

ВОПРОС О СОЕДИНЕНИИ ДУШИ С ТЕЛОМ В ПОЗДНЕАНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ МЫСЛИ

Если мы зададимся целью сформулировать, говоря школьным языком, «основной вопрос» антропологии, то вслед за почти автоматически приходящим в подобном случае на ум вопросом: «Что есть человек?» — необходимо возникнет и другой — не столь очевидный, но в контексте как античной, так и средневековой мысли ничуть не менее важный: «Как человек возможен?» Отвечая на первый из поставленных вопросов, воспользуемся словами Аврелия Августина, определявшего человека как единство души и тела: «Человек не есть только тело или только душа, но состоит из души и тела» (*De civ. Dei* XIII, 24). Данное положение, при всей своей очевидности, с неизбежностью порождает проблему того, как возможно соединение в единое целое не просто различных, но буквально во всем противоположных друг другу начал: разумной, нетленной, простой души и самого по себе не обладающего разумом, смертного и сложного (т. е. слагаемого из всех четырех элементов) тела. Действительно, сам же Августин формулирует эту проблему со всей отчетливостью: «Тот способ, каким души соединяются с телами и становятся живыми существами, в полном смысле слова удивителен и решительно непонятен для человека: а между тем это и есть человек» (*De civ. Dei* XXI, 10).

Мы знаем, однако, что указанное соединение каким-то образом все-таки происходит, причем взаимоотношение в человеке духовного и телесного начал весьма сложно проиллюстрировать, используя известную аналогию с положением узника в темнице: ведь душа не просто соединяется с телом, но еще и движет им, а также получает при посредстве его органов чувств сведения об окружающем вещественном мире. «Когда спрашивается, откуда душа, — пишет Августин, — т. е. из какой своего рода материи Бог произвел дыхание, которое называется душою, не должно при этом представлять себе ничего телесного. Ибо как Бог превосходит всю тварь, так и

душа достоинством своей природы превосходит всю телесную тварь. Однако ж, она управляет телом...» (*De Gen. ad lit.* VII, 25). В связи со всем вышесказанным наш вопрос: «Как возможен человек?» — может быть переформулирован в следующий: «Как возможно соединение души с телом?»

Один из вариантов решения обозначенной проблемы может исходить из предположения, что душа и тело не являются противоположностями всецело и абсолютно, т. е. либо в душе существует нечто, родственное телесности, — «телесный дух», либо тело человека, не будучи однородным, распадается на составляющие, и природа одного из них родственна духовной природе, благодаря чему эта составляющая выступает как своеобразное «духовное тело». Так, профессор Парижского университета Филипп Каншлер (XIII век) утверждал, что полной противоположностью телу служит лишь разумная душа и что она способна соединяться с телом при посредстве души вегетативной и души сенситивной, поскольку те одновременно обладают свойствами как первой, так и второго: сенситивная душа, например, проста и бестелесна, подобно душе разумной, и тленна, подобно телу. Сходная концепция обнаруживается в том же веке и у спиритуала Петра Иоанна Оливи (1248/49—1298), согласно которому разумная часть души — как высшая, активная и отделимая от тела — не может быть его непосредственной формой, но соединяется с телом лишь через вегетативную и сенситивную части, оформляющие тело напрямую.

Однако уже с позднеантичных времен гораздо более популярным следует признать случай с вынужденным умножением в человеке принадлежащих ему тел. В том, что человеческая душа обладает, наряду с плотским, еще и неким «лучевидным», или «эфирным», телом, почти лишенным материальности и потому близким по природе своей бестелесности, были уверены и Гален (ок. 130—ок. 200), и Плотин (ок. 204/205—269/270), да и вообще практически все неоплатоники (Порфирий, Ямвлих, Фотий, Дамаский, Синезий и др.). Прокл (ок. 410—485) ставит его в один ряд с пневматическим и вегетативным телами человека (*Plat. theol.* III 18, 24—19, 3). Наиболее же подробным образом учение об этом нетленном «лучезарном» теле, занимающем промежуточное положение между разумной душой и смертным материальным телом и являющемся связующим звеном между ними, было сформулировано в трудах александрийских неоплатоников: Сириана, его ученика Гермия Александрийского и, в особенности, в «Комментарии к Пифагорейским Золо-

тым стихам» ученика Плутарха Афинского Гиерокла Александрийского (ок. 390 — пер. пол. V века). «Разумная сущность, — указывает Гиерокл, — создана Творцом связанной с телом, так что она не есть тело, но и не существует без тела. Она бестелесна, но вся ее форма находит завершение в теле» (In Aug. Pyth. Carm. XXVI). Отталкиваясь от знаменитого образа из платоновского «Федра» (247b), Гиерокл называет это посредствующее тело «тонкой колесницей» (ὄχημα) разумной души (выступающей, таким образом, в роли ее «возничего») и указывает, что последняя связана с материальным телом в той мере, в какой она неотделима от своего необходимого носителя — тела лучезарного.

Но описанный выше вариант решения вопроса не мог быть признан всецело удовлетворительным вследствие значительно-го снижения в нем остроты проблематики: как уже было отмечено, соединение души с телом происходит здесь лишь при обязательном условии ликвидации онтологической пропасти между их природами; душа и тело в данном случае фактически не противопоставляются друг другу изначально. Попытка более добросовестного рассмотрения должна предполагать не устранение указанной пропасти, но заполнение ее «чем-то третьим» (*tertium quid*), чту, не являясь ни душою, ни телом, обладало бы свойствами и того, и другого, связуя тем самым две противоположности. Но чем может быть это «нечто третье»?

Обратим внимание на то, что учение Филиппа Канцлера о промежуточной роли вегетативной и сенситивной душ излагается им в контексте доктрины о *calor elementaris*, являющейся развитием аристотелевского представления о πνεῦμα (*spiritus*), жизненном тепле, «чья природа подобна природе звезд» (*De gen. anim.* II, 3, 736b, 29 ff); а также на то, что посредствующее тело неоплатоников называется ими «лучезарным», или же прямо «световым». Это не случайно. Ведь из всего сотворенного только свет способен совмещать в своей природе несовместимые вне его начала телесности и духовности: на протяжении всей античности и всего Средневековья так и не утихали споры о том, является ли он телесной субстанцией, или же он есть акцидентальная форма, лишенная собственной материи и потому подобная формам, не отягоченным материей вовсе (*formae separatae*), — участие в них с разных сторон и в разное время принимали Эмпедокл, Демокрит, Аристотель, Симпликий, Авиценна, Альгазен, Фома Аквинский и другие. Причем, результат этих споров (к которому, среди про-

чих, пришли Бонавентура и Аверроэс (аверроэсский) был аналогичен выводу из позднейшей теории относительно совместимости корпускулярной и волновой теорий световой природы: свет одновременно принадлежит обоим мирам (вещественному и идеальному), а потому единственный способен играть роль *tertium quid*, звена, скрепляющего в человеке душу и тело.

В соответствие с этим, у современника Гиерокла Августина (353—430) именно обладающий наитончайшей природой свет (с сопутствующим ему воздухом) служит тем медиумом, посредством которого душа соединяется с телом и управляет им: душа «управляет телом... чрез посредство света и воздуха, которые, в свою очередь, суть наилучшие тела в нашем мире и отличаются более преимуществом действия, чем страдательной массой, как влага и земля, т. е. — как чрез такие [тела], которые боле подобны духу. Телесный свет служит для нее в некотором отношении вестником, но она, которой он служит вестником, не то, что он: она именно — душа, которой служит он вестником, а не он, вестник» (*De Gen. ad lit. VII, 25*). И далее: «Некоторые материальные частицы нашего телесного неба, т. е. [частицы] света и воздуха, которые, будучи к бестелесной природе ближе, чем влага и земля, раньше поэтому воспринимают внушения оживляющей тело души, так что под их ближайшим воздействием управляется вся масса нашего тела...» (*De Gen. ad lit. VII, 26*). Таким образом, душа, согласно Августину, пользуется светом как неким орудием для воздействия на грубые элементы тела в их нисходящем порядке по степени плотности: с помощью света она простирает свое действие на тепловое начало огня, затем через него — на воздух, посредством воздуха — на воду и, наконец, через воду — на землю. При этом свет является для души и орудием ощущения: «Так как самый тонкий и потому наиболее, чем другие, близкий к душе элемент в теле, т. е. свет, распространяется сперва одним посредством глаз, и в зрительных нервах светит для созерцания видимых предметов, а потом — в некотором смешении, во-первых, с чистым воздухом, во-вторых, с воздухом бурным и туманным, в-третьих, с более плотной влажностью, в-четвертых, с земною массой, то с чувством зрения, в котором свет действует по преимуществу, он образует пять чувств...» (*De Gen. ad lit. XII, 32*).

Позднее Авиценна (ок. 930—1037) рассматривает свет, отождествляемый им с жизненным теплом («пневмой» Аристотеля),

как некое *complexatio*, уравнивающее в человеческом теле противоположности образующих его элементов и делающее, тем самым, возможным их сочетание с душой. Этим же светом определяется у него и способность к зрительному восприятию (*spiritus visibilis*). На роли света в процессе познания душой чувственного мира особый акцент делается представителями Шартрской школы. Так, например, Тьерри Шартрский (ум. ок. 1155) считает, что именно посредством «эфирного света» (*lux aetherea*) душа воспринимает те данные, что доставляют ей чувства, переходя к их абстрагированию и рациональной обработке. В своем комментарии на книгу Боэция «О Троице» он пишет: «В средней части головы, в ячейке рассудка (*ratio*), есть некий чрезвычайно тонкий дух, эфирный свет. Когда душа пользуется как инструментом этим духом, она... облегчается, делаясь настолько тонкой, что отличает одно состояние от другого» [т. е. форму вне вещи от формы в вещи. — А. Ш.] (*Comm. in De Trin.* II, 5, 92). Подобных воззрений придерживался и ученик Тьерри Кларембальд из Арраса (*In De Trin.* I, 32).

Создавая собственную, но весьма сходную с августиновской, антропологическую концепцию, Бонавентура (1221–1274) также исходит из того, что чувственно воспринимаемый свет «из всего телесного в наибольшей степени подобен свету вечному [т. е. чистой духовности. — А. Ш.] по своему качеству и активности» (*II Sent.*, a 2 q. 2 f. 3, pag. 319 a); и более того: «Свет, собственно говоря, не есть тело, но телесная форма» (*II Sent.*, 13, 2, 1), которая к тому же является «медиумом... между духовными и телесными формами» (*II Sent.* 14, 1, 3, 3). После такого истолкования световой природы неудивительно, почему, согласно Бонавентуре, не что иное, как «свет есть то, посредством чего тело соединяется с душой и душа правит телом» (*II Sent.*, d. 15, a I, q. 3). При этом, упоминая о «тонком световом теле», циркулирующем по нервам человека и играющем роль своеобразного нервного импульса, Бонавентура заимствует это учение из книги Алкера из Клерво (XII век) «О духе и душе» (*De spiritu et anima*), которую в то время считали произведением Августина. Опять же, как и у Августина, следующими после света ступенями, по которым нисходит воздействие души на тело, являются у Бонавентуры «жар», «дух» и «влага» (*De reduct. art. ad theol.*, 22). А при описании системы чувственного восприятия он прямо ссылается на процитированные выше августиновские толкования Книги Бытия,

отмечая, что «если свет, или сияние, позволяет различать телесные вещи в их существенных особенностях и в некоей чистоте, то это чувство зрения; если он смешан с воздухом, то это чувство слуха; если же он смешан с испарениями, то это обоняние; с жидкостями — вкус; если же свет смешан с грубой землей — то осязание. То, что чувствительность обладает световой природой, видно по нервам, имеющим природу ясную и светопроводящую. В этих пяти чувствах свет различается в зависимости от большей или меньшей чистоты. А так как в мире существуют пять простых тел, а именно: четыре элемента и пятая сущность, то человеку для восприятия всех телесных форм дано пять соответствующих чувств; ведь никакое постижение невозможно, если орган восприятия и его объект не несут в себе ничего подобного и соответственного, благодаря чему чувство обладает строго определенной природой» (*De reduct. art. ad theol.*, 3). Последнее особенно важно, поскольку — в отличие от Августина — Бонавентура делает реальную попытку подвести теоретическую основу под принцип познания «подобного подобным», когда определяет свет (в том числе и тот, что наличествует в человеке) как «общую форму всех тел» (*forma communis omnibus corporibus*): «Свет, — пишет он, — есть общая природа, обнаруживаемая во всех телах, как небесных, так и земных» (*II Sent.*, 12, 2, 1, arg. 4).

Однако наиболее исчерпывающее объяснение возможности процесса ощущения при световом посредстве содержится в доктрине старшего современника Бонавентуры, основателя Оксфордской естественнонаучной школы Роберта Гроссетеста (1175–1253), для которого «свет из всех тел в наибольшей степени близок бестелесности» (*De int.*, 116, 25). Это «духовное тело, или, лучше сказать, телесный дух» (*De luce*, 55, 2–3), препятствуя прямому контакту души и тела, но связуя их в единое целое и передавая повеления души телу, является «инструментом» (*instrumentum*), посредством которого первая движет и всячески управляет вторым (*Hex.*, fol.147a, fol.203b). Что же касается основ чувственного восприятия, то Гроссетест разделяет мнение Августина и арабских оптиков о том, что зрение осуществляется благодаря истекающим из глаз световым лучам, которые являются той же природы, что и свет солнца (*lumen solare*) (*De oper. solis*, 6). Но и все другие виды ощущения также возникают при посредстве света, смешивающегося с различными средами и действующего по этой причине на разные органы чувств (*Hex.*, fol.203b–c). Ведь, согласно

Гроссетесту, не только «цвет есть свет, внедренный в прозрачное» (*De cologe*, 78, 4), но и «субстанция звука есть свет, внедренный в тончайший воздух» (*Comm. in Anal. Poster.*, fol. 33va.). И если для слуха контактной средой является сухой воздух, то для запаха ею будет воздух влажный, для вкуса — влажная земля, для осязания — сухая земля. Причем — и на это следует обратить специальное внимание — Гроссетест, в отличие от своих предшественников, имеет совершенно конкретное понимание того, в чем выражается упомянутая «внедренность». Ведь свет для него — это не что иное, как форма телесности (*forma corporeitatis*), которой причастны все без исключения тела, какими бы видовыми формами (*formae speciales*) они сверх нее ни обладали: «единый вид, который есть телесность (*corporeitatem*), или телесный свет», — говорит о ней Гроссетест (*Comm. in VIII lib. Phys.*, I, 15). Исходя из этого, восприятие человеком звука становится возможным благодаря тому, что вибрация издающего его тела передается свету, т. е. присущей этому телу форме телесности, а через нее и воздуху, также причастному этой общей для всех форме; после чего она распространяется в нем сериями пульсаций по прямым линиям и затем — опять-таки через посредство света как первой телесной формы — воспринимается органами чувств и душою человека (*Comm. in Anal. Poster.*, fol. 33va).

И, наконец, последнее, о чем необходимо сказать, рассматривая интересующий нас вопрос. Поскольку человек образует собою единство души и тела, являясь, тем самым, посредником между чисто духовным и чисто телесным мирами, это придает ему особый статус в мировой иерархии. «Все творение реализовано в человеке, ибо он и мыслит разумом, и чувствует, и движется телом в пространстве» (*De div. qu.* 67), — утверждает Августин, уподобляя человеческое существо мировому целому. Следовательно, законно предположить, что не только в человеке (микрокосме) связь таких несовместимых противоположностей, как душа и тело, невозможна и противоестественна без посредства света, обладающего одновременно обеими природами; но и в масштабе всего тварного мира (макрокосма) именно свет образует среднюю, пограничную область между царствами умопостигаемого и чувственно воспринимаемого.

И действительно, Прокл, размышлявший над тем, что же делает возможным соединение идей и материи, ссылаясь на известное описание Платоном световой колонны между небом

и землей (Resp. X, 616b–617d), заключал, что между космической душой и телом космоса существует нечто, в чем они тождественны: и это нечто есть свет (In Resp. Plat. II 196, 22–197, 16). Также и в более ранней интерпретации Порфирия (ок. 233 – ок. 304) упомянутый световой столп является носителем («колесницей») космической души. Плотин же, разделяя подлунный и надлунный миры, утверждал, что существо последнего составляет тончайший огонь, предел земного огня, превратившийся в чистый свет. Об этом срединном, посредствующем между умопостигаемой и чувственной сферами бытия свете, распадающемся на различные светила, он пишет следующее: «И вот этот свет... есть тело, излучающее от себя одноименный с собой свет, который мы называем бестелесным. А этот свет доставляется тем светом, блистая из него как роскошное цветение, тот свет является в существенном смысле тоже просветленным телом» (De cael. II, 1). Среди христианских мыслителей указанную проблематику затрагивали Каппадокийские отцы и прежде всего Василий Великий (ок. 330–379), согласно которому тварный мир временных и чувственно воспринимаемых вещей ограничен небесной твердью (или «первым небом»), за которой помещается область вневременного сотворенного, простирающаяся вплоть до границы нетварного божественного бытия — «второго неба». Область между первым и вторым небом — где обитают хотя и обладающие тончайшей телесностью, но лишь умопостигаемые существа: ангелы и праведные души — есть область света, одновременно принадлежащего и к телесному и к духовному мирам. Сходную концепцию разрабатывал и младший брат Василия Григорий Нисский (ок. 335–ок. 394), а на Западе гораздо позднее аналогичные построения обнаруживаются в писаниях Тьерри Шартрского (De sep. dieb., п.6) и Бонавентуры, в космологии которого свет эмпирея располагается на границе чувственного и умопостигаемого миров (II Sent. 14, 1, 3, 3; 16, 2, 2).