерешенным вопрос о причине и способе связи души с телом. Вторая парадигма – аристотелевская – позиционирует душу как форму и энтелехию тела. И если она с успехом решает проблему первой парадигмы, то неизбежно встает перед новой проблемой: является ли душа самостоятельной субстанцией и «чем-то определенным». Эти две парадигмы с их проблемами будут восприняты последующими поколениями мыслителей.

2. Платоновская парадигма получит дальнейшее развитие в неоплатонизме и раннем христианстве. В наибольшей степени влияние данной парадигмы очевидно в учении блаженного Августина, который, следуя платоникам в некоторых своих произведениях, будет утверждать самоценность души и понимать человека как дух, воплощенный в тело.

3. Наиболее важной для эпохи Средневековья представляется научная парадигма Платона, которая через неоплатонизм была воспринята блаженным Августином и стала достоянием последующей западной христианской литературы, вплоть до рецепции ее Францисканским орденом (Роджер Бэкон и Бонавентура). Эта парадигма не решала многих проблем, связанных с антропологией и учением о душе и многие вопросы оставляла открытыми. Главный акцент в данной традиции делался на субстанциальности (сущностной независимости) души и ее бессмертии. Главный вопрос, который остается нерешенным в рамках данной концепции – каким образом

душа – совершенная и завершенная субстанция – способна соединяться с тленным и материальным телом.

4. К концу XII – началу XIII в. Аристотель, через арабов, становится достоянием Запада. Рост научного знания и образованности людей, начиная с этого времени, приводит к созданию Университетов, которые становятся ареной философских дискуссий и богословских диспутов, а также тем местом, где христианское богословие осваивает новый для себя инструмент дискурса, новый понятийный язык – философию Аристотеля. Наиболее важными посредниками в этом освоении являются два толкователя – Авиценна и Аверроэс. И та, и другая традиция интерпретации оказались тупиковыми и также не смогли решить поставленных перед ними проблем. В свою очередь, Авиценна оказал решающее влияние (в рамках данной проблемы) на Доминиканский орден, в частности, на учителя Фомы Аквинского – Альберта Великого, который, с одной стороны, совмещая антропологию неоплатонизма с метафизикой Аристотеля, а с другой, критикуя ложные, по его мнению, концепции души, создает новую теорию души, но и эта теория оставила без ответа целый ряд вопросов.

5. Фома Аквинский смог распутать этот «гордиев узел» учения о душе и создать новое понимание человека, используя при этом и психологию Платона, и метафизику Аристотеля. По его мнению, человек является уникальным творением Божиим, занимая пограничную область между бестелесными интеллигенциями и телесными существами. По мнению Фомы, в учении о душе возможно примирить два противоположных подхода, поскольку платоновское учение о душе (субсистенция и бессмертие души) и аристотелевское учение о душе (душа как форма тела) – это не два противоположных ответа на различные вопросы, но скорее две части единственного ответа на одну проблему. Располагая душу на границе двух миров, Фома может сказать платоникам: действительно, человеческая душа есть субсистентная, разумная субстанция, но она является самой низшей из подобных субстанций. Аристотеликам он может сказать: при условии, что душа есть форма естественного тела, наделенного органами, при условии, что она есть материальная форма, тем не менее, она есть высшая из всех подобных форм.

6. Фома смог избежать крайности: с одной стороны – «сепарационного дуализма» (платоновская парадигма, отделявшая душу или интеллект от человека), с другой стороны – «унификационного дуализма» (аристотелевское учение, согласно которому душа привязывается к телу настолько прочно, что она уже не способна существовать без него, как форма не может существовать без материи). Тем самым, примиряя две эти позиции, Фома находит средний путь, который позволяет признать человека целостным, сущностным единством, соединяющим в себе бессмертную душу и тленное тело. Так, Фома Аквинский смог решить стоявшую перед ним проблему, не решенную на протяжении многих веков – проблему согласования и примирения Платона и Аристотеля.

Апробация материалов исследования и его практическое применение:

1) применены при проведении лекционных и семинарских занятий в рамках учебных курсов «Патрология», «Памятники древней церковной письменности», «Святоотеческая письменность», «Памятники древне-церковной мистической традиции» (Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет и Николо-Угрешская Духовная семинария, Центр дополнительного образования при Московской Духовной академии), «История философии» (Николо-Угрешская семинария), «Христианская антропология» (Центр дополнительного образования при Московской Духовной академии), «Христианская антропология и поздневизантийское богословие» и «Религиозная философия» (Российский государственный социальный университет);

2) апробированы на заседании Семинара молодых исследователей ПСТГУ (доклад «Учение Фомы Аквинского о душе: старые проблемы, новые решения», 2012 г.), на Международной и междисциплинарной конференции «Beauté, Pouvoir et Vertu dans l'univers de la pensée aristotélicienne» (L'Université Paris IV-Sorbonne, Париж, Франция, 2013 г.), на Международной богословской конференции, проводимой Институтом Восточно-христианских исследований Университета Неймегена им. святого Радбода Утрехтского (2014 г.), на Международной конференции, проводимой Стокгольмским Университетом (2015 г.), на IV Научно-практической конференции «Культура в отражении философии и богословия: человек и символ», организованной гуманитарным факультетом РГСУ (2018 г.);

3) доложены на заседании кафедры патрологии ПСТГУ (2007 г.), на методологическом семинаре сектора истории философии ИФ РАН (2009 г.), на презентации перевода «Дискуссионных вопросов о душе» Фомы Аквинского в Институте св. Фомы (2017 г.).

Результаты работы могут быть использованы при проведении дальнейших исследований, а также при подготовке и чтении курсов по патрологии, истории античной и средневековой философии, философии культуры и культурологии, теологии и религиоведению, антропологии, психологии.

Структура диссертации определяется последовательностью решения поставленных задач. Работа состоит из введения, четырех глав, заключения и списка литературы.

II. ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **Введении** обоснована актуальность темы исследования, представлены анализ степени научной разработанности проблемы, обзор источниковой база исследования, сформулированы объект и предмет исследования, а также цели и задачи. Кроме того, во введении описаны методологические и теоретические основы диссертационного исследования, его научная новизна, теоретическая и практическая значимость. Также представлен ряд научных и учебных мероприятий, в рамках которых была осуществлена апробация результатов данного исследования.

Первая глава – «“Старая парадигма”: платоновское учение о душе» содержит четыре параграфа. Первый из них – **«Первые попытки определения природы души у досократиков и Сократа»**.

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.

В целом, душа как философская проблема у древних натурфилософов не ставилась, поскольку они были заняты решением космогонических вопросов. И если одни философы (представители Милетской школы, атомисты) видели душу как нечто в той или иной степени материальное, то для других (орфики, пифагорейцы) было характерно четко дуалистическое противопоставление души и тела.

До Сократа, в народных представлениях, душа, в основном, виделась как некое «дыхание жизни», как некий призрачный, парообразный «дух», оживляющий мертвую материю. Сократ же наделял душу сознанием и действием: 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 начал смотреть 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, согласно Сократу, есть нечто всеобщее, определяющее цель и способ жизни человека; некий тип высшей человеческой деятельности.

Параграф 1.2. «Платон: спиритуализация человека. Человек как душа. Формирование первой парадигмы». 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 нерасторжимого и существенного единства. Она, конечно, находится в теле, но «как кормчий на корабле»: она управляет им и направляет его, но в своем бытии от него никоим образом не зависит.

В диалоге «Аксиох» Платон впервые поднимает тему, которая станет ключевой в более поздних диалогах, особенно в «Федоне» – тему бессмертия души. 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». Отсюда

обусловленность платоновской этики метафизическим различением души как интеллигибельной сущности и тела как чувственного существа – бессмертная душа человека является связующим звеном со сверхчувственным миром идей.

В параграфе 1.3 дается анализ **«Платоновской парадигмы в неоплатонизме и раннем христианстве»**. Понятие души для платоника (и неоплатоника) было 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.

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 испытывали при этом определенное влияние данной философской традиции. Исключением может быть лишь Тертуллиан, выступавший против платонизма (особенно в учении о душе – испытывал влияние философии стоиков). Тем самым, следование платонической традиции порой было столь глубоким, что уводило за пределы христианства (Ориген) или казалось определенной опасностью для верующего (Тертуллиан). Но, с другой стороны, платонизм мог быть и путем к христианской вере, как в случае с блаженным Августином.

Платоновское учение было воспринято христианской Церковью, в целом, достаточно спокойно: восточные и западные отцы и учителя Церкви I-III вв. воспринимали сочинения Платона и его концепции как некое орудие или инструмент для апологетических целей – для защиты христианской веры в эпоху гонений.

В параграфе 1.4. «Блаженный Августин и традиция платонизма в учении о душе» прослеживаются основные векторы рецепции западным христианством платоновской парадигмы в учении о душе. Лактанций (III в.), «христианский Цицерон», прямо утверждает в своих сочинениях, что душа, или дух (*animus*) – это «подлинный человек», «божественный ум», 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 orif. Dei 1, 10-11). Тело, как «вместилище человека», препятствует духу и отрывает его от бессмертия, увлекая к смерти (Div. Inst. IV, 25, 1).

Святитель Амвросий Медиоланский, старший ровесник Августина, также использует термин *anima* для обозначения мыслящей, познающей и общающейся с Богом части человеческой природы. 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). 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; и если все телесное смертно, то душа не умирает со смертью тела и продолжает свое существование вне его. Так же, как впоследствии Августин, Амвросий будет говорить о первенствующем положении души в человеческой природе.

Учение Августина о душе продолжает традиции античной психологии и философии, с которыми соединяется установившаяся к тому моменту христианская традиция. Несомненно, Августин испытывал большое влияние платоников, которые отдавали первенство душе, а не телу, и полагали душу нематериальной, а следовательно, богоподобной. Так, опираясь на платоновские диалоги (в первую очередь, «Федр» и «Федон»), Августин доказывает, что душа не есть тело, измеряемое в пространстве, – она не является протяженной, а потому она выполняет свою деятельность через подчиненное ей тело. Поэтому наши тела – это не то, что мы есть, но то, чем мы обладаем и пользуемся.

Несмотря на явное предпочтение платоновской парадигме относительно души, Августин, особенно в поздних своих сочинениях, иногда подвергает критике концепцию Платона о душе. Августин иногда использует даже термин «личность» (*persona*), под которым он понимает совокупность души и тела, которые все же остаются враждующими друг с другом. И саму «личность» Августин понимается

двойко: и как *соединение* души и тела, и как *тесное единство* души и тела. Но в любом случае тело занимает подчиненное место и существует лишь благодаря душе и через душу.

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 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.

Глава 2 «“Новая парадигма”: аристотелевское учение о душе» содержит в себе четыре параграфа. В **параграфе 2.1. «Аристотель: душа как форма и энтелехия тела»** дается описание и анализ новой философской парадигмы в учении о душе. Так, для Аристотеля человек не есть *душа*, которая заключена в теле. 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».

Аристотель критикует основное положение Платона о душе как самостоятельной, самодвижной сущности, которая существует отдельно от тела. По мнению Аристотеля, душа, как форма (*εἶδος*) тела, существует в соединении с материей, то есть является составной частью конкретной вещи, а сама по себе, отдельно от тела, она не существует. Человек есть составное существо, состоящее из души и тела.

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).

В то же время, Стагирит становится перед проблемой: какова природа души. С одной стороны, 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 и 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). Так, душа видится им не как материальный объект и не как самостоятельная бестелесная сущность, а как форма тела.

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).

Главное свойство души заключается в том, что она сообщает телу жизнь, или бытие, поскольку имеет в себе самой способ существования (силу и действие) и 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». Душа как осуществленная сущность есть сущность живого тела в действии.

На протяжении всей жизни живого существа душа и тело, как форма и материя, составляют единое целое (*De anima* 412b6). 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). Так что душа пользуется телом как неким инструментом (ὄργανον,

отсюда аристотелевское понятие – «органическое тело» или «тело, обладающее органами») (De anima 415b18).

Итак, если Платон считал, что живое существо и душа есть одно и то же, то Аристотель душу полагал формой, то есть началом и причиной специфического бытия живого существа – началом жизни. Но, вместе с тем, встает ряд вопросов: как соединить материальное и идеальное в человеке, как душа, будучи обусловлена материальным телом, способна мыслить нематериальное, наконец, является ли душа чем-то определенным (“τόδε τι”).

В параграфе 2.2. «Аристотель: является ли душа “τόδε τι”» исследуется вопрос, который сам Аристотель задает в начале своего трактата «О душе» и на который ответа не дает и ни разу более к этому вопросу не возвращается. 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, 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 как 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.

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

Параграф 2.3 посвящен «Интерпретации 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 таковое не претерпело изменений в своих сущностных аспектах, то язык радикально поменялся.

Аристотель ставит своего читателя и еще перед одной проблемой, которую он не смог решить: как человек, существо материальное и составное, может мыслить, то есть порождать не зависящее от тела и не воспринимаемое им извне посредством органов чувств нечто? Аристотель 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. В третьей книге «О душе» Аристотель неожиданно вводит понятие «активный ум» или «активный интеллект», который характеризуется им как «отдельный, незатронутый, несмешанный, будучи по сути своей актуальным» (*De anima*, III,5, 430a17-18), а также вечный и бессмертный (430a23). Это единственное упоминание рождает 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 создают несколько традиций толкования:

1) Александр Афродисийский, а за ним – арабские толкователи (Фараби, Авиценна, Аверроэс), которые полагали, что активный разум не является внутренним компонентом человека и действует на человеческий интеллект (так называемый «пассивный» или «возможностный» разум) извне, в результате чего человек способен мыслить и познавать. Активный разум является единым, единственным и общим для всего рода человеческого.

2) Фемистий (или Темистий): 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.

Параграф 2.4 посвящен «Ибн Сине и его учению о душе». Одним из значимых разделов авиценновской «Книги исцеления» является «Книга о душе» – основное сочинение Ибн Сины по психологии, оказавшее существенное влияние на последующее развитие этой науки не только на Востоке, но и в Европе. Ибн Сина, испытывая несомненную зависимость от Аристотеля, дает следующее определение души: душа есть первое совершенство естественного наделенного органами тела, обладающего жизнью.

Авиценна ставит перед собой задачу отличить, прежде всего, сущность души от ее функций, благодаря которым мы ее первоначально познаем. Так, душа, выполняя различные функции, имеет ряд характеристик или имен: 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 движущее начало. По отношению к материи душа есть *forma*. Но наиболее характерным определением души является *осуществление, завершенность (perfectio)*, поскольку только душа делает вид и сущность такими, какие они есть. (Также в этом наименовании заключены и все иные определения души.) Душу нельзя определить исключительно как *форму*, поскольку в таком случае сущность связывается с предметом, формой которого она является, и не может существовать без него.

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.

В целом, 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), вместе с тем постулирует душу как форму и завершенность тела (парадигма аристотелевская). Дальнейшее развитие этого синтеза продолжит Альберт Великий.

Глава 3 «Попытка синтеза двух парадигм: Альберт Великий» содержит четыре параграфа. В первом параграфе дается **«Определение души у Альберта Великого»** (ок. 1200 – 1280 гг.), который не создает целостной философско-богословской системы, а лишь синтезирует положения греческой, арабской, иудейской философии с христианским Откровением, что было родовой чертой всей средневековой философии.

Альберт полагает, что душа человека творится непосредственно Богом как простая нематериальная, разумная и мыслящая субстанция, не зависящая от тела и возвышающаяся над материальными частями (*Платоновская парадигма*). Но по своей деятельности душа имеет отношение к телу, ибо она формирует и оживляет тело и его органы как его субстанциальная форма, и является его энтелехией (*entelecheia sive perfectio corporis physici organici*) (*Аристотелевская парадигма*).

Душа движет телом и есть его «двигатель» (*Платоновская парадигма*), но вместе с тем душа есть форма тела как его первичный акт – *actus primus* (*Аристотелевская парадигма*). Здесь Альберт пытается совместить две парадигмы в учении о душе, проводя, вслед за Авиценной, различие между сущностью души и ее функцией животворящей формы. В себе самой душа есть субстанция. Но в проявлении своих сил она есть скорее не *forma* (существующая исключительно в определяемой материи), а *motor* или *actus* тела. Альберт, вслед за Ибн Синоу, также неоднократно использует платоновский образ кормчего на корабле.

Главная цель Альберта в его вербализации 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.

Второй параграф третьей главы посвящен **«Первому и второму определению души у Аристотеля в комментариях Альберта Великого»**. В двух своих главных богословских сочинениях (*Summa de creaturis* и *Summa theologiae*) Альберт Великий рассматривает два аристотелевских определения: «Душа есть первый акт физического тела, обладающего органами и имеющего силу жизни» и «душа есть начало и причина жизни чего-либо, а именно физического тела, наделенного органами». Исходя из этих определений, Альберт выстраивает учение о природе души. Вслед за Августином, он определяет формальную связь между душой и телом как «склонность» (*inclinatio*) души для одушевления своего тела, что позволяет характеризовать душу как *actus* и *motor* тела. Но сущностно она не является формой, но отделимой и отделенной субстанцией, которая, в качестве формы, одушевляет органическое тело.

Параграф 3.3. «Душа как *suppositum* и *subjectum in se perfectum*. Субстанциальность души в учении Альберта Великого». По мнению Альберта, всё тварное является сложным и составным из того, что есть (*quod est*), и того, посредством чего оно существует (*quo est*), то есть оно 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 человеческая душа является *suppositum et subjectum in se perfectum* (объект и субъект, обретающий в себе завершенность). Душа, будучи сотворена Богом из ничего, не имеет в себе ничего материального. И в этом смысле она есть полная субстанция и нечто определенное. Следовательно, душу можно рассматривать двояко: как духовную субстанцию и как форму тела.

Параграф 3.4. «Францисканский корректив. Бонавентура: душа как *forma, perfectio* и *motor* тела» посвящен анализу еще одной попытки синтеза двух парадигм в русле францисканского ордена, испытавшего определенное влияние Августина (а через него – Платона). Бонавентура (ок. 1217-1274) в своих сочинениях 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.

Вместе с тем, Бонавентура дополняет платоновскую парадигму элементами аристотелевского учения: душа как *forma* совершенствует тело и есть его *perfectio* (завершенность), а 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 самосубсистентна, то субъект ее существования – не тело человека, к которому она присоединена, но материя внутри ее самой сущности.

Бонавентура создает концепцию души, составленную из материи и формы. Но несмотря на то, что душа является сложной субстанцией, она 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 стремится одновременно защитить и субстанциальность души, и ее реальное единство с телом, но ему это не удастся: ведь если материя есть актуальное бытие, которое имеет собственную актуальность и собственное существование, то будучи отдельной, завершенной субстанцией, она не сможет сущностно соединиться с другой, совершенной, субстанцией, какой является душа.

Глава 4 «Томистский синтез: душа как *forma* тела и *hoc aliquid*» содержит три параграфа. В первом из них – **«Критика платонизма и аверроизма («сепарационный дуализм»)»** – рассматривается отношение Фомы Аквинского к платоновской парадигме в учении о душе.

Так, Фома рассматривает учение о душе во многих своих произведениях – в Комментариях на Сентенции Петра Ломбардского, в «Сумме против язычников», в «Сумме теологии», в Комментарии на трактат Аристотеля «О душе». Параллельно с «Суммой теологии» Фома пишет «Дискуссионные вопросы о душе» (*Quaestiones de anima*), которые являются последним положительным трактатом Фомы в его учении

о душе. Фома не только не ставит задачи примирить Платона и Аристотеля, но видит у Аристотеля лишь больше возможностей, отвечающих интеллектуальным запросам своего времени, для оформления учения Церкви. Исходной точкой для Фомы становится *единство человека*, а потому и возникает потребность развить учение *о душе как форме*.

По мнению Фомы, душа есть то, посредством чего живет тело. 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.

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 сделает части тела собственно человеческими. Но это не так, потому что именно душа делает тело телом определенного человека, и после отделения души от тела, различные части тела теряют свои собственно человеческие характеристики и не могут быть названы их первоначальными именами.

Кроме того, 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.

Аргумент Фомы против аверроистов, представляющих более позднюю форму «сепарационного дуализма», можно выразить так: ни одна материальная форма не может быть отделена в существовании от материи, которую она оформляет. 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.

Фома говорит, что разумная душа *по природе* существует для того, чтобы приобрести свое нематериальное познание из материальных вещей. Отсюда, душа *по природе* стремится достичь 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.

В высочайшем интеллектуальном бытии – Боге – разумная природа настолько совершенна, что Бог знает все вещи через единственную интеллигибельную форму, то есть 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.

Тем самым ни Платон, ни Аверроэс не способны объяснить единство человека, поскольку они не признают душу или интеллект формой тела. (Да, 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 принимаем исключительно бессмертную и субстанциальную душу, то вся жизнь человека должна видеться как наказание, ниспосланное от Бога. Это противоречит вере Церкви и Священному Писанию. Раскрывая эту неправоту платоновского подхода к объяснению истин христианской веры, 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.

Параграф 4.2 посвящен «Рецепции Аристотеля и критике “унификационного дуализма”». По мнению Фомы, 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. Но человек более естественен, чем душа, а тело восполняет душу, добавляет сущностное совершенство душе – необходимым условием реализации действий души является тело.

Аристотель и его комментаторы рассматриваются Фомой лишь как 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.

В параграфе 4.3. «Учение Фомы о природе души: Душа как *forma* тела и *hoc aliquid*» подводится итог томистского синтеза в учении о душе как совмещении двух философско-богословских парадигм.

Первый дискуссионный вопрос о душе 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. 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?).

Первый дискуссионный вопрос о душе пытается согласовать две трактовки души: Платона – субсистенция 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.

В **Заключении** подводятся итоги исследования, а также дается характеристика основных философско-богословских предпосылок в учении о душе, нашедших свое воплощение в томистском синтезе.

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, согласно которому душа есть высшая, божественная, нетелесная субстанция, которая соединяется с материальным телом как «темницей» и «узилищем», и учения Аристотеля, для которого душа есть форма тела. Первая парадигма характеризуется радикальным онтологическим разделением между душой и телом и может быть охарактеризована как *сепарационный дуализм*. Эта парадигма впоследствии была воспринята христианскими авторами и через блаженного Августина стала достоянием эпохи Позднего Средневековья.

В XIII в. Запад знакомится с полным корпусом Аристотелевского наследия. Душа в рамках этой новой парадигмы, которую можно охарактеризовать как *унификационный дуализм*, понимается как форма и энтелехия тела, которая обусловлена телом и не существует вне его.

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). Душа характеризуется им как *vis, potentia, virtus* (сила), *perfectio* (завершенность, осуществленность) и *forma*.

Оставаясь верным платонической парадигме, постулирующей субстанциональность души, Авиценна не находит путей для того, чтобы объяснить, каким образом душа – самостоятельная субстанция – соединяется со своим телом.

Альберт Великий, следуя опять же в целом платоновской парадигме, пытается найти пути соединения ее с аристотелевской парадигмой. По его учению, душа есть двигатель (*motor*) тела, который, в то же время субстанциально связан с телом как его первичный акт (*actus primus*), а потому определения души как *forma* или *perfectio* лишают душу самостоятельности и субстанциальности, сводя ее к функции тела. Вопрос об образе соединения двух частей остается открытым. Этот же вопрос остается нерешенным и в рамках францисканского ордена (Александр Гэльский, Роджер Бэкон и Бонавентура).

Фома, критикуя позицию Платона, описывает душу как отдельную, самостоятельную субстанцию, являющуюся в то же время элементом цельного человека. Учение Аристотеля также критикуется Фомой, поскольку Аристотель главное внимание уделял именно связи души и тела, игнорируя при этом сущность души как таковую. Совмещая две парадигмы, Фома определяет душу как *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). 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*).

Так Фома находит путь примирения двух научно-философских парадигм – учения Платона и Аристотеля – и дает единое цельное учение о природе души, которое стало важным элементом томистского синтеза.

III. ПУБЛИКАЦИИ ПО ТЕМЕ ДИССЕРТАЦИОННОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Статьи в ведущих рецензируемых журналах, рекомендованных ВАК:

1. *Шилов Е., диак.* Рецензия на книгу: Церковь и религиозное сознание средневековой Европы. – М.: ИНИОН РАН, 2008. – 136 с. (Всеобщая история) // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. – 2011. – № 1 (29). – С. 124-126. (0,2 п.л.)
2. *Шилов Е., иер.* Рецензия на книгу: *Стецюра Т.Д.* Хозяйственная этика Фомы Аквинского. – М.: РОССПЭН, 2010. – 303 с. // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. – 2011. – № 4 (36). – С. 124-126. (0,2 п.л.)
3. *Шилов Е., свящ.* Рецензия на книгу: *Бандуровский К.В.* Бессмертие души в философии Фомы Аквинского. – М.: РГГУ, 2011. – 328 с. // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. – 2012. – № 1 (39). – С. 121-124. (0,3 п.л.)
4. *Шилов Е., свящ.* Рецензия на книгу: *Вудс, Томас.* Как Католическая Церковь создала западную цивилизацию / пер. с англ. В. Кошкина. – М.: ИРИСЭН, Мысль, 2010 // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. – 2012. – № 5 (43). – С. 142-145. (0,2 п.л.)
5. *Шилов Е., иер.* Учение Фомы Аквинского о душе: старые проблемы, новые решения. Предпосылки «томистского синтеза» // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. – 2012. – № 6 (44). – С. 81-102. (1,6 п.л.)
6. *Шилов Е., свящ.* Парижская академическая проповедь Майстера Экхарта на день св. Августина (“*Vas auri solidum*”) // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. – 2013. – № 1 (45). – С. 19-35. (1 п.л.)
7. *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. Серия I: Богословие. Философия. – 2013. – № 3 (47). – С. 149-151. (0,2 п.л.)
8. *Шилов Е., свящ.* Рецензия на книгу: *Тоноян Л. Г.* Логика и теология Боэция. – СПб.: Издательство РХГА, 2013. – 383 с. // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. – 2014. – № 4 (54). – С. 138-142. (0,2 п.л.)
9. *Шилов Е., свящ.* Рецензия на книгу: *Blosser, Benjamin P.* Become Like The Angels. Origen`s Doctrine of the Soul. – Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2012. – 290 p. // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. – 2014. – № 7 (51). – С. 142-146. (0,3 п.л.)
10. *Шилов Е., свящ.* Рецензия на книгу: *Стамп, Элеонор.* Аквинат / пер. с англ. Г.В. Вдовиной. – М.: Языки славянской культуры, 2013. – 352 с. // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. – 2014. – № 7 (51). – С. 149-151. (0,2 п.л.)
11. *Шилов Е.В.* Понятие «образ» в произведениях Майстера Экхарта // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. – 2014. – № 4. Июль-август. – С. 113-130. (0,4 п.л.)

12. *Шилов Е., иер.* Рецензия на книгу: *A Companion to Meister Eckhart* / J.M. Hackett, ed. – Leiden; Boston: Brill, 2013 (Brill's Companions to the Christian Tradition; 36). – 781 p. // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. – 2015. – № 1 (57) – С. 136-138. (0,2 п.л.)

13. *Шилов Е., иер.* Рецензия на книгу: *Wendlinder A. Ch. Speaking of God in Thomas Aquinas and Meister Eckhart: Beyond Analogy.* (Ashgate new critical thinking in religion, theology and Biblical studies.)– Ashgate, 2014. – 217 p. // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. – 2015. – № 5 (61). – С. 151-153. (0,2 п.л.)

Другие публикации в научных журналах и сборниках:

14. *Шилов Е., диак.* Рецензия на книгу: *Грабманн М.* Введение в «Сумму теологии» св. Фомы Аквинского / пер. с нем. А.В. Апполонова. (Серия «*Rex Christiana*») – М.: Сигнум Веритатис, 2007. – 280 с. // Вестник ПСТГУ. – 2008. – № 5 (22). – С. 111-113. (0,2 п.л.)

15. *Фома Аквинский.* Дискуссионные вопросы о душе / пер. и предисл.: иер. Евгений Шилов. («Христианская мысль. Тексты и исследования». 6) – М.: Ин-т св. Фомы, 2017. – 408 с. (23 п.л.)

16. *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. – 408 с. – С. 5-44. (2,1 п.л.)

17. *Chilov, Evguény, père.* L'éthique d'Aristote dans les études des théologiens russes des XIXe et XXe siècles // *La Triade stratégique de la philosophie d'Aristote / Echanges philosophiques et politiques Franco-Russes sous la direction de M. Gennady Samuylov.* – Paris: Edition Apopsix, 2017. – P. 343-370. (0,9 п.л.)

18. *Shilov Evgeny.* Aristotle's Ethics in Researches of Russian Orthodox Theologians of XIXth – early XXth Centuries // *Path. Vol. 16 – Pontificia Academia Theologica – 2017/1.* – Vaticano: IF PRESS, 2017. – P. 219-233. (0,9 п.л.)

19. *Шилов Е., свящ.* Философская подоплека исихастских споров: Платон vs Аристотель // Угрешский сборник: Труды преподавателей и магистрантов Николо-Угрешской православной духовной семинарии. – 2017. – Вып. 7. – С. 136-148. (0,7 п.л.)

20. *Шилов, Евгений, иер.* Рецензия блаж. Августина в сочинениях Майстера Экхарта: разум и мышление как предпосылки богопознания // *Теология: встреча Востока и Запада. Труды кафедры теологии РГСУ.* – СПб.: Алетейя, 2018. – С. 53-62. (0,6 п.л.)

Автореферат

диссертации на соискание ученой степени
кандидата философских наук по специальности
09.00.13 – философская антропология, философия культуры

Шилов Евгений Вадимович

**ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ
СТАНОВЛЕНИЯ УЧЕНИЯ О ПРИРОДЕ ДУШИ
В АНТРОПОЛОГИИ ФОМЫ АКВИНСКОГО**

Научный руководитель:

Шмидт Вильям Владимирович

Подписано в печать ... 04.2019.

Усл. печ. л. 1,5. Формат 60x84 1/16. Тираж 100 экз. Заказ № ...

Отпечатано с готового оригинал-макета

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования
«Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте Российской Федерации»
119606, Москва, проспект Вернадского, 84.

Отпечатано в ...