

DOI 10.25991/VRHGA.2023.2.2.015

УДК 1(091)

*Т. А. Шукин**

СМЕРТНОЕ ЖИВОТНОЕ, БЕССМЕРТНЫЙ ЧЕЛОВЕК. УЧЕНИЕ ИОАННА ФИЛОПОНА О ЖИВОТНОЙ ДУШЕ В V И VI КНИГАХ ТРАКТАТА «О СОТВОРЕНИИ МИРА»**

Данная статья посвящена учению философа-неоплатоника и богослова VI в. Иоанна Филопона о смертности животной души в его позднем экзегетическом трактате «О сотворении мира». Анализируется несколько отрывков из V и VI книг трактата в сопоставлении с более ранним комментарием Иоанна Филопона на трактат Аристотеля «О душе». Показывается, что в учении о душе александрийского мыслителя ключевую роль играет понятие «омонимии по действию», последовательное раскрытие которого позволяет Иоанну Филопону описывать различные уровни нетелесного — Святой Дух, разумную душу, животную душу — как реальности, имеющие совершенно различные принципы существования. Именно поэтому бессмертие разумной души в модусе автономного от тела бытия и смертность животной души являются выражением онтологического разрыва между этими типами души в антропологии Иоанна Филопона.

Ключевые слова: Иоанн Филопон, антропология, животные, бессмертие души, разумная душа, ум, животная душа, Аристотель, Александр Афродисийский.

T. A. Schukin

A MORTAL ANIMAL, AN IMMORTAL MAN.

*THE TEACHING OF JOHN PHILOPONUS ON THE ANIMAL SOUL
IN THE 5TH AND 6TH BOOKS OF THE TREATISE «DE OPIFICIO MUNDI»*

This article is devoted to the teachings of the neoplatonic philosopher and theologian of the 6th century. John Philoponus on the mortality of the animal soul in his late exegetical

* Шукин Тимур Аркадьевич, научный сотрудник, Социологический институт РАН — Федеральный научно-исследовательский социологический центр Российской академии наук; tim_ibif@mail.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20–011–41004 «Трактат Иоанна Филопона «О сотворении мира» в контексте ближневосточной сиро-палестинской и византийской богословской (христологической, антропологической, космологической) традиции».

treatise «On the Creation of the World». Several passages from the Fifth and sixth books of the treatise are analyzed in comparison with the earlier commentary by John Philopon on Aristotle's treatise «De opificio mundi». It is shown that the concept of «homonymy by action» plays a key role in the doctrine of the soul of the Alexandrian thinker, the consistent disclosure of which allows John Philopon to describe various levels of the noncorporeal — the Holy Spirit, the rational soul, the animal soul — as realities having completely different principles of existence. That is why the immortality of the rational soul in the mode of being autonomous from the body and the mortality of the animal soul are an expression of the ontological gap between these types of soul in the anthropology of John Philopon.

Keywords: John Philopon, anthropology, animals, immortality of the soul, rational soul, mind, animal soul, Aristotle, Alexander of Aphrodisias.

1. Вводные замечания

В V и VI книгах своего трактата «Об устройении мира» александрийский философ-неоплатоник и богослов VI века Иоанн Филопон ставит вопрос о природе животной души, а точнее о ее смертности. Доказательство смертности животного играет для александрийского мыслителя вспомогательную роль и в конечном счете работает на определение сущности человеческой души как идентифицирующей реальности. По мнению мыслителя, именно смертность души животного отличает его от человека. И если это так, то человек в некотором смысле бессмертен, но его бессмертие — это бессмертие того, что характеризует человека по существу. На наш взгляд — и этому посвящена данная статья — смертность животного, которую Иоанн Филопон обосновывает в V и VI книгах, высветляет именно антропологию александрийского мыслителя, его понимание человеческой индивидуальности и в перспективе — спасения этой индивидуальности.

2. Доказательства смертности души животного

В данной статье мы разберем несколько отрывков из трактата, непосредственно посвященных смертности животного. В 8-й главе V книги Иоанн Филопон толкует стихи Быт. 1:20–21. Вся аргументация данного отрывка призвана обосновать тезис, вынесенный Иоанном Филопоном в заголовок: «души бессловесных [животных] смертны, а людей — напротив того, бессмертны» (θηνηταί τῶν ἀλόγων αἱ ψυχαὶ καὶ πρὸς ἀντιδιαστολήν τούτων αἱ τῶν ἀνθρώπων ἀθάνατοι) [14, 478.16–18]. Обосновывая это, александрийский мыслитель использует шесть аргументов (они отмечены в тексте), которые на доказательство указанного тезиса работают совершенно по-разному. Разберем каждый из них.

(1) Повеление гласит: «да произведут воды пресмыкающихся [из числа] душ живых», и тут же повтор: «и всякую душу животных пресмыкающихся» (Быт. 1:20–21), — что более первого соответствует [выражаемой] мысли: ведь [выражение] «душу животных» соответствует [ей], а [выражение] «пресмыкающихся [из числа] душ» — не очень. (2) Феодотий и Симмах также согласны с повтором. Ибо один [пишет]: «И сказал Бог: да заставят воды ползти пресмыкающихся, души живые», — оба [выражения] сразу [друг за другом], так чтобы «души живые» было как бы пояснением для «пресмыкающихся». Симмах же [пишет]: «пресмыкающиеся, душу живую», то есть то, что является живой душой. (3) Очевидно же, что он называет целое «душой» по его главной части (ἀπὸ τοῦ κυριώτερου μέρους), — ведь

это обычно в Писании: например, [сказано, что] Иаков вошел в Египет с семьюдесятью душами (Ср.: Быт. 46:27; Втор. 10:22). И в Деяниях: «Было же нас всех на корабле двести семьдесят шесть душ» (Деян. 27:37). И общий обычай склоняется именно к этому. (4) Отсюда ясно, что [Моисею] известно, что души бессловесных [животных] смертны, если [Бог] действительно повелевает водам и земле [из своей среды] вывести их, как неспособных существовать отдельно от тел (διὰ σωμάτων εἶναι μὴ διναμένους): в самом деле, о людях не сказано ничего подобного тому, то будто бы мы возникли там [то есть в воде или земле]. (5) И как, сказав о светилах: «И сотворил Бог два светила великих», он, перейдя на множественное число, говорит: «и звезды» (Быт. 1:16), — так и теперь, сказав: «И сотворил Бог больших китов», не уточнив их числа — ведь многочисленны и их роды, и особи в каждом роде, — он, перейдя к прочим водоплавающим, говорит: «и всякую душу животных пресмыкающихся, которых извели воды по родам их». (6) Ибо вслед за более родовым (γενικώτερον) [именем] «животных» он добавляет [имя] «пресмыкающихся», которое является более видовым (εἰδικώτερον): в самом деле, если даже существуют среди пресмыкающихся некоторые животные, имеющие ноги, которые являются амфибиями и ходят по земле, все они, однако, [из них] ползают в водах (Philop. Orif. V.8 [6, 478.19–480.22]; рус. пер. Т. А. Сениной).

2.1. Аргумент первый

Два фрагмента библейского текста, говорящие о сотворении «пресмыкающихся» в Быт. 1:20 и 1:21, неодинаково отражают смысл данного акта, причем смысл, который сам Иоанна Филопон обнаруживает в этих репликах, нам пока неясен. Понятно только, что, с его точки зрения, выражение «душу животных» более точное, чем «пресмыкающихся [из числа] душ». Возможно, экзегет имеет в виду, что второе выражение недостаточно внятно выражает мысль о творении души животного (мы пока не понимаем, что такое душа животного для Иоанна Филопона), что, буквально понятое, оно указывает на творение «пресмыкающихся», которых можно мыслить как бы обособленно от душ (то есть живых существ) вообще (хотя, кажется, библейский текст недвусмысленно и именно в этом стихе причисляет пресмыкающихся к роду «душ живых»). В то время как повтор в Быт. 1:21 прямо говорит о творении души, для которой бытие в качестве пресмыкающегося является видообразующим признаком.

Далее: текст Септуагинты в Быт. 1:20 звучит так, будто, во-первых, и птицы тоже относятся к числу пресмыкающихся, поскольку тоже произведены водой, а во-вторых, только пресмыкающиеся относятся к числу «душ живых». Именно чтобы устранить эту очевидную несообразность, александрийский мыслитель предлагает читателю обратить внимание на Быт. 1:21, где выражение «душа животных» сразу уточняется за счет слов «пресмыкающихся, которых извела вода», а о птицах говорится отдельно. Тем самым, возможно, подчеркивается, что речь идет не о всякой живой душе, а о конкретном виде души: если души пресмыкающихся отличаются от душ птиц, то и от каких-то других.

2.2. Аргумент второй

Переводы Феодотия и Симмаха говорят о том, что выражение «душа живая» в различных вариантах является не видовым, — именно такая интерпретация Быт. 1:21 возможна при буквальном прочтении текста Септуагинты, —

а родовым определением для «пресмыкающегося» или «пресмыкающихся», поскольку это слово употреблено как дополнение. В прочтении Септугианты выражение звучит так, будто исключительно пресмыкающиеся являются живыми душами, будто живая душа — это род, который состоит только из одного вида. В то время как переводы Феодотия и Симмаха дают понять, что вид пресмыкающихся относится к роду душ живых.

2.3. Аргумент третий

С точки зрения Иоанна Филопона, именование «живая душа» указывает на целое живое существо, а не на его часть. Этот аргументы мыслитель подробно разбирает ниже: в 11-й главе той же книги данный аргумент работает на критику предсуществования души, ведь если душой называется целое живое существо, то в акте творения животных это предсуществование искать бессмысленно (Philop. Opif. V.11). Более того, Иоанн Филопон настаивает на мгновительности акта творения, на том, что живые существа возникли во всем своем многообразии и как совокупность души и тела (и это логично: ведь первые существа возникли не путем развития из эмбриона¹), чего нельзя сказать о человеке. В контексте же 8-й главы тезис об именовании *pars pro toto* необходим для конечного доказательства смертности живого существа: действительно, если нечто называется живым существом вместе с телом, то без тела его нельзя назвать «живой душой», то есть чем-то живым. Далее он говорит, что именно из этого следует (ἐκ τούτων δὲ δῆλον), что Бог сотворил животных смертными.

2.4. Аргумент четвертый

Животные, в отличие от людей, являются смертными, поскольку только о них сказано, что они изведены водой или землей. То же самое Иоанн Филопон говорит еще в I книге². Рассуждая о бестелесности ангелов, он ссылается на то, что даже человеческая душа бестелесна, поскольку, в отличие от души животного, не произведена землей, а вдунута Богом, а значит, в некотором смысле родственна Ему, является реальностью более высокого порядка. В данном же случае акцент делается не столько на происхождении животного от конкретной стихии, сколько на изначальном пребывании его в теле. Если что-то существует изначальное как единство души и тела, значит, душа такого существа не может иметь самостоятельного бытия. Следовательно, такое суще-

¹ Ср.: «это является разумным и подобает природе и божественному творчеству (δημιουργία), что взрослые (существа) предшествуют незрелым (τῶν ἀτελῶν προηγεῖσθαι τὰ τέλεια), ведь выход семени происходит из взрослых (особей); итак, нужно, чтобы взрослые получили бытие первыми, потому что было невозможно, в самом деле, чтобы рождение продвинулось до ныне существующих посредством неопытных (ἀδύνατον ἦν δι' ἀπειρών εἰς τὰ νῦν ὄντα τὴν γένεσιν προελθεῖν), мы (уже) неоднократно показывали (это) в других (местах)» (IV.7 [14, 400.2–7]).

² Ср.: «Ибо о неразумных (существах) оно говорит: да произведет земля душу живую, а о людях: и вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою, показывая этим, что ее умная (νοεράν) и разумная (λογικήν) сущность совершенно отлична от тел и неразумных душ, и намекая на родство с высшими и более божественными (сущими)» (I.10 [14, 118.1–7]).

ство смертно. Смертность отождествляется с невозможностью существовать самостоятельно.

В 13-й главе V книги Иоанн Филопон предлагает тот же тезис, добавляя, что животная душа не имеет «никакого действия (ἐνέργειαν), отдельного от тел, но все [действия животных] вращаются вокруг одного лишь тела: ведь и пища, и возрастание, и передвижение с места на место суть не что иное, как [действия] тела» (Orif. V.13 [6, 494.4–7]). При этом не вполне понятно, почему свойство части живого существа (животной души) не распространяется на индивидуальное животное: ведь оно существует самостоятельно и потому, по идее, также должно быть бессмертным, а его отделимая душа в таком случае всего лишь умозрительная абстракция, мысленно выделяемый элемент единого (сотворенного единым) индивидуума. Кажется, что Иоанн Филопон предлагает отделимость как синоним смертности только для того, чтобы подчеркнуть принципиальное преимущество, исключительность человеческой, разумной души в сравнении с другими типами душ, показывая, что человеческая душа в строгом смысле вообще является иной реальностью по сравнению с душой животного, которая не просто несамостоятельна, а несамостоятельна по отношению к телу.

2.5. Аргумент пятый

Автору книги Бытия свойственно произвольно пользоваться категорией числа. Так, он может сначала сказать о двух светилах, а потом о неопределенном множестве звезд. Но может начать с упоминания неопределенного множества одного вида, например китов, а далее перейти к неопределенному множеству видов одного рода. Казалось бы, речь о простой констатации стилистической особенности у библейского автора. Однако, на наш взгляд, разговор о родах, множестве видов и индивидуумов призван подчеркнуть изначальную материально-телесную природу всего творения — что отличает его от человеческой души (и от ангелов, как мы сказали выше).

2.6. Аргумент шестой

Он кажется еще менее существенным, чем пятый. Действительно, Иоанн Филопон всего лишь указывает на то, что произведенные водой животные, как считает Моисей, являются пресмыкающимися, и даже если нам кажется, что некоторые существа, произошедшие из воды, не соответствуют этому имени, по некоторому размышлению — в силу причастности водной стихии — они все же таковыми являются. Не так важно, как Иоанн Филопон пытается примирить слова Моисея с актуальной для VI века научной классификацией живых существ^{*}. Важно то, что многообразие конкретного рода или вида определяется его пребыванием в воде от самого акта творения, то есть изначальной заключенностью в рамки телесного бытия.

^{*} Александрийский мыслитель объясняет, почему воды извели и пресмыкающихся и птиц, тем обстоятельством, что под словом «воды» Священное Писание имеет в виду в одних случаях воду, а в других — воздух (Orif. III.14, 15; V.2). А то, что Моисей пресмыкающихся называет не только собственно пресмыкающихся, но и рыб, — тем, что автору книги Бытия нужно было объяснить общее происхождение животных, произведенных водой (V.6).

2.7. Выводы

Тем самым Иоанн Филопон в 8-й главе V книги предлагает аргументативную конструкцию, построенную на признании четырех вещей: (1) «живая душа» не является чем-то однородным, этим именем могут быть названы совершенно разные реальности, например пресмыкающиеся и птицы; (2) при этом о живой душе именно применительно к животным говорится в значении самостоятельного душевно-телесного индивидуума; (3) живые существа возникают не только как изначальное и неразделимое единство души и тела, но и как многообразие родов, видов и индивидуумов, что, в свою очередь, свидетельствует о (4) материально-телесной природе животного мира, в том числе души животного*.

3. Другая душа

Имея в виду аргументы 8-й главы V книги, перейдем к следующему фрагменту, в котором Иоанн Филопон развивает данную аргументацию, — к 23-й главе VI книги. Именно в VI книге аргументация в пользу отделимости человеческой души, в отличие от неотделимости животной души, призвана поддержать ключевой для Иоанна Филопона тезис о сотворении души человека после его тела (этому посвящена вся книга VI, полемически направленная против соответствующего учения Оригена**). Однако размышление о смертности животной души имеет и некоторую самостоятельную ценность: перенесение концепта смертности как неотделимости, о котором мы говорили выше, на индивидуума имеет любопытное антропологическое следствие: смерть оказывается не устранением индивидуального бытия, а, напротив, его возникновением. Но перейдем к аргументации 23-й главы***. Разобьем ее аргументацию на три следующих друг за другом блока.

3.1. Животная гармония

О других животных Бог говорит в Быт. 1:20–21 в таком духе,

словно целое происходит от единого начала: ведь одновременно с телами погибают их души существующие пока существует слаженность (τῆ ἀρμονίᾳ) в телах. У людей же душа произошла от иного начала: ведь, обладая сущностью, отделимой от тел, она проникает в них извне после [их] формирования... Итак, если она проникает в тело сразу же после его формирования, то ясно, что она обладает отделимой от него сущностью; и поэтому, когда оно погибает, она снова отделяется и не прекращает бытие вместе с его разрушением. И способ ее возникновения (τρόπος τῆς γενέσεως αὐτῆς) несомненно прикровенно указывает нам на ее сущность (VI.23 [14, 582.7–18]).

В этом отрывке Иоанн Филопон внятнее и последовательнее проговаривает то, о чем достаточно сумбурно говорит в 8-й главе: единство живого

* См. [17, 170–171], где указывается на происхождение животной души не от родителя, а «из целого творения» (ἐκ τῆς ὅλης δημιουργίας), что указывает на принципиальную включенность неразумной души в контекст биологического многообразия.

** См. об этой полемике и роли в ней Иоанна Филопона: [11, 15, р. 857–859].

*** См. краткие интерпретации этого места: [7, с. 410–411; 2, с. 344–345].

существа, его идентичность, обусловлено единством или «слаженностью» его телесного состава. Логично предположить, что душа в данном случае — это почти синоним этой самой слаженности. Именно потому животная душа не может ни возникнуть (= прийти извне) после оформления тела животного, ни существовать отдельно от него. Ниже Иоанн Филопон скажет об этом более определенно, а в данном случае для нас важна тождественность души животного и его индивидуальной формы и, соответственно, нетождественность этой формы эмпирическому человеческому индивидууму.

3.2. Два тождества

Второй блок 23-й главы посвящен доказательству от Писания двух тождеств — тождества души и Духа Божьего с одной стороны и тождества души и материального дуновения с другой. Первое доказательство построено на сближении двух образов — образа из Быт. 2:7, из стиха, посвященного сотворению человека, и стиха из Евангелия от Иоанна «Бог — Дух, и поклоняющиеся Ему в духе и истине должны поклоняться» (Ин. 4:24). Из этого сопоставления, а также из того, что орган дуновения является также органом слова, Иоанн Филопон выводит «словесность, разумность, невидимость» души и «близость» ее «к бестелесным сущностям и к Богу» (τὸ δὲ λογικὸν καὶ νοερὸν αὐτῆς καὶ ἄορατον καὶ ἐγγύζον ταῖς ἀσωμάτοις οὐσίαις καὶ θεῷ) (VI.23 [14, 582.20–21]). Второе доказательство основано исключительно на упомянутой строке из книги Бытия, где используется образ материального дыхания. Иоанн Филопон как бы реконструирует концептуальную схему Моисея, скрывающуюся за строго соответствующей ей системой образов — при этом александрийский мыслитель исходит из того, что некоторое тождество Духа Божиего, человеческой души и материального дуновения содержится в самом библейском тексте. Речь, конечно, идет не о буквальном, а об омонимическом тождестве. Омонимическая связь Духа и души обосновывается тем, что праведник может поклоняться Богу только «в духе», то есть с помощью какого-то инструмента, в чем-то подобного (но не тождественного — иначе речь шла бы не об омонимии) Богу-Духу. Связь же души и дуновения обосновывается указанием на то, что Моисей к слову «дыхание» присоединил слово «жизни», как бы сказав, что речь идет не о материальном дыхании, а о каком-то другом (а поскольку выше Иоанн Филопон как бы доказал, что дыхание, приходящее позже и извне, не тождественно дыханию животного, речь в данном случае может идти только о дыхании в значении разумной души). Стоит оговориться, что сам Иоанн Филопон не вполне корректно использует термин «омонимия», поскольку омонимичными, с его же точки зрения [8, с. 198], могут быть лишь те имена, которые совпадают не только корнями, но и окончаниями, — в случае же πνοή и πνεύμα речь идет только о совпадении корней. Однако, если александрийский мыслитель позволяет себе говорить именно об омонимии, мы вынуждены следовать его логике.

Тем более что понятие «омонимии» в данном случае является ключевым, тем, от понимания которого должна зависеть и связь термина πνεύμα в трех разных значениях — богословском, антропологическом и физическом. Замечательная обзорная статья Дмитрия Черноглазова, посвященная концепциям

омонимии, синонимии и паронимии в позднеантичной логике и грамматике и касающаяся в том числе позиции Иоанна Филопона (лишь в некоторых деталях отличающейся от общей позиции комментаторов школы Аммония) по данному вопросу, избавляет нас от необходимости глубоко погружаться в изучение данного вопроса [8].

Вкратце изложим классификацию Иоанна Филопона (см. эту классификацию: [18, 16.20–17.19]). С его точки зрения, вещи могут быть омонимичны «по случаю» (ἀπὸ τύχης) и «по умыслению». К первому варианту относятся ситуации, когда одним и тем же именем пользуются в разных местах — например, в Афинах и в Александрии — совершенно независимо друг от друга. Ко второму — когда у омонимии есть какой-то замысел, когда именование является сознательным решением. Очевидно, что, с точки зрения Иоанна Филопона, использование имени πνεύμα относится ко второму случаю. Далее, омонимы по умыслению делятся на те, которые являются омонимами лишь друг другу, но не тому, от чего они произошли, и те, что являются омонимами и друг другу, и тому, от чего произошли. Вероятно, с точки зрения александрийского мыслителя, πνεύμα и в значении Божественного Духа, и в значении разумной души является производным от πνεύμα в значении материального дыхания: прямо об этом Иоанн Филопон не говорит, но об этом можно судить на том основании, что неживое дуновение хронологически предшествует живому, а живое — разумному. Тем самым и в данном случае Иоанн Филопон использует термин «омонимия» в значении того, что соименно и друг другу, и тому, от чего оно происходит.

Следующее деление: одновременные и неодновременные омонимы. Πνεύμα во всех трех значениях, конечно, существует одновременно, хотя и получает именование одно за другим (сначала неживое дыхание, потом душа и Бог). Одновременные омонимы делятся на омонимы по аналогии (κατὰ ἀναλογίαν) и по подобию (καθ' ὁμοίότητα). Омонимия по аналогии не подходит к нашему случаю, поскольку она предполагает, что именуемое не имеет никакого другого имени, кроме того, по аналогии с чем именуется, чего нельзя сказать о Боге и душе. Омонимия по подобию делится на омонимию по действию и омонимию по форме. Наш случай — это омонимия по действию. Действительно, и Бог, и душа подобны неживому дыханию именно тем, как они действуют — невидимо, без привязки к конкретной локации и выступая в качестве источника движения для другого. Однако из омонимии и к тому же такой омонимии, которая не предполагает никакого другого единства между объектами именованья, кроме схожести образа действия, следует, что используемые Моисеем имена, с точки зрения Иоанна Филопона, используют реальности, сущностно не связанные между собой*. Тем самым Бог, разумная душа (а также душа животного, о которой в данном блоке не идет речь, но которая подразумевается)

* Характерно, что Иоанн Филопон исключает из своей классификации омонимию по причастности, которая касается прежде всего обладания неким сущностным признаком. Аммоний Александрийский, схеме которого в целом следует Иоанн Филопон, использует примеры «музыкально одаренной женщины и музыкального знания, грамотной женщины и грамоты» (μουσικῆ γυνὴ καὶ μουσικῆ ἐπιστήμη, γραμματικῆ γυνὴ καὶ γραμματικῆ ἐπιστήμη) [10, 22.4–5]. То есть омонимичные вещи связывает нечто, что одну из вещей характеризует

и неживое дыхание не связаны ничем существенным, не имеют никакого общего субстрата.

Именно здесь стоит сказать, что в этом же смысле, с точки зрения Иоанна Филопона, а точнее его более раннего комментария на аристотелевский трактат «О душе» [5, 4], омонимичны растительная, животная и разумная души, возникающие последовательно, находящиеся в некотором отношении с органическим телом, однако имеющие разную природу и разные подлежащие: если субстратом растительной души выступает органическое тело, а животной — пневматическое, то разумная душа вовсе ни с каким телом не связана, что мы увидим ниже, разбирая аристотелевский образ кормчего как отделимой энтелехии.

3.3. Отделимое и неотделимое

Кажется, что последний блок 23-й главы противоречит выводам 2-го. Действительно, в нем идет речь о последовательном возникновении живого существа: от неживой вещи, которая вместе с формированием соответствующих органов сначала приобретает растительную, затем животную душу (и первое, и второе, как мы выяснили выше, тождественно соотношению, гармоничному устройению и действию этих органов), а потом и разумную. Разумная душа, однако, повторяется Иоанн Филопон, является отделимой*, является движением тела, приводящим извне. Вот как александрийский мыслитель аргументирует это:

Как только человеческие зародыши получили чувственную и подвижную жизнь (τὴν αἰσθητικὴν ζωὴν καὶ κινητικὴν), вместе с этим в них непременно проникает и разумная душа; ибо Аристотель дал общее определение, что всякая душа является энтелехией физического органического тела, обладающего жизнью в возможности, то есть она — форма, завершенность и сохранение тела (σώματος φυσικῆς ὀργανικῆς δυνάμει ζωὴν ἔχοντος, τοῦτέστιν εἶδος καὶ τελειότητα καὶ συνοχήν τοῦ σώματος); и он говорит, что энтелехия бывает неотделимая (ἀχώριστον), как музыкальное действие флейт и лиры, такова же и душа бессловесных животных, разрушающаяся вместе со слаженностью (τῆ ἁρμονίᾳ) тела; а бывает отделимая, как кормчий от корабля и возница от колесницы, — ведь один является формообразующим (εἰδοποιῶσι) для корабля, а другой — для колесницы, как и человеческая душа — для разумного животного (V.23 [14, 584.11–22]).

Логика Иоанна Филопона на первый взгляд прозрачна и следует Аристотелю: душа является энтелехией тела, то есть осуществлением того бытия (= жизни), которое в теле содержится потенциально. Однако в определении разумной души Иоанн Филопон расходится с Аристотелем и вообще совершенно оригинален. Чтобы это увидеть, нужно совершить необходимый экскурс в историю философии.

по существу (как музыкальную науку характеризует «музыкальность») и чему вторая причастует именно как существенному.

* Об отделимости разумной души у Филопона см. [19, р. 391, 394; 16, р. 554–555].

3.4. Кормчий и корабль: учение Аристотеля о душе и его античные интерпретации

С точки зрения Аристотеля, душа, во-первых, неотделима от тела, так как не является сущностью, которая обладает формой и материей сама по себе. Напротив, душа является формой и, соответственно, энтелехией, завершенностью тела, совокупностью и единством движений тела, совершаемых телом, постольку, поскольку это движения тела живого существа, то есть такие движения, которые обусловлены природой этого существа, а не внешним воздействием. Наличие у человека мышления не меняет картину существенно: мышление — одно из проявлений, частей души, особая способность к восприятию вещей как единых объектов и отвлечения их единства или, напротив, их свойств от объекта. С точки зрения Аристотеля, обособление, автономность ума бессмысленны, поскольку последний не существует без упорядочивающей работы воображения, без чувств, дающих ему опытный материал, и тем самым без тела, благодаря которому функционируют чувства. Короче говоря, если брать доминирующую направленность мысли Аристотеля, человеческая душа — это составное единство, отличающееся от души животного более сложной структурой, но не наличием какого-то иноприродного элемента.

Однако в тексте Аристотеля есть некоторая неопределенность, которая послужила для последующей традиции некой «зацепкой», которая позволяла примирить геломорфизм Аристотеля с платоновским учением о бессмертии души.

Итак, души от тела отделить нельзя, также ясно, что неотделима никакая часть души, если душа по природе имеет части, ибо энтелехия некоторых частей [души] относится к самим частям [тела]. По отношению же к некоторым [другим] частям нет препятствий для отделения, так как [эти части] не являются энтелехией никакого тела. Кроме того, не ясно, не относится ли душа к [своему] телу, как корабельщик к [своему] судну (De anima II.1 413a3–9; [13, 38]).

Поскольку в трактате «О душе» Аристотель слабо развивает тезис об отделмости частей души, не объясняет метафору корабельщика и то, как она может быть согласована с базовым тезисом Аристотеля о душе как неотделимой энтелехии тела, в комментаторской традиции сформировалось две интерпретации данного пассажа [8]. Первая принадлежит Александру Афродисийскому: она сводится к тому, чтобы устранить любую трактовку души как внешнего для тела субъекта движения. Душа понимается как то, что обеспечивает внутреннее единство тела, как такое состояние, в котором тело вполне может действовать согласно своей природе. «Корабельщик» Аристотеля отождествляется с искусством управления кораблем, которое существует отдельно от соответствующего мастера. В этом смысле тело не является инструментом души, хотя вполне можно говорить об «инструментальности», поскольку единство движимого (= живого) каковым является душа, не тождественно тому, то движется, а значит, само по себе неподвижно ([6, с. 188]; см. также [3]).

Вторую интерпретацию предлагает как раз Иоанн Филопон в своем толковании на трактат «О душе». Александрийский мыслитель исходит из буквального понимания слов Аристотеля о существовании отдельных частей

души и предлагает такое понимание энтелехии, которое сообразно образу «корабельщика» (или любого другого мастера): действительно, мастер вполне может выступать в качестве целевой, движущей и формальной причины для вещи, придавая ей ту завершенность, которую она не может получить сама, за счет внутренних потенций. В этом смысле тело выступает органом, инструментом души^{*}, что, с точки зрения Иоанна Филопона, не разрушает их единства, поскольку душа выступает в единстве с телом не сама по себе, а как душа конкретного тела, точно так же как корабельщик сообщает движение кораблю не как самостоятельная личность, а как мастер своего дела.

Александр Афродисийский и Иоанн Филопон едины в интерпретации растительной и животной души как неотделимой энтелехии. Расхождение касается чистого ума, который для Александра, насколько можно судить, не тождественен никакой части души, в собственном смысле принадлежит только Богу, к человеку же приходит извне (Alex. Fragmenta. 1 [17, p. 207]^{**}), а Иоанн Филопон как раз рассматривает его как разумную душу, которая может выступать как отделимая энтелехия тела и как самостоятельная сущность. Строго говоря, и с точки зрения Иоанна Филопона душа неотделима от тела, поскольку в модусе самостоятельного бытия она выступает уже как ум:

Показав, что душа... является энтелехией тела... он восхваляет тех, кто говорит, что душа ни является телом, ни существует без тела. Ибо, если она энтелехия тела, она не может быть телом; ведь совершенство (τελειότης) вещи — это не то же самое, совершенством чего она является. Но душа и не существует без тела (ибо совершенством чего она тогда бы была?) или без тела такого рода, то есть природного и органического (φυσικῆ ὀργανικῆ). Исходя из этого, можно было бы подумать, что он говорит, будто всякая душа неотделима от тела. Но мы должны обратиться к замыслу философа в целом и вспомнить, что говорилось об уме ранее. Итак, если он повсюду объявляет ум отделимым и бессмертным, мы должны понимать, что в данном случае имеется в виду душа растительная и неразумная (= животная). С другой стороны, ум неотделим, постольку поскольку он является энтелехией тела. Но эта энтелехия тела касается не сущности, и не всех действий ума, а только тех, которые он имеет по отношению к телу, прежде всего практических. Эти действия являются неотделимыми от тела. И как кормчий, будучи энтелехией корабля, поскольку он кормчий, неотделим от корабля, а поскольку он не только кормчий, но и человек, как человек не является энтелехией корабля и таким образом отделим, так и наша душа, как душа, будучи энтелехией тела, таким образом не существует без тела, но поскольку обладает и некими отделимыми от тела энергиями, я имею в виду те, что имеют объектом умопостигаемое, каковым энергиям тело не только не помогает, но препятствует, очевидно, что она будет иметь и отделимую сущность, и являясь и называясь в таком случае умом. Она уже больше не душа, кроме как в возможности, равно как и пребывая в теле, она является умом в возможности... [13, 246.14–247.7].

^{*} Это учение свойственно Иоанну Филопону и в период написания трактата «О сотворении мира». См., например: «либо они [ангелы] вообще не тела... либо, будучи бестелесными по сущности, они облечены телами, служащими им орудием (ὀργανικὰ), подобно нашей душе» (Orif. I.9 [14, 114.12–15]; ср. I.16 [14, 140.8–10]; V.1 [14, 456.1–2]).

^{**} См. современный обзор данной проблематики: [9; 12].

Из этого фрагмента (при допущении, что базово взгляды Иоанна Филопона на строение человеческого естества остались неизменными) следуют две вещи. Во-первых, в строгом смысле бессмертной является не душа, а ум постольку, поскольку только он способен на совершенно автономное бытие от тела. В рамках неоплатонического дискурса автономия ума обосновывается исходя из его собственной природы. В рамках дискурса христианского рассказ о сотворении человека выступает дополнительным аргументом в пользу того, что ум приходит к человеку извне, хотя и является сущностной характеристикой человека. Неясно, согласился ли Иоанн Филопон со своим тезисом о том, что ум (= человеческая душа) находится в деятельном противоречии с телом, поскольку в трактате «О сотворении мира» почти ничего не говорится о грехопадении, следствием которого стало это противоречие, однако понятно, что его интерпретация Аристотеля лучше гармонирует с христианским учением о творении: ум, существующий автономно, поскольку он ум, который при этом является неотделимой душой, поскольку она душа, соответствует концепту «духа», который одновременно и принадлежит, и не принадлежит человеку, являясь результатом отдельного творческого акта, не тождественным Творцу. Действительно, Иоанн Филопон эксплицитно различает Святой Дух (= Творец), дыхание жизни (= результат творения, автономный ум в трактате «О душе») и живую душу, которую в Orif. V.24 так же называет разумной душой, то есть ум, существующий в теле*.

Во-вторых, если о бессмертии разумной души мы можем говорить в очень ограниченном смысле — как бессмертии того, что в своем бессмертии душой не является, то в столь же ограниченном смысле мы можем говорить и о смертности животных. Действительно, если бессмертием является существование, автономное от тела, то смертной является и человеческая душа — строго говоря, ведь автономно существующий ум не является человеком (это противоречило бы всему библейскому нарративу, которому Иоанн Филопон стремится соответствовать), а если сущностной характеристикой бессмертного является автономное существование как таковое в смысле бытия единичности, то нет причин считать смертными любых живых существ. Последнее, впрочем, находится за рамками трактата «Об устройении человека».

4. Выводы

Теперь сопоставим выводы V.8 и VI.23. Что стремится доказать Иоанн Филопон в V.8? Александрийский мыслитель показывает, что даже в случае животных термин «душа» неоднозначен, поскольку описывает различные живые реальности, «виды» животного мира, которые объединены лишь тем, что для них «душа живая» является душевно-телесным единством, возни-

* Ср. Orif. I.10 [14, 116.22–118.7]. Иоанн Филопон здесь говорит, что «не одновременно с телом возникла душа, но из лучшей и более божественной» и что «ее умная (νοεράν) и разумная (λογικήν) сущность совершенно отлична от тел и неразумных душ» и родственна «с высшими и более божественными (сущими)». Ясно, что в данном случае речь идет о сущностном родстве души (= ума) не с Богом-Творцом, а с ангельским миром, то есть ключевой характеристикой «божественности» для Иоанна Филопона выступает сама по себе бестелесность, отличие от тела и способность бытия вне тела.

кающим в особом акте творения сразу и как единство, и как многообразие, и, следовательно, животное идентифицируется как изначальное — уже в акте творения — душевно-телесное единство и то, что выступает как выражение единства всего живого. Однако даже в определении «души живой» как животной души содержится предпосылка для неоднозначности данного понятия, которая становится очевидной при переходе от описания животной души к душе человеческой. Если «душа живая» применительно к животному может означать разные вещи, то это тем более применимо к человеку. Специфику человеческой души (в сравнении с животной) Иоанн Филопон показывает в VI.23. Он развивает концепт «неоднозначности», усиливаемый с помощью термина «омонимия»: оказывается, что человеческая душа сходна с животной только образом действия, в то время как сущностно она является отделимой и совершенно бестелесной. Что еще более важно: она омонимична по отношению к Духу Божьему, которому она подобна только образом действия (так же, как, впрочем, и материальному дыханию). В этом смысле в философии и богословии Иоанна Филопона на первый план выходит «индивидуальность» каждого из уровней мироздания. Человеческий ум, который, казалось бы, приходит от Бога, родственен Ему только метафорически и связан с ним только отношением «Творец — изделие». Животная душа, хотя и имеет одно имя с разумной душой, находится в совершенно разных отношениях с тем, что «одушевляется», то есть с телом: если животная душа является принципом движения индивидуального тела в контексте биологического разнообразия, то разумная — отделимым и вечным принципом индивидуального бытия*.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. О душе / пред. В. К. Сержникова, пер. и прим. П. С. Попова. — М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1937.
2. Баранов В. В. Одушевление тела в трактате «О сотворении мира» Иоанна Филопона // Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций. Архив конференции. Выпуск 2: материалы международной научной конференции (Санкт-Петербург, 22–24 сентября 2022 г.) / отв. ред. О. Н. Ноговицин; ФНИСЦ РАН. — СПб.: Издательство РХГА, 2022. — С. 341–362.
3. Варламова М. Н. Александр Афродисийский о душе как причине возникновения // СХОЛН. 2021b. — Т. 15. — № 1. — С. 289–306.
4. Варламова М. Н. Как душа движет тело: природа пневмы как инструментальной причины в учении Филопона о душе // СХОЛН. — 2022. — Т. 16. — № 2. — С. 674–692.
5. Варламова М. Н. Одушевление эмбриона в комментарии Иоанна Филопона на «О душе» Аристотеля // Платоновские исследования. — 2020. — Т. 13. — № 2. — С. 157–173.
6. Варламова М. Н. Проблема определения души как начала движения у Аристотеля и Александра Афродисийского // Историко-философский ежегодник. — 2021a. — № 36. — С. 162–195.

* О том, как эта концепция работает в учении Иоанна Филопона о воскресении, см.: [20; 7].

7. Лурье В. М. Идентичность человеческой личности по Иоанну Филопону: физическое тело в пространстве и человеческое тело по воскресении // ESSE: Философские и теологические исследования. — 2016. — Т. 1. — № 2. — С. 388–420.
8. Черноглазов Д. А. «Омонимы», «синонимы» и «паронимы» в позднеантичной логике и грамматической теории // ΣΧΟΛΗ. — Т. 16. — № 1. — С. 191–217.
9. Accattino P. Alejandro de Afrodisia intérprete del De anima de Aristóteles // Estudios de Filosofía (Universidad de Antioquia). — 2009. — Vol. 40. — P. 53–77.
10. Ammonius in Aristotelis categorias commentarius (Commentaria in Aristotelem Graeca 4.4) / ed. A. Busse. — Berlin: Reimer, 1895.
11. Benevich G. John Philoponus and Maximus the Confessor at the Crossroads of Philosophical and Theological Thought in Late Antiquity // Scrinium: Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique. Ars Christiana: In Memoriam Michail F. Murianov (21.XI.1928–6.VI.1995). — 2011. — Vol. 7. — № 1. — P. 102–130.
12. Boeri M. D. Alejandro de Afrodisia como intérprete de la noética aristotélica // Estudios de Filosofía (Universidad de Antioquia). — 2009. — Vol. 40. — P. 79–107.
13. Ioannis Philoponi in Aristotelis de anima libros commentaria (Commentaria in Aristotelem Graeca 15) / ed. M. Hayduck. — Berlin: Reimer, 1897.
14. Johannes Philoponos. De opificio mundi. Über die Erschaffung der Welt. Bd. 1–3 / hg. C. Scholten. — Freiburg; Basel; Wien; Barcelona; Rom; New York: Herder, 1997.
15. Krausmüller D. When Christology Intersects with Embryology: The Viewpoints of Nestorian, Monophysite and Chalcedonian Authors of the Sixth to Tenth Centuries // Byzantinische Zeitschrift. — 2020. — Bd. 113. — № 3. — P. 853–878.
16. Mittelman J. Neoplatonic Sailors and Peripatetic Ships: Aristotle, Alexander and Philoponus // Journal of the History of Philosophy. — 2013. — Vol. 51. — № 4. — P. 545–566.
17. Moraux P. Alexandre d'Aphrodise Exégète de la Noétique D'Aristote. — Liège: Faculté de Philosophie Et Lettres E. Droz, 1942.
18. Philoponi (olim Ammonii) in Aristotelis categorias commentarium (Commentaria in Aristotelem Graeca 13.1) / ed. A. Busse. — Berlin: Reimer, 1898.
19. Scholten C. Welche Seele hat der Embryo? Johannes Philoponus und die Antike Embryologie // Vigiliae Christianae. — 2005. — Vol. 59. — S. 377–411.
20. Schrenk L. P. John Philoponus on the Immortal Soul // The American Catholic Philosophical Association Proceedings. — 1990. — Vol. 64. — P. 151–160.