

ФИЛОСОФИЯ: ИСТОРИЧЕСКИЕ И ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ СЮЖЕТЫ

DOI 10.25991/VRHGA.2018.19.3.021
УДК 141.31

*Г. В. Вдовина**

РЕЦЕПЦИЯ АРИСТОТЕЛЕВСКОЙ НАУКИ О ДУШЕ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ

Статья посвящена рецепции аристотелевской науки о душе, как она отражена в современной истории философии. Рассматривается краткая история латинских переводов аристотелевского трактата «О душе» и некоторые проблемы, связанные с научным статусом и содержанием *scientia de anima*. Показано, что средневековые схоласты рано начали трансформировать вновь обретенную науку, разрабатывая темы, которые у самого Аристотеля отсутствовали (интенциональность, рефлексия), и радикально изменяя общее понимание когнитивных процессов (переход от рецептивности к творческой активности познающей души). В заключение делается вывод о неполноте источников, введенных в научный оборот, и необходимости продолжать интенсивную историко-философскую работу по исследованию судьбы аристотелевской науки о душе в схоластической традиции.

Ключевые слова: Аристотель, наука о душе, средневековая философия, схоластика.

G. V. Vdovina

RECEPTION OF THE ARISTOTELIAN SCIENCE ON THE SOUL INTO THE MEDIEVAL PHILOSOPHY

The article is devoted to the reception of Aristotle's science on the soul, as it is reflected in contemporary studies in history of philosophy. The article traces the translation of Aristotle's treatise "On the Soul" and considers some problems concerning the scientific status and content of the *Scientia de anima*. It is shown that medieval scholastic philosophers started transforming the recently discovered science from the very beginning, working up topics which had no place in Aristotle himself (such as intentionality or reflexivity) and reforming radically the general interpretation of cognitive processes (making transition from the receptivity to a creative activity of the soul in cognition). The conclusion at the end of the article indicates gaps in our sources and formulates the necessity to continue an intensive research of the destiny which Aristotle's *Scientia de anima* had within the scholastic tradition.

Keywords: Aristotle, science on the soul, medieval philosophy, scholasticism.

* Вдовина Галина Владимировна, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт философии РАН; galvd1@yandex.ru

Введение

Задача этой статьи — кратко представить историю вхождения аристотелевской науки о душе в средневековую философию Западной Европы в том виде, в каком эта история открывается взгляду современной историко-философской науки и отражается в ней. В этой истории различаются три аспекта. Во-первых, это рецепция самого текста «De anima», который мог стать общедоступным для западного читателя только в латинском переводе; стало быть, это история переводов «De anima» на латинский язык. Во-вторых, это история институционального принятия и содержательного усвоения науки о душе как таковой, ее путь в *curriculum* формирующихся европейских университетов, прежде всего Парижского университета, и встающий в связи с этим вопрос о ее научном статусе. В-третьих, это история проблем, созданных аристотелевской наукой о душе для христианской философии и теологии, и поисков их решения.

Рассмотрим эти три аспекта последовательно. Однако сначала обрисует общую ситуацию с текстами Аристотеля в период перехода от ранней к высокой схоластике.

Золотой век переводов наследия Аристотеля в целом — XII столетие. Если в его начале западный мир знал лишь латинские версии «Категорий» и «Об истолковании», выполненные Боэцием шесть столетиями ранее, то к концу XII в. латиноязычная Европа располагала всеми логическими трудами Стагирита, почти всеми сочинениями по философии природы, за исключением трактата «О животных», и переводом Никомаховой этики. Бернард Дод в статье «Aristoteles Latinus», опубликованной в известной коллективной монографии 1982 г. «Кембриджская история позднесредневековой философии» [14, с. 45–79], подробно знакомит читателя с именами и свершениями переводчиков аристотелевских творений. Некоторые из них (Герард Кремонский) были связаны с переводческим центром в испанском Толедо, деятельность других (Иакова Венецианского) развертывалась скорее в контактах с Византией. Эти два переводчика признаются наиболее значительными в XII в. Иаков переводил Аристотеля непосредственного с греческого, Герард — с арабского; дело переводов с арабского затем продолжил Михаил Скот (20–30-е гг. XIII в.; возможно, при сицилийском дворе Фридриха II [14, с. 59]). Тем не менее вплоть до начала XIII в. труды Аристотеля еще не были распространены и читаемы повсеместно: сведения об их циркуляции скудны, а сохранившиеся рукописи относительно малочисленны [14, с. 50, 74–79]. Первые комментарии к ним тоже появляются — вероятно, в Оксфорде — относительно поздно: на рубеже XII–XIII вв. (Альфред Сарешельский). Ситуация качественно меняется в середине-второй половине XIII в., когда изучение Аристотеля *de facto* легализуется на факультетах свободных искусств, а в широкое обращение входят новые или улучшенные старые переводы с греческого, выполненные самым известным переводчиком Средневековья — Вильгельмом из Мёрбеке. С этого времени количество сохранившихся манускриптов резко возрастает, и Аристотель, на столетия заняв единственное в своем роде место Философа в университетском *curriculum'e*, прочно утверждается в западнохристианской интеллектуальной культуре как ее неотъемлемая и важнейшая часть. Б. Дод резюмирует историю пере-

водов в двух тезисах. Во-первых, наибольшую роль в рецепции целостного наследия Аристотеля, вопреки широко распространенному штампу, с самого начала играли переводы с греческого, а не с арабского («единственными переводами с арабского, получившими широкое распространение, были *О небе*, *Метеорология* I–III, *О животных* и *Метафизика*, и все они, за исключением *О животных*, были быстро вытеснены версиями Вильгельма из Мёрбеке» [14, с. 52]). Во-вторых, Аристотель стал реально значимым в академическом мире лишь к середине XIII в., хотя основные тексты были переведены задолго до этого переломного рубежа.

Латинские переводы De anima и институциональная рецепция

Обратимся теперь непосредственно к рецепции аристотелевской книги и науки о душе. Первый латинский перевод, заново открывший эту область аристотелевского научного знания западнохристианскому миру, был осуществлен Иаковом Венецианским с греческого языка примерно в середине XII в. и получил название *translatio vetus* («старый перевод»). Около 1230 г. появляется второй перевод (*translatio nova*): он был выполнен с арабского и включал в себя также перевод т. н. Большого комментария к этому тексту, созданного Аверроэсом. Принято считать (в частности Б. Дод был в этом убежден), что этот переводческий труд свершил Михаил Скот; однако Сандер де Бур в недавней книге отмечает, что лишь одна из сохранившихся 57 рукописных копий этого двойного перевода приписывает его авторство Михаилу [8, с. 16]. Наиболее влиятельной, однако, суждено было стать третьей версии — *recensio nova* («новому пересмотру»): обновленному переводу с греческого, завершеному Вильгельмом из Мёрбеке ок. 1266 г. на основе старого перевода Иакова Венецианского. Если текст *translatio vetus* сохранился (по сведениям на 1982 г.) в количестве 144 манускриптов, а перевод с арабского — 62, то версия Вильгельма представлена 268 экземплярами рукописей «*De anima*» [14, с. 76].

Итак, ко второй половине XIII в. рецепцию латиноязычных *текстов* трактата «О душе» можно считать свершившимся фактом. Как обстояло дело с институциональной и содержательной рецепцией? Мы должны различать здесь внешнюю, событийную сторону этого постепенного признания и более глубокие процессы, связанные с представлениями о структуре и методах научного знания и месте, которое может занять в этой иерархии старая-новая аристотелевская *scientia de anima*.

Внешние события, связанные с рецепцией аристотелевской философии природы, в т. ч. трактата «О душе», эмблематично определяются несколькими датами. Несмотря на поначалу медленное и трудное вхождение Аристотеля в духовный мир западного христианства, этот процесс вызывал все большую озабоченность консервативных церковных властей и привел к тому, что в 1210 г. произошло, по словам Дода [14, с. 71], «самое известное событие в истории рецепции Аристотеля на Западе»: чтение его трудов по философии природы было запрещено в Парижском университете. Запрет был вновь подтвержден в 1215 г., затем в 1231 г., когда папа постановил, что запрещение не будет снято

до тех пор, пока книги Аристотеля не будут тщательно рассмотрены и очищены от всех заблуждений. Эта работа так и не была проделана, а запрещение так и не было официально снято, а было просто забыто, поскольку остановить набирающий скорость процесс усвоения аристотелевского наследия вскоре стало невозможным. А уже 19 марта 1255 г. аристотелизм был официально принят в Парижском университете силлабусом факультета свободных искусств, которым утверждалось обязательное изучение всех известных трудов Аристотеля, включая трактат «О душе». «В этот день, — пишет Чарльз Лор, несравненный знаток средневекового и ренессансного аристотелизма и автор всеобъемлющего справочного издания по комментариям к трудам Стагирита, — факультет искусств стал тем, что мы могли бы назвать философским факультетом» [24, с. 87].

Основу этого процесса усвоения аристотелевской философии Ч. Лор видит не просто в изменении социально-экономических условий существования средневековой учености (медленное наращивание производства и торговли, ближней и дальней, и обусловленное этим расширение кругозора; рост городов, возникновение и развитие городских кафедральных школ, составивших конкуренцию школам при монастырях; наконец, формирование университетов), но в сопряженной с этими процессами трансформации общих представлений о том, что такое знание и кто выступает его носителями. Раннесредневековая «клерикальная», по выражению Лора, наука — это интерпретация текста Писания и отцов, основанная на методе их предполагаемого согласия. Отсюда — господствовавший в этом типе знания принцип «согласования несогласных» (*concordantia discrepantium*), которые все были устремлены к одной Истине, а она предполагалась уже обретенной: нужно было только извлечь ее из священных и авторитетных текстов. Соответственно, носителем этого знания считалось исключительно духовенство: священник, он же сельский монах, служил передатчиком традиционной мудрости, источник коей — в Писании. Клирик — учитель, избранный Богом, и поэтому он — наставник для мирянина во всем. Но при этом клирик не был профессиональным учителем: учить — лишь одно из его занятий, и отнюдь не главное [24, с. 80]. К XIII в., однако, вполне сформировался новый тип учителя и носителя знания: это городской житель и профессионал, для которого учить — основное дело жизни. Он хотел не просто передавать традиционную мудрость, но идти по ее следу, прилагать собственные усилия к добыванию истины. Этот новый учитель иначе понимал знание: оно неотъемлемо от исследования и практики, отсюда — перенос центра тяжести с элементарной грамотности (дисциплин тривиума) на квадривиум, который требовал большей изошренности ума, но и давал больше возможностей для практического применения знания. Эти изменения не могли не затронуть и сам философский метод, где медленно, но неуклонно пробираются к свету новые интуиции: истина не дана, а искомая; нет безусловного авторитета в философии; даже неверные позиции нужно не скрывать, а высвечивать. Философская процедура не требует обязательного «согласования несогласных», а к авторитетному тексту в принципе возможен и критический подход. Истина стала неизвестным, «икс». И этой новой потребности в поисках истины и ее приложении как раз отвечала философия Аристотеля. Качественное

изменение масштаба и скорости этих перемен, до того протекавших медленно и подспудно, приходится как раз на первую половину-середину XIII в. Основная мысль Лора такова: «Творения Аристотеля, ставшие доступными примерно к 1200 г., не потому сделались influentialными, что были случайно переведены, а были переведены потому, что учителя больше не хотели просто передавать [традиционное знание]: они хотели учиться сами» [24, с. 84]. Не потому возник интерес к философии Аристотеля, в т. ч. к его философии природы, что появились переводы, а переводы появились потому, что на них подспудно созрел спрос. Еще раз: обретение аристотелевской *encyclopaedia* означало радикальное изменение понятия знания. Этот процесс, лишь стартовавший в конце XII — начале XIII в., через несколько столетий, с вызреванием новых социальных структур, увенчается полной сменой парадигмы науки.

Содержательная рецепция и статус науки о душе

На фоне этих медленных фундаментальных трансформаций мы можем пристальнее взглянуть в процесс внутренней содержательной рецепции аристотелевской науки о душе. Во-первых, вопрос, который не мог не возникнуть у средневековых философов и богословов: что именно является предметом *scientia de anima*? Казалось бы, само ее название однозначно указывает на то, что ее предмет — душа. Но поскольку душа рассматривается Аристотелем как общее животворящее начало, обеспечивающее не только (а в общем объеме трактата — и не столько) высшие функции мышления и воления, но и базовую способность к самостоятельному размножению, питанию и росту множества разнообразных сущих, именуемых по этой причине живыми, постольку не менее естественно было принять за главный предмет этой науки одушевленное тело или составное телесно-душевное существо. Однако выбор между этими возможностями тотчас влечет за собой, во-вторых, и выбор места *scientia de anima* в иерархии наук, и конкретные решения, связанные с пониманием природы этой науки и ее методологических процедур. Если ее дело — исследовать только душу, тем более только умную душу, то эту науку следовало бы считать частью метафизического знания; если же — как это было у самого Аристотеля — к ее ведению принадлежит все относящееся к живому вообще, она, конечно, относится к сфере знания о природе. В XII–XIII в. западнохристианская ученость почти безоговорочно принимала аристотелевское решение вопроса, следуя авторитету Философа, но в то же время изначально сознавала эту напряженность, связанную с пониманием предмета науки о душе и ее места в системе наук. Напряженность эта никуда не ушла с ходом времени, а только нарастала. Уже на рубеже XV–XVI вв. оживленную дискуссию о дисциплинарной принадлежности *scientia de anima* будет вести падуанская школа аристотелизма [7, с. 151–177]; спустя столетие спор продолжится в комментариях и философских курсах иезуитов — у Суареса, в «Коимбурском курсе» и т. д. [4, с. 88–89; 6, с. 47–66]. Еще позднее эта напряженность выразится в распаде старой науки о душе на рациональную (философскую) психологию как специальную часть метафизики (Христиан Вольф) и на экспериментальную психологию конца

XIX в. (Вильгельм Вундт), а в наши дни длится в виде сосуществования («неслиянного и нераздельного») когнитивной нейронауки и философии сознания.

Наконец, в-третьих, — это вопрос методологического толка о научном и эпистемическом статусе *scientia de anima*. Будучи простой, чувственно невосприимчивой и потенциальной, каким образом душа способна быть источником знания о себе самой, коль скоро все наше достоверное знание, получаемое естественным путем, берет начало, согласно Аристотелю, в материальных воздействиях вещей на внешние чувства? (Одним из решений этой проблемы стало признание т. н. хабитуального знания себя, присущего душе по природе). Далее, как может то, что, помимо конкретных актов, представляет собой лишь потенцию, быть источником актуального знания? Далее, насколько достоверным и общезначимым будет знание души как вида сущего, если принять во внимание все эти ограничивающие условия? Наконец, каким образом возможно объяснить и преодолеть фундаментальный «раскол» в если не единственном, то важнейшем предмете этой науки — в самой душе, когда речь идет об умной душе: животворящем начале тела и одновременно бестелесном и полностью независимом от тела начале бестелесных и независимых от тела (согласно Аристотелю) операций мышления (проблема, именуемая в сегодняшних исследованиях *mind-soul problem* [25, с. 3–19])?

Если в отношении первых трех только что сформулированных вопросов дискуссия приводила к худо-бедно согласованным решениям, подробно обсуждать которые здесь нет никакой возможности (см., напр.: [8, с. 92–119]), то высшая «часть» души, а именно интеллект, оставалась источником проблем не только для самого Аристотеля, но и для аристотеликов всех последующих времен. Что касается периода первоначальной рецепции науки о душе в XII–XIII вв., то исследователи вычлениют три стадии, в которых преобладали разные решения вопроса о том, каким образом полностью нематериальный и независимый от тела интеллект может соотноситься с общими животворящими функциями души как таковой [12, с. 229–281, 264–265; 8, с. 17–43]. Это, во-первых, ранняя стадия рецепции (примерно до 1240 г.), на которой текст Аристотеля комментировался под явным влиянием Авиценны, с его по сути платоническим решением проблемы: душа есть самостоятельная субстанция, которая только пользуется телом как орудием и выступает его «совершенством» (собственный трактат Авиценны «О душе», составлявший часть большого сочинения «Книга исцеления» и известный в латинском переводе с середины XII в., не был комментарием к тексту Аристотеля, но воспринимался западнохристианскими философами в качестве такового). Во-вторых, это стадия преобладающего влияния Аверроэса (примерно до 1265 г.), предложившего концепцию «материального» интеллекта (т. е. интеллекта как производителя и носителя понятий), единого для всего человечества. В-третьих, это варианты решения проблемы, предложенные самими латинскими авторами в зрелый период рецепции, после 1265 г.: период появления не просто изложений (*expositiones*) аристотелевского сочинения, но его комментирования *per modum quaestionis*, т. е. в форме содержательного разбора проблем (Фома Аквинский, францисканские авторы XIII в.). Если авиценнизм к середине XIII в. был более или менее преодолен как типичное явление, то вторая и третья группы позиций сосуществовали

и вели между собой борьбу на протяжении длительного времени, образовав один из самых упорных проблемных узлов не только схоластической науки о душе в собственном смысле, но и средневековой схоластической теологии.

Проблемные узлы scientia de anima в схоластической философии и современной философской медиевистике

Отсюда мы естественным образом переходим к третьему пункту нашего рассмотрения: к тем проблемам, которые породила в западной философии и теологии рецепция аристотелевской *scientia de anima*.

а) Итак, мы уже фактически сказали, что главная проблема для XIII в. — это онтологический статус умной души и способ ее соединения с телом. Если видеть в душе форму тела как живого тела, это позволяло далее непротиворечиво объяснить ее оформляющим присутствием в теле все процессы базовой жизнедеятельности и чувствования; если усматривать в умной душе простую, нематериальную и бессмертную субстанцию, это позволяло объяснить независимость мышления от тела и очень хорошо сочеталось с христианско-богословскими представлениями о посмертной судьбе души и воздаянии за благие дела или прегрешения. Но придерживаться обеих позиций одновременно было крайне затруднительно, что констатируют многие исследователи этой проблемы [2], и попытка выйти из этой апории привела к формированию трех основных решений. Во-первых, это францисканская идея, согласно которой способное к мышлению телесное творение, а именно человек, оформляется не одной субстанциальной формой, а несколькими (теория множественности субстанциальных форм). При этом принимается, что форма телесности (*forma corporeitatis*) оформляет собственно плоть, а душа состоит из «частей», каждая из которых оформляет свою часть телесного сущего: растительная душа обеспечивает функции питания, роста и размножения, чувственная душа — ощущения, внутренние чувствования и эмоции, а собственно ум — функции мышления и воления. Эти «души», или части души, могут существовать вместе или раздельно; после смерти тела бессмертие наследует только умная душа, но этого достаточно, чтобы христианское учение о посмертном бытии души было спасено [8, с. 33–36].

Другое решение предложил Фома Аквинский: он утверждал, что в теле может быть только одна субстанциальная форма, ответственная и за бытие мыслящего живого существа, и за все его витальные функции; и это — умная душа. Указанную же апорию можно разрешить, если считать умную душу не отдельной субстанцией, а субсистенцией, понятой в данном случае как сущее, которое по бытию соединено с другим сущим, но функционально не зависит от этого другого сущего в своих операциях. Так, умная душа, по природе пребывающая в теле, независима от тела в операциях интеллекта, а онтологической основой этой независимости выступает реальное различие между сущностью души и ее способностями. Наличие хотя бы одной операции, не зависящей от тела и его жизненных функций, а именно операции мышления, уже обеспечивает возможность посмертного бытия души (пусть и в неестественном для нее, «усеченном» состоянии) и спасения догматов веры [8, с. 30–33]. Несмотря

на ожесточенные споры между сторонниками этих двух решений, окончательной победы не добились ни те, ни другие, и оба варианта присутствуют в текстах последующих столетий [13, с. 127–150].

Третье решение, выработанное под влиянием Большого комментария Аверроэса к трактату «О душе», известно под именем радикального аристотелизма, или латинского аверроизма [1; 8, с. 26–30]. Опираясь на высказывания Аристотеля о природе ума и на то соображение, что полностью нематериальный интеллект не может естественным путем аффицироваться чувствами, Аверроэс разработал учение, согласно которому мыслящий, понятийный интеллект есть единая для всего человечества отделенная субстанция, к которой «подключаются» индивиды в актах мышления. Это учение было усвоено латинскими аверроистами, которые тем самым обеспечили умной душе бессмертие и независимость от тела. Но они не могли обеспечить ей посмертное *персональное* бытие, что радикально расходилось с основами христианской веры и вызвало резкое противодействие церкви. Как уже было сказано, этот вариант решения онтологической проблемы, тем не менее, отнюдь не был окончательно изгнан осуждением 1277 г., но воспроизводился вновь и вновь в истории схоластической мысли и тоже дожил до конца схоластической традиции.

б) Главная онтологическая проблема, возникшая в ходе рецепции аристотелевской науки о душе, порождала, в свою очередь, веер проблем более частного характера, как богословских, так и философских. Примером богословской проблемы может служить вопрос о посмертных адских муках, столь красочно изображенных у Данте. В самом деле, как они возможны, коль скоро душа сама по себе, в состоянии отделенности от тела, полностью нематериальна и, стало быть, невосприимчива к воздействию огня, холода и прочих материальных факторов? Целый ряд последовательных фаз и вариантов ответа исследует Паскуале Порро в статье «(Бес)страстность души: теологические парадоксы в конце тринадцатого столетия» [27, с. 39–62]. И хотя эта тема затрагивалась еще святыми отцами в первые века христианства, множество предлагавшихся в XIII в. решений: символическое понимание огня как богооставленности, интерпретация пребывания души в огне как «в» темнице и связанные с этим размышления о том, в каком смысле душа вообще может находиться «в» чем-либо и каково, следовательно, смысловое наполнение понятия «место»; предположения о характере прямого действия божественной *iustitia*, сверхъестественно придающей душе уязвимость со стороны огня, и т. д., — все это множество решений *непосредственно* стимулировалось главной онтологической проблемой рецепции *scientia de anima*.

Примером философской проблемы, проистекающей из того же источника, может служить эпистемологическая проблема общности и единства знания. Если умная душа у каждого индивида своя, если свои понятия она производит в ходе индивидуально выполняемого процесса абстрагирования и в итоге приобретает собственный набор познаний, чем тогда гарантируется общезначимый характер знания, как он возможен? Стремление ответить на этот вопрос стало вторым — а мнению некоторых исследователей, даже первым — фактором, приведшим латинских аверроистов к постулированию единого общечеловеческого интеллекта [11, с. 151–170]. Если мышление осуществляется через подключение к общему резервуару знаний и единой инстанции, порождающей

знание, то проблема выглядит решенной. Но тотчас возникает другая проблема, на которую указывал Фома: мыслит и познает при этом не человек, а отделенная субстанция *в* человеке и *через* него. От этой апории открывался широкий путь к построению различных концепций общезначимости и достоверности знания, проблематизированной через рецепцию *scientia de anima* и осмысление ее авероистской интерпретации.

с) Отдельный тематический блок составляет в средневековой философии разработка учений о когнитивных механизмах, которыми располагает человек, и о процессах, в которых они задействованы. Эта разработка в подавляющем большинстве случаев производится с опорой на основоположения Аристотеля, высказанные в трактате «О душе» и дополненные идеями арабской философии. Именно в этом блоке аристотелевская наука о душе наиболее интенсивно развивалась западнохристианскими философами Средневековья и претерпела наибольшие трансформации. В самом деле, в трактате Аристотеля когнитивный аппарат человека обрисован лишь в самых общих чертах; по существу, дело сводится к аргументированной формулировке того принципа, что познание есть нематериальное принятие познаваемого предмета в познающую душу, и к построению простейшей схемы абстрагирования: «чувствование — фантазма — понятие». Для христианских «психологов» открывалось широкое поле деятельности по конкретизации этого принципа и интерпретации конкретных способов его осуществления. Методологическим и содержательным основанием такой работы служили наблюдение и самонаблюдение, опыт монашеской духовной жизни и духовного попечения, размышления святых отцов и более поздних христианских богословов о жизни души, рецепция идей, догадок, а также понятий и терминов, заимствованных из арабской и иудейской философии.

Каковы были точки приложения этих усилий? В аристотелевской *scientia de anima*, если взять ее со стороны когнитивных механизмов и процедур, можно выделить три аспекта, на которые в наибольшей степени обращали внимание христианские философы. Во-первых, это непроработанность учения о конкретной структуре когнитивного акта: какие элементы в нем задействованы? Какова онтологическая природа и конкретная функция каждого из них? Какова типология этих элементов? Какую роль они играют в общей структуре когнитивного процесса? Во-вторых, это загадочность и темнота перехода от чувственного уровня познания к интеллекту, способ преодоления бытийного разрыва между материальным и чисто спиритуальным. В-третьих, это общая пассивность и рецептивность когнитивного процесса, как его изображает Аристотель: душа выполняет техническое действие абстрагирования, но и операционально, и содержательно ее познания почти целиком определяются тем, что она принимает в себя, а не тем, что она способна произвести и производит сама.

По первому пункту ограничимся одним примером. Решительным нововведением средневековой «когнитивной психологии» стало понятие интенциональной формы — *species*, которое, с одной стороны, восходило к Августину, а с другой — к некоторым психологическим и даже оптическим понятиям из латинских переводов арабской философии. Постулирование целой группы интенциональных форм разного уровня и разного назначения (от внешнего чувствования до интеллектуального схватывания) позволило конкретно пред-

ставить процесс «нематериального принятия познаваемой вещи в душу» как процесс многоступенчатой передачи информации о вещи от одного носителя внутри души к другому вплоть до образования понятия. Не следует думать, однако, что такое решение было единственным и безусловно общепризнанным, хотя оно было магистральным. Понятие *species* и границы его применимости стали ареной жестких споров, в ходе которых предлагались различные модифицированные или альтернативные варианты объяснения конкретных когнитивных актов. Этот аспект средневековой науки о душе сейчас весьма активно изучают философы-медиевисты (см.: [18; 10, с. 55–106]). С темой *species* тесно связан второй пункт — проблема перехода (или трансдукции, по выражению П. Кинга [17, с. 109]) от чувственного уровня познания к уровню интеллектуального схватывания. Те средневековые мыслители, которые стремились удержаться в заданных Аристотелем рамках естественного объяснения когнитивного процесса в целом, не привлекая теорию врожденности идей или такие сверхъестественные вспомогательные средства, как *divina illuminatio*, главным инструментом трансдукции полагали умопостигаемую интенциональную форму (*species intelligibilis*). О понятии умопостигаемой *species* справедливо будет сказать то же, что и о понятии *species* в целом: оно постоянно рождало споры и стимулировало философскую и богословскую мысль средневековых христианских авторов, а в последние десятилетия привлекает к себе все большее внимание современных исследователей [29; 5, с. 179–203; 16, с. 63–99]. Что касается третьего пункта — рецептивности когнитивных процессов у Аристотеля, — то в схоластической *scientia de anima* мы наблюдаем картину постепенного усиления акцента на собственной творческой активности познающей души: она не просто принимает внешние впечатления и пропускает их через процесс абстрагирования, но и вольна выбирать себе объекты для когнитивных процедур (активное внимание), и вкладывает свой приобретенный опыт в содержание формулируемых понятий, и активно конституирует понятия о нечувственном, которые в принципе не могут быть получены из простой абстракции, и высказывает в себе самой истинностные и оценочные суждения о приобретаемых познаниях. Если первые концепции познавательной активности души (например у Петра Иоанна Оливи в конце XIII в.) выпадали из более стандартной «рецептивной» интерпретации познания (поддержанной Фомой Аквинским и ставшей нормативной для томистов на несколько столетий), то уже в начале XIV в. они набирают силу, а на заключительном этапе традиции, к XVII в., становятся общепризнанными у философов-иезуитов [10, с. 107–150; 19, с. 205–230].

d) Модификации в аристотелевской науке о душе способствовали формулировке в ней новых вопросов, а их разработка еще более трансформировала наследие Аристотеля: эти два процесса поддерживали и стимулировали друг друга. Например, в переносе центра тяжести на собственную когнитивную активность души можно видеть одну из причин возникновения и усиленной разработки тем, новых для аристотелевской *scientia de anima* или, во всяком случае, едва намеченных в ней: это тема интенциональности и тема рефлексии. Интенциональность, понятая как не просто о-чем-ость любого когнитивного акта, но острая нацеленность ума на свой предмет, по вектору противоположна доминирующей у Аристотеля рецептивности когнитивных процессов. Чем

более возрастала значимость этой линии мысли в схоластической *scientia de anima* и сопряженных с нею областях тринитарной теологии (а она явно возрастала от второй половины XIII в. к середине XIV в. и тем более к XVII в.), тем более явной модификации и трансформации подвергалась собственно аристотелевская версия познавательной деятельности души. Средневековая интенциональность, в т. ч. проблемы ментальных репрезентаций и интенциональных объектов, находится сегодня в самом фокусе интереса исследователей-медиевистов [3; 26; 18]. Самопознание души в рефлексии — тема, особенно близкая христианским философам и теологам-монахам и приобретающая в пору высокого и позднего Средневековья не только практическую, но и теоретическую значимость, — тоже понималось как направленное, прицельное усилие ума, обследующего внутренние покои души: объяснить его в рамках стандартной процедуры абстракции было невозможно в принципе. Прививка этой «августиновской» темы, с ее мощными теологическими импликациями, к аристотелевской науке о душе, развитое учение о различных типах и способах рефлексии [28] придавали совершенно новые черты той науке, которая была намечена Аристотелем как сугубо объективистская и натуралистическая.

е) Тема автономности и активности души в познавательном процессе, все громче звучавшая в схоластике с течением времени, упор на интенциональные и рефлексивные аспекты жизни души исподволь подготавливали свершившийся в начале модерна переход к новому, не аристотелевскому и не схоластическому, понятию субъекта. В традиционной схоластике этот переход совершен не был, он стал делом новой философии; тем не менее медленное вызревание условий для него привлекло в последние годы внимание историков, работающих в «археологической» парадигме. Я имею в виду прежде всего Алена де Либера с его обширным и претенциозным продолжающимся проектом «Археология субъекта» [20; 21; 22; 23] и подготовленный Оливье Бульнуа сборник «Генеалогия субъекта: от святого Ансельма к Мальбраншу» [9]. Эта тема — конструкт современной истории философии, но конструкт, опирающийся на эмпирическую историю рецепции и трансформации аристотелевской науки о душе в средневековой и постсредневековой схоластике. Мы не найдем в схоластической традиции, при всей свободе ее обращения с Аристотелем, такого целостного понимания субъекта, которое родилось лишь в Новое время; но в ней, в ее многовековой толще, действительно возможно опознать те множественные точки, в которых постепенно прорастают *элементы* такого понимания. Их выявление, изучение под лупой и прослеживание их подспудных связей между собой и с новоевропейским субъектом существенно исправляют и дополняют картину генезиса раннего модерна и делают его рождение гораздо менее мистическим, чем оно выглядит в популярных представлениях.

Заключение

Такова в общих чертах картина рецепции аристотелевской науки о душе в средневековой философии, отображенная в зеркале современной историко-философской науки. Мы могли убедиться в том, что очень скоро, еще до —

и тем более после — того, как запрет на Аристотеля был *de facto* преодолен и текст «De anima» утвердился в университетском *curriculum*'е в качестве обязательного для чтения, схоласты начали активно развивать и трансформировать вновь обретенную науку, отнюдь не довольствуясь начетническим повторением формул Философа. Тем не менее та картина, которую нам предъявляет сегодняшняя философская медиэвистика, еще очень далека от совершенства, поскольку целые пласты текстов пока изучены очень слабо или не изучены вовсе. Если применительно к XII–XIII вв. у нас сложилось более или менее четкое представление о фактуальной и содержательной стороне рецепции аристотелевской *scientia de anima*, то ее позднейшая история — быть может, наиболее захватывающая и значимая для последующего развития «психологической» линии европейской мысли — размывается в толще неопубликованных рукописей позднесредневековых и ренессансных комментариев к трактату Аристотеля и непрочитанных философских курсов, подхвативших комментаторскую традицию. Здесь нам предстоит еще долгая и увлекательная историко-философская работа.

ЛИТЕРАТУРА

1. Апполонов А. В. Латинский аверроизм XIII в. — М.: ИФ РАН, 2004.
2. Бандуровский К. В. Бессмертие души в философии Фомы Аквинского. — М.: Изд-во РГГУ, 2011.
3. Перлер Д. Теории интенциональности в Средние века. — М.: Дело, 2016. — 472 с.
4. Шмонин Д. В. К публикации фрагмента трактата «о душе» Франсиско Суареса // Вестник РХГА. — 2007. — Т. 8, вып. 1. — С. 83–89.
5. Aho T. Suárez on cognitive intentions // Bakker P., & Thijssen J. (eds.). *Mind, Cognition and Representation: The Tradition of Commentaries on Aristotle's De anima*. (Ashgate Studies in Medieval Philosophy.) — Burlington, VT: Ashgate, 2007. — P. 179–203.
6. Aho T. The Status of Psychology as Understood by Sixteenth-Century Scholastics // *Psychology And Philosophy. Studies in the History of Philosophy of Mind*. — Springer, 2009. — Vol. 8. — P. 47–66.
7. Bakker P. Natural Philosophy, Metaphysics, or Something in Between? Agostino Nifo, Pietro Pomponazzi, and Marcantonio Genua on the Nature and Place of the Science of the Soul // Bakker P., Thijssen J. (eds.). *Mind, Cognition and Representation: The Tradition of Commentaries on Aristotle's De anima*. (Ashgate Studies in Medieval Philosophy.) — Burlington, VT: Ashgate, 2007. — P. 151–177.
8. Boer S. de. The Science of the Soul. The Commentary Tradition on Aristotle's *De anima*, c. 1260–1360. — Leuven: Leuven University Press, 2013. — 333 p.
9. Boulnois O. Ego ou cogito? Doute, tromperie divine et certitude de soi du XIVe au XVIIe siècles // Boulnois O. (ed.). *Généalogies du sujet. De saint Anselme à Malebranche*. — Paris: J. Vrin, 2007. — P. 171–213.
10. Boulnois O. Être et représentation: Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot. — Paris: PUF, 1999.
11. Brenet J. — B. Moi qui pense, moi qui souffre. L'identité du composé humain dans l'anti-averroïsme de Pierre d'Auriol et Grégoire de Rimini // Boulnois O. (ed.). *Généalogies du sujet, De Saint Anselme à Malebranche*. — Paris: Vrin, 2007. — P. 151–170.

12. Callus D. Introduction of Aristotelian Learning to Oxford // Proceedings of the British Academy. — 1943. — Vol. 29. — P. 229–281.
13. Casini L. The Renaissance Debate on the Immortality of the Soul. Pietro Pomponazzi and the Plurality of Substantial Forms // Bakker P., Thijssen J. (eds.). *Mind, Cognition and Representation: The Tradition of Commentaries on Aristotle's De anima*. (Ashgate Studies in Medieval Philosophy.) — Burlington, VT: Ashgate, 2007. — P. 127–150.
14. Dod B. *Aristoteles Latinus* // Kretzmann N., Kenny A. and Pinborg J. (eds.) *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1982. — P. 45–79.
15. Friedman R., Counet J.-M. (eds.) *Medieval Perspectives on Aristotle's De Anima*. — Louvain: Peeters, 2013. — 393 p.
16. Goehring B. Henry of Ghent's Use of Aristotle's De anima in Developing his Theory of Cognition // Friedman R., Counet J.-M. (eds.) *Medieval Perspectives on Aristotle's De Anima*. — Louvain: Peeters, 2013. — P. 63–99.
17. King P. Scholasticism and the Philosophy of Mind: The Failure of Aristotelian Psychology // *Scientific Failure* / ed. Horowitz T., Janis Al. I. — Rowman & Littlefield 1994. — P. 109–138.
18. Couloubaritsis L., Mazzù A. (eds.) *Questions sur l'intentionnalité*. — Bruxelles: Ousia, 2007. — 368 p.
19. Leijenhorst C. Attention please! theories of selective attention in renaissance and early modern philosophy // Bakker P., Thijssen J. (eds.). *Mind, Cognition and Representation: The Tradition of Commentaries on Aristotle's De anima*. (Ashgate Studies in Medieval Philosophy.) — Burlington, VT: Ashgate, 2007. — P. 205–230.
20. Libera A. de. *Archeologie Du Sujet II: La Quête de L'Identité*. — Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2008.
21. Libera A. de. *Archéologie du sujet III: L'acte de penser*. — Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2014. — P. 1: La double révolution.
22. Libera A. de. *Archéologie du sujet I: Naissance du sujet*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2007. — 448 p.
23. Libera A. de. *Archéologie du sujet III: L'acte de penser*. — Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2018. — P. 2: L'empire du sujet.
24. Lohr C. H. The medieval interpretation of Aristotle // Kretzmann N., Kenny A. and Pinborg J. (eds.) *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1982. — P. 80–98.
25. Pasnau R. The Mind-Soul Problem // Bakker P., Thijssen J. (eds.). *Mind, Cognition and Representation: The Tradition of Commentaries on Aristotle's De anima*. (Ashgate Studies in Medieval Philosophy.) — Burlington, VT: Ashgate, 2007. — P. 3–19.
26. Perler D. (ed.) *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. — Leiden: Brill, 2001. — 347 p.
27. Porro P. The (im)passibility of the soul: theological paradoxes at the end of the thirteenth century // Friedman R., Counet J.-M. (eds.) *Medieval Perspectives on Aristotle's De Anima*. — Louvain: Peeters, 2013. — P. 39–62.
28. Putallaz F. X. *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*. — Paris: J. Vrin, 1991. — 343 p.
29. Spruit L. *Species intelligibilis: From Perception to Knowledge*. — Leiden: Brill, 1994–1995. — Vol. I–II.