

# НОВЕЙШАЯ ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ, 2 ТОМ

## ФИЛОСОФИЯ СРЕДНИХ ВЕКОВ

Душа и разум в философии  
средневековых схоластов





**Цель** – анализ вопросов души и разума в философии Средневековья, в частности, в учениях Дунса Скота, Уильяма Оккама и Пьетро Помпанацци.

**План**

1. Аквинский о воле.
2. Дунс Скот против Аквинского.
3. Оккам против Дунса Скота.
3. Помпонацци о бессмертии души.

**Ключевые слова**

Воля, интеллект, «actus eliciti», «actus imperati», природа свободы, причина воли, индетерминизм, бессмертие души.

Данная лекция посвящена анализу вопросов души и разума в философии средневековых схоластов, рассмотренных Энтони Кенни в седьмой главе его книги.

Помимо интеллекта в системе Аквинского другая великая сила ума это – воля. Интеллект – это познавательная сила специфического человеческого рода; воля – это страстная сила особого человеческого рода. Воля – высшая форма страсти, высшая точка по шкале, чьи нижние ступеньки являются телеологическими тенденциями неодушевленных тел (например, тенденция роста) и сознательными, но нерациональными желаниями животных (например, желание собаки иметь косточку). Люди делят эти тенденции – тела в качестве (qua) тяжелых, они, как правило, падают, если не поддерживаются; в качестве (qua) животных, они хотят пищи и сна, – но они также имеют специфические людские желания, парадигматическое желание счастья и средств к счастью. В людях, сверх того, даже животные желания подчиняются контролю интеллектуальной части души – воли.

Аквинский часто сравнивает выполнение добровольного действия с подчинением внутренней команде. Есть, по его словам, два вида актов воли. Есть непосредственные действия (actus eliciti): такие действия, как наслаждение, намерение, выбор, размышление и согласие; и есть принудительные действия (actus imperati), добровольные движения тела, такие как ходьба и говорение, чье исполнение включает в себя осуществление некоторых других сил в дополнение к воле.

Не нужно думать, что Аквинский учит, что каждый раз, когда я иду на прогулку, я произношу себе под нос команду: «иди, гуляй!» и нет таких вещей, как внутренние акты чистого желания. Латинское слово «actus» не обязательно означает какое-либо действие: акт воли есть на самом деле стандартная тенденция, а не эпизод. Тенденция может быть оперативной без присутствия сознания, как желание достичь пункта назначения может управлять поведением в путешествии, без постоянного размышления об этом.

Интеллект и воля – две великие силы разумной души, свойственной людям. Помимо того что только человеческие существа имеют душу, это единственная душа, которая есть у людей. Против своих современников, которые думали, что люди имеют также животную и растительную души, плюс форму телесности, Аквинский утверждал, что рациональная душа была единственной и неповторимой формой человека. Если бы было множество форм, утверждал он, нельзя было сказать, что это один и тот же человек, который думал, любил, видел, слышал, пил, спал и имел определенный вес и размер.

Аквинский считал, что человеческая душа нематериальна и бессмертна, а также, что душа – это чистая форма, незагрязненная материей.

Тезис о нематериальности души идет рука об руку с тезисом о намеренном существовании объектов мысли. «Первичная материя получает индивидуальные формы, интеллект получает чистые формы», – говорит Аквинский. То есть форма большой пирамиды – это ее форма, а не форма любого другого пирамидального объекта; но интеллектуальная идея пирамиды в моем уме – это идея чистой пирамиды, а не идея какой-то конкретной пирамиды. Но если бы разум имел какую-либо материю в ней, идея стала бы индивидуальной, а не универсальной.

Этот аргумент в случае успеха показывает, что душа не содержит материи. Но значит ли это, что она может существовать в отрыве от материи – в отрыве, например, от тела человека, чья



душой является? Аквинский считает, что это так. Интеллектуальная мысль – это деятельность, которая не является частью тела; но ничто не может действовать само по себе, если оно не существует само по себе; ибо только то, что на самом деле существует, может действовать, и то, как оно действует, зависит от того, как оно существует. Отсюда мы не говорим, что жар разогревает, но жаркое тело нагревается. Так и душа человека, которая называется интеллектом или разумом, есть нечто не-телесное и существующее.

Одна из проблем с этим аргументом заключается в том, что в других местах Аквинский настаивает на том, что как категорически неверно говорить, что жар нагревается, так же категорически неверно утверждать, что душа, или разум, думает. Аристотель сказал: «лучше не говорить, что душа жалеет, или учится, или думает, но, что человек это делает с его душой», и Аквинский повторяет за ним, когда говорит: «можно сказать, что душа думает, так же, как глаз видит, но лучше сказать, что человек мыслит душой». Если мы примем это сравнение всерьез, мы должны сказать, что как глаз вне тела, на самом деле уже не глаз, так и душа, отделенная от тела, на самом деле уже не душа.

Аквинский идет таким путем, чтобы принять это утверждение, но он не рассматривает его как *reductio ad absurdum*. Он согласен, что бестелесная душа человека не является тем же самым, что и человек, которому эта душа принадлежит. Апостол Павел писал: «если бы в этой жизни мы надеялись только на Христа, то мы были бы несчастнее всех людей». Святой Фома, комментируя этот отрывок, пишет: «человек, естественно, желает своего спасения; но душа, поскольку она является частью тела человека, не является целым человеческим существом, и моя душа – не я; поэтому, даже если душа получает спасение в другой жизни, это не я, или другое человеческое существо». Таким образом, Аквинский, как и многие теологи до него, и многие философы после него, отказывается отождествлять человека с душой человека.

Философия разума Дунса Скота глубоко отличается от философии разума Аквинского, в соответствии с различиями в их метафизических системах. Аквинский считал, что не было чисто интеллектуальных знаний о индивидуумах, потому что индивидуация была материей, а интеллектуальная мысль была свободна от материи. Но для Дунса Скота существует отдельный элемент, или *haecceitas*, который является объектом познания: это не совсем форма, но присутствует в интеллекте, подобно форме. И потому что каждая вещь имеет в себе формальный, интеллигибельный принцип, земля вырублена под основанием, на котором покоилась потребность Аквинского в видах – специфическом агенте интеллекта в людях.

Индивидуумы, в отличие от универсалий – могут существовать или не существовать. Если к правильным объектам интеллекта относятся не только универсалии, но и отдельные элементы, такие как *haecceitas*, то есть возможность такого объекта, находящегося в интеллекте, но не существующего в реальности. Индивидуальная форма для Дунса Скота может существовать в разуме, когда соответствующего индивидуума еще нет. Отсюда индивидуальная форма, присутствующая в интеллекте, может быть только представлением и не совпадать с объектом, знания о котором она воплощает в себе. Следовательно, окно раскрыто на уровне самых высоких интеллектуальных знаний, окно для входа в гносеологические проблемы, знакомые нам со времен Декарта.

Между Аквинским и Дунсом Скотом не такая большая разница, когда дело касается интеллекта. Но когда мы переходим от интеллекта к воле, различия становятся очевидными. Здесь Дунс Скот сознательно отвергает традицию, которая предшествует ему. Он считает, что Аквинский искажил природу человеческой свободы и связь между интеллектом и волей.

Для Аквинского корнем человеческой свободы была зависимость воли от практического разума. Для Дунса Скота воля автономна и суверенна. Он ставит вопрос о том, является ли что-то, кроме воли, эффективной причиной акта волеизъявления. И отвечает, что ничего, кроме самой воли, не может быть причиной воли.

Критика Дунсом Скотом идеи о том, что индетерминизм воли возникает из индетерминизма интеллекта, основывается на непонимании теории, на которую он нападает. Интеллект диктует разуму говорить не: «Это будет» или «Этого не будет», а говорить: «Это должно быть», «Этого не должно быть», «Это хорошо», или «Это плохо». Делая волю причиной собственной свободы, теория Дунса Скота стремится к опасности бесконечного регресса свободных выборов, где свобода выбора зависит от предыдущего свободного выбора, свобода которого зависит от предыдущего, и так всегда.



Дунс Скот подозревал об этой опасности, и в оппозиции к Аквинскому, разработал свой собственный сложный анализ структуры человеческой свободы, таким образом, что, как он считал, это давало возможность избежать регресса. В любом случае свободного действия, говорит он, должен быть какой-то вид силы противоположности. Одна такая сила очевидна: это сила воли к непроявленной воле, или ее власти, чтобы принять последовательность противоположных действий.

Но, кроме этой очевидной силы, по утверждению Дунса Скота, есть еще одна, неочевидная сила, которая не является вопросом временной преемственности. Он иллюстрирует этот вид силы воображением случая, в котором созданная воля существовала бы только в течение одного момента. В тот момент, когда у него может быть только одна воля, но даже в этой воле не будет необходимости, он будет свободным. Именно эта сила для Дунса Скота является сердцем человеческой свободы.

В защиту согласованности концепции этой неявной силы Дунс Скот использует логическое различие, которое можно проследить до Абелияра. Рассмотрим предложение: «Эта воля, которая желает X при t, не может быть X при t». Его можно принять двумя способами. Первый способ (в композитном смысле) означает, что «Эта воля, которая желает X при t, не готова быть X при t», возможно истинно. В таком случае, предложение является ложным и, действительно, обязательно будет ложным. Другой способ (в разделенном смысле) означает, что вполне возможно, что не желающий X в момент t, вдохнул в это волю, которая на самом деле готова быть X в момент t. В этом смысле, утверждает Дунс Скот, предложение вполне может быть истинным.

Оккам отверг неявную силу, которую ввел Дунс Скот. Он сказал, что это не настоящая сила, потому что она совершенно неспособна к актуализации без противоречий. Кенни поддерживает в этом Оккама, но считает его недостаточно искренним в критике Дунса Скота. Ошибка Дунса Скота заключалась в том, что он рассматривал эту силу как датированное событие, просто похожее на упражнение силы. Оккам принимает понятие силы на мгновение и просто отбрасывает временное расположение силы. Но иметь силу – это состояние; это не сиюминутный эпизод, как действие.

Несмотря на их разногласия о природе свободы, Оккам и Дунс Скот сходятся в определении автономии воли. Акты воли не определяются ни естественным желанием счастья, ни любой командой интеллекта, ни любой привычкой чувственной страсти: всегда остается свобода выбора между противоположностями.

Что касается познавательной стороны души, то Оккам регулярно пишет так, как будто он признает три набора полномочий, традиционных в философии Аристотеля: внешние чувства (известные пять чувств), внутреннее чувство (воображение) и интеллект. Однако, когда он обсуждает интеллект, не совсем ясно, что он говорит о той же способности, которую описывали Аристотель и Аквинский. Для Аквинского интеллект отличается от чувств тем, что его объект является универсальным, в то время как объект чувств является частным, непосредственно познающимся только органами чувств. Но для Оккама как конкретное, так и универсальное может быть познано непосредственно как чувствами, так и интеллектом.

Когда Оккам утверждает, что интеллект может познать индивидуальность, он не основывает свое утверждение на существовании формального элемента индивидуации, как *haecceitas* Дунса Скота. Он отвергает любой такой принцип и отрицает необходимость в нем. Все, что существует в реальном мире, просто индивидуально и не нуждается в принципе индивидуации. Его точка зрения заключается в том, что философские рассуждения о знании универсального, могут быть точно такими же, как о знании индивидуального. Если это так, тогда кажется нарушением бритвы Оккама постулировать две различные способности с одной и той же функцией, замечает Кенни.

Бертран Рассел обращает внимание на то, что на вопрос: «Реально ли различаются в человеке чувственная душа и душа разумная?» – Оккам отвечает, что действительно они различаются реально, хотя доказать это нелегко. Одно из его доказательств заключается в том, что мы можем желать в соответствии с нашим аппетитом то, что отвергаем нашим разумом; следовательно, аппетит и разум принадлежат различным субъектам. Другое доказательство заключается в том, что чувства субъективны в чувствующей душе, но не субъективны в



разумной душе. Кроме того, чувствующая душа протяженна и материальна, в то время как разумная душа непротяженна и нематериальна. Оккам рассматривает четыре возражения против этого взгляда – все теологического порядка – и устраняет их. По данному вопросу Оккам принимает, пожалуй, совсем не тот взгляд, который от него можно было бы ожидать. Однако он соглашается со святым Фомой и расходится с Аверроэсом во мнении, что разум всех людей индивидуален, а не есть нечто безличное.

Так же, как он был не убежден в традиционных аргументах существования Бога, Оккам не был убежден доводами средневековых аристотеликов в доказательстве бессмертия души.

По мере того как Средневековье подходило к концу, скептицизм в философском доказательстве бессмертия получал все более широкое распространение. Аргументы в пользу и против бессмертия человека изложены в памфлете Пьетро Помпонацци 1516 года «О бессмертии души».

Биография Помпонацци проста, она похожа на послужной список: родился в Мантуе в богатой патрицианской семье, учился в Падуе, преподавал сперва в родном Падуанском университете, а последние годы жизни – в Болонье; дважды овдовел, был трижды женат, оставил двух дочерей. Жизнь его проходила в чтении лекций, в научных занятиях, в беседах с учениками.

В эпоху великих открытий, смелых и увлекательных путешествий он не выезжал за пределы трех-четырех североитальянских городов, и уговорить его выбраться из Болоньи на диспут в соседнюю Модену стоило немалого труда. В эпоху зарождения экспериментального естествознания он оставался в рамках Аристотелевой натурфилософии. В эпоху блестящей гуманистической образованности он не только не знал греческого, но и приводил в ужас стилистов своей варварской смесью схоластической латыни и родного мантуанского диалекта. В эпоху войн и политических переворотов он лишь на время вынужденно прерывал чтение лекций, когда город переходил из рук в руки.

Философские воззрения Пьетро Помпонацци складывались в русле схоластической университетской традиции. Правда, надо иметь в виду, что это были североитальянские университеты, где теологических факультетов не было, а кафедры богословия, разделенные между враждующими школами доминиканцев-томистов и францисканцев, следующих путем «тончайшего» доктора Иоанна Дунса Скота, не оказывали решающего влияния на ход философских дискуссий.

Зато со времени зарождения философских школ там господствовало аверроистское свободомыслие, сложившееся под воздействием средневековой восточной мысли и натуралистического истолкования Аристотеля.

Помпонацци согласен с Аристотелем в том, что душам – форма тела. Однако смертность тела, с точки зрения Помпонацци, означает и распад его формы, то есть смертность души, которая также материальна. О бессмертии души человека можно говорить лишь в плане ее отличия от души животных, ибо человеческая душа способна к размышлениям о самой себе и к логическому мышлению в форме общих понятий.

Отвечая своим оппонентам, утверждавшим, что отказ от бессмертия души приводит к утрате понятия высшего назначения человека, Помпонацци подчеркивал, что именно такой отказ и соответствует подлинной природе человека, так как цели человеческой деятельности находятся не в потустороннем, а в подлунном, земном мире. Истинная добродетель не нуждается в награде и не строится на страхе.

Он пишет: «... действующий праведно, не ожидая никакой награды, кроме своей добродетели, поступает намного добродетельней и честней, нежели тот, кто ожидает сверх добродетели какой-то еще награды ... кто избегает порока из-за его гнусности, а не из страха наказания, положенного за порок ... более достоин похвалы, нежели тот, кто избегает порока только из страха наказания ... Поэтому, считающие душу смертной, гораздо лучше защищают добродетель, нежели те, кто полагает ее бессмертной. Ведь надежда на воздаяние и страх возмездия привносит в душу нечто рабское, что противоречит самим основаниям добродетели».

Помпонацци приходит к выводу, что бессмертие души такая же проблема, как вечность этого мира. Философия не может решить, имел ли мир начало; и точно также проявляет неуверенность в вопросе, будет ли у души конец. Его последнее слово – искреннее или нет



– такое: «Мы должны утверждать, что душа бессмертна: но это акт веры, а не философский вывод».

Таким образом, мы рассмотрели вопросы души и разума в учениях средневековых схоластов, проанализированных Энтони Кенни в седьмой главе его книги. В следующей лекции мы перейдем к этическим проблемам в философии Средневековья.

### Вопросы для закрепления темы

1. В чем отличие между интеллектом и волей по определению Фомы Аквинского?
2. Чем философия разума Дунса Скота отличается от философии разума Фомы Аквинского?
3. В чем суть критики Дунсом Скотом философии разума Фомы Аквинского?
4. Каким образом Дунс Скот анализирует структуру человеческой свободы?
5. Какие позиции в философии разума Дунса Скота подвергает критике Уильям Оккам?
6. Почему Уильям Оккам считает, что все, что существует в реальном мире, не нуждается в принципе индивидуации?
7. В каком русле складывались философские воззрения Пьетро Помпонацци?
8. Что, с точки зрения Помпонацци, соответствует подлинной природе человека?

### Литература

1. Anthony Kenny. Medieval Philosophy: A New History of Western Philosophy, Volume 2. – Oxford University Press. – 2014. – 352 p.
2. Кенни Э. Батыс философиясының жаңа тарихы, 2 том, Орта ғасыр философиясы. – Алматы: «Ұлттық аударма бюросы» қоғамдық қоры, 2018. – 400 б.
3. Рассел Б. История западной философии. В двух книгах. Книга 1. – М.: Миф, 1993. – 512 с.
4. Соколов В.В. Средневековая философия. – М.: Высш. школа, 1979. – 448 с.
5. <https://istina.rin.ru/cgi-bin/print.pl?sait=3&id=3579>
6. Пьетро Помпонацци. Трактаты «О бессмертии души», «О причинах естественных явлений» / редкол.: В. И. Гараджа (пред.) и др. – М., 1990.