Галина Вдовина

Два модуса жизни в «науке о душе» XVII века

Galina Vdovina

The Two Modes of Life in the «Science of the Soul» in the Seventeenth Century

Galina Vdovina — Leading Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). galvd1@yandex.ru

The paper deals with reformatting Aristotelian «science of the soul» in the beginning of the 17th century. The major change was the transformation of the concept of «life» which has been reconsidered to include not only the created nature but also the divine one. Aligning with the theological requirements, the scholastic philosophers of the early modern period postulated two different modes of life: physical and intentional, which allowed uniting all forms of life, from plants to God, within one univocal and disjunctive concept.

Keywords: science of the soul, scholasticism, univocality, physical and intentional life, Roderico de Arriaga, Petro Hurtado de Mendoza.

Вторая половина XVI — начало XVIII в. — это период последнего расцвета непрерывной схоластической традиции, средоточием которого становится Пиренейский полуостров. Схоластика этого времени, с одной стороны, продолжает развивать большие сквозные темы предыдущих столетий (божественное всемогущество и свобода воли, различные концепции бытия, проблема единства души и тела в человеке, проблема отношения интеллекта к чувственной «части» души и т. п.). С другой стороны, схоластическая традиция на этой последней стадии развития приобретает новые своеобразные черты, как институциональные, так

Вдовина Г. Два модуса жизни в «науке о душе» XVII века // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1 (33). С. 311–328.

Vdovina, G. (2015) "The Two Modes of Life in the 'Science of the Soul' in the Seventeenth Century", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 33 (1): 311–328.

и содержательные. Во-первых, весь корпус традиционных университетских наук строго систематизируется, подвергаясь перестройке и продумываясь заново в виду единой и главной цели — приготовить молодых людей к глубокому усвоению богооткровенной теологии, а через него — к служению делу Католической церкви в условиях новых вызовов со стороны Реформации и внесхоластической мысли. За этими преобразованиями стояла утвержденная Тридентским собором (1545–1563) стратегия, призванная обеспечить Католической церкви выход из глубокого системного кризиса и успех в битве за умы и души паствы перед лицом протестантской угрозы. Естественно, что одним из важнейших полей этой битвы был университет и университетские науки. Решающим шагом на пути реформирования университета стал новый образовательный устав ордена иезуитов — *Ratio studiorum*, четко определивший задачи университетского образования и университетских наук, их структуру и методы преподавания. Единый учебный план, расписанный по годам обучения, продуманные универсальные способы и приемы подачи материала, а самое главное — изначальная и последовательная ориентация любого знания, даже самого техничного и рационального, на высшую божественную истину: вот тот контекст, в котором живет схоластическая традиция в эти свои последние полтора столетия.

Во-вторых, систематизация и перестройка университетских дисциплин не ограничивалась упорядочиванием уже наличных элементов традиции, как принято считать, но шла рука об руку с содержательными преобразованиями. В это время возникает немало новых идей, подчас весьма влиятельных (наиболее известный пример — концепция «среднего знания» в теологии иезуитов), и даже новых областей знания (например, систематически выстроенная схоластическая семиотика). При общей крайне слабой изученности посттридентской схоластики[1] некоторые из этих

1. Наиболее известным автором этой традиции остается Франсиско Суарес (1548–1617). Что касается католической схоластики именно XVII в., то посвященные ей серьезные исследования (если не считать нескольких ранних статей) появляются только в последние полтора десятка лет. Например, монографии: Knebel, S. K. (2000) *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit. Das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik 1550–1700*. Hamburg; Heider, D. (2014) *Universals in Second Scholasticism: A comparative study with focus on the theories of Francisco Suárez S. J. (1548–1617), João Poinsot O. P. (1589–1644) and Bartolomeo Mastri da Meldola O. F. M. Conv. (1602–1673)/Bonaventura Belluto O. F. M. Conv. (1600–1676)*. John Benjamins Publishing Company. Amsterdam-Philadelphia. Общие введения в тему постсредневековой схоластики XVI — начала XVII в. на русском языке: *Шмонин Д. В.* В тени Ренессанса: вторая схоластика в Испании. СПб.:

идей и областей уже нашли своих вдумчивых и глубоких исследователей[2], другие же — их подавляющее большинство — пока остаются почти или даже абсолютно обойденными вниманием историков философии. К последним принадлежат многие новаторские элементы философско-богословского учения о жизни и живом, представленные в университетских курсах «О душе», и, в частности, идея двух модусов жизни — интенционального и физического, не имеющая аналогов в предшествующей традиции[3].

В самом деле, в течение долгих столетий христианского средневековья существовали два радикально различных понятия жизни, которые почти не встречались в одних текстах и контекстах. Одно понятие жизни восходило к Аристотелю, к его «Малым сочинениям о природе» (*Parva naturalia*) и трактату «О душе». В аристотелевском смысле живыми назывались те сущие, которые

Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006 (монография), и хорошая концептуальная статья *Иванов В. Л.* Философия иезуитов как утраченный ключевой элемент научного ландшафта XVII века. О неполноте традиционного образа истории философии и истории наук раннего Нового времени / Отв. ред. Е. В. Малышкин. Философия истории философии: обязательность и навязчивость исторического. СПб.: Издательский дом С.-Петерб. государственного университета, 2012. С. 120–142.

2. В первую очередь это касается теологии и метафизики. См. указанную в прим. 1 монографию С. Кнебеля, а также статьи Я. Шмутца, например: Schmutz, J. (2009) «Les innovations conceptuelles de la métaphysique espagnole post-suarézienne: les status rerum selon Antonio Pérez et Sebastián Izquierdo», *Quaestio. Annuario di storia della metafisica* 9: 61–99; Schmutz, J. (2010) «Les normes théologiques de l'enseignement philosophique dans le catholicisme romain moderne (1500–1650)», in J.-C. Bardout (ed.) *Philosophie et théologie à l'époque moderne*, pp. 129–150. Paris, Editions du Cerf (Philosophie & Théologie).

3. Что касается именно трактатов «О душе», на сегодняшний день ситуация такова. Существует одна большая монография, посвященная *scientia de anima* авторов-иезуитов второй половины XVI — первой половины XVII в.: De Chene, D. (2000) *Life's form: Late Aristotelian Conceptions of the Soul*. Ithaca: Cornell University Press. Она посвящена разбору традиционной темы комментариев к Аристотелю — онтологии души и ее соединения с телом, а также вопросу об онтологическом статусе и структуре познавательных способностей. Автор ограничивается рассмотрением небольшого числа ранних текстов посттридентской традиции, а указанное различение двух модусов жизни затрагивает вскользь, не придавая ему особого значения и вообще не усматривая никаких принципиальных разрывов между средневеково-ренессансным и посттридентским подходами к науке о живом. Кроме того, имеется крайне малое число монографий, в которых XVII веку посвящена в лучшем случае одна глава, причем авторов, как правило, интересует какой-либо частный аспект философской психологии схоластов раннего Нового времени. Назовем две такие работы: Spruit, L. (2005) *Species Intelligibilis: From Perception to Knowledge. Vol. II: Renaissance Controversies, Later Scholasticism, and the Elimination of the Intelligible Species*. (Brill's Studies in Intellectual History). Brill; Edwards, M. (2013) *Time and the Science of the Soul in Early Modern Philosophy*. Brill. По теме настоящей статьи исследовательской литературы пока не существует, если не считать краткого упоминания в книге Д. Дешена, указанного выше.

обладают душой — особой формой, которая позволяет живому существу выполнять особые, витальные операции: питания, роста, размножения, а на более высоком уровне — чувствования и мышления[4]. Соответственно, жизнь есть не что иное, как обладание душой и выполнение витальных операций[5]. Все эти операции объединяются понятием самодвижения, то есть движения, идущего изнутри самого живого существа. Именно так понималась жизнь и в той средневековой науке о душе, которая была представлена в комментариях на трактат Аристотеля. Другое понятие жизни было связано с теологией, утверждавшей, что Бог жив и, по свидетельству Писания, есть сама жизнь. Божественной жизни по мере сил подражают умные творения — ангелы и люди: это жизнь духовная, жизнь совсем в ином регистре и режиме, нежели реализация природных возможностей тела, наделенного органами и оформленного душой. Кардинальное различие этих двух видов и пониманий жизни хорошо выразил Гуго Викторинец (1097–1141) в сочинении «О таинствах»: «Есть две жизни: одна земная, другая небесная; одна телесная, другая духовная. Одна — та, которой тело живет благодаря душе, другая — та, которой душа живет благодаря Богу. Обе обладают своим благом, от коего возрастают и питаются, дабы существовать»[6]. Первый вид жизни исследовался в многочисленных комментариях на труды Аристотеля, второй осмыслялся в богословских сочинениях, в руководствах по упражнению в благочестии, в монашеской практике.

Такая двойственность в понимании жизни сохранялась до начала Нового времени, до эпохи тех глубоких преобразований в традиционных университетских науках, о которых шла речь выше. Поворотной точкой стал рубеж XVI–XVII вв. и особенно начало XVII в., когда два понятия жизни, до того практически не пересекавшиеся между собой, оказались объединенными

4. *Аристотель*. О душе. Кн. 2, гл. 2, 413 a 21–25: «Нечто живет и тогда, когда у него наличествует хотя бы один из следующих признаков: ум, ощущение, движение и покой в пространстве, а также движение в смысле питания, упадка и роста».

5. *Аристотель*. О душе. Кн. 2, гл. 1, 412 a 13–16: «Из естественных тел одни наделены жизнью, другие — нет. Жизнью мы называем всякое питание, рост и упадок тела, имеющие основание в нем самом». Кн. 2, гл. 2, 413 b 10–12: «Душа есть начало указанных способностей и отличается растительной способностью, способностью ощущения, способностью размышления и движением».

6. *Hugo de S. Victore*. De sacramentis. Lib. II, pars 2, cap. 4. PL 176, col. 417D-418A: «Duae quippe vitae sunt: una terrena, altera coelestis; una corporea, altera spiritualis. Una qua corpus vivit ex anima, altera qua anima vivit ex Deo. Utraque bonum suum habet quo vegetatur et nutritur ut possit subsistere».

в рамках одной науки: реформированной в теологическом ключе науки о живом, по-прежнему носившей старое название *scientia de anima* [науки о душе]. Чем была вызвана необходимость такого объединения? Если нужно указать внешнюю причину, то эта причина — логика самой теологически ориентированной перестройки всей системы наук, и науки о живом в том числе. В самом деле, *scientia de anima* в числе прочих философских дисциплин призвана служить приготовлением к усвоению главного, богословского знания. Но при этом обнаруживается с полной очевидностью, что аристотелевское понимание жизни нельзя применить к Богу, если Его живую природу принимать всерьез. Человеческое мышление и воление, при всем их принципиальном отличии от низших функций души, еще можно истолковать как движение и физическое изменение и оставить в зоне ответственности науки о природе, — но не воление и мышление Бога. Но если изучение философии есть приготовление к изучению теологии, то университет не может учить о жизни как о понятии, лишенном внутреннего единства: в курсе науки о душе — одним образом, в курсе теологии — другим. Отсюда задача: так переосмыслить понятие жизни и живого, чтобы оно оказалось работающим при переходе к изучению теологии. Однако помимо этой внешней, дисциплинарной причины существовала, разумеется, и причина внутренняя, собственно содержательная: наука, включающая в себя изучение высших жизненных функций — мышления и воли, и при этом поставленная посттридентскими католическими философами в свет истины о Боге, не могла не обратиться к Тому, Кто есть мышление и воление по самой своей сущности. Поэтому схоластические авторы этого времени, и в первую очередь авторы-иезуиты (авторы университетской реформы и главная интеллектуальная сила Католической церкви в посттридентский период), конечно, используют весь огромный массив традиционного материала, накопленный в традиции средневековых и ренессансных схоластических комментариев к *De anima*, но вводят в самую сердцевину науки о душе вопрос о Боге, что меняет весь ее строй, фактически превращая ее в полутеологическую дисциплину.

Итак, вопрос формулируется следующим образом. Аристотелевская наука о живом считала, что живые существа, как уже было сказано, являются живыми в силу того, что обладают особой формой тела — душой, и благодаря такой особой форме эти существа могут расти, питаться, размножаться, чувствовать, а самые совершенные из них — также мыслить и волить. Но что означает

жизнь и живое, если Бог и ангелы — существа простые, не имеющие ни тела, ни души как формы тела, — тем не менее, живут? В чем заключается, при этом начальном условии, свойство быть живым? Возможно ли такое понятие жизни, которое объяло бы все живые существа, от былинки до Бога? «Очевидно, что понятие жизни шире, чем имя души, — пишет французский иезуит Жорж де Род в 1671 году, — ибо нет такой души, которая не была бы живой и не образовывала бы живого существа; но есть много живых существ, которые не суть души и не имеют души»[7]. Жорж де Род имеет в виду именно те существа, о которых говорит теология, то есть ангелов и Бога.

При такой постановке вопроса естественным будет прежде всего обратиться к уже установившимся критериям живого. Известный с античности критерий самодвижения слишком широк: уже Аристотель в книге IX «Метафизики» вынужден был ввести в него внутреннее различение и говорить о двух видах движения, идущего изнутри: одно начинается в одном сущем, а заканчивается в другом, например, строительство дома; другое и начинается, и заканчивается внутри одного и того же сущего, например, акт зрения[8]. Фома Аквинский в XIII в. развил эту мысль Аристотеля до более или менее развернутого учения о двух типах операций: транзитивных, которые переходят на другие сущие, и имманентных, которые и начинаются, и заканчиваются в одном и том же индивиде[9]. Витальными полагались только те операции, которые совершаются имманентно, причем не просто фактически совершаются именно таким образом, но иначе совершаться не могут. Живое существо, естественно, способно выполнять множество транзитивных операций, но живет оно не через них, а только через имманентные операции, выполнение (или способность к выполнению) которых и служит первым критерием жизни. Этот критерий позволяет четко провести нижнюю границу живого в условиях, когда клеточной теории еще не существовало в помине. Так, вегетативные функции растений и горение огня внешне очень похожи, но растения питаются и возрастают имманентно, принимая в себя пищу и делая ее собой, доставляя ее своим

7. *Georges de Rhodes*. Philosophia peripatetica. Lib. II. Tract. V: De anima. Disp. I, q. 1, sect. I, p. 402.

8. *Аристотель*. «Метафизика», гл. IX, 8, 1050 a 30–36.

9. *Thomas Aquinas*. De potentia, q. 10, a. 1 co; Contra Gentiles, lib. 2, cap. 1, n. 3; Summa theologiae, pars I, q. 18, a. 3, и др.

различным органам в различные места собственного тела и возрастая равномерно во всех своих частях, то есть питаются и растут через *intus-sumptio* («принятие вовнутрь», усвоение), «живым способом» (*modo vivo*), тогда как питание и рост огня осуществляется целиком извне и механически — «мертвым способом» (*modo mortuo*), как говорили схоласты, через простое рядоположение (*juxtapositio*) огня и горючей материи.

Второй критерий живого уточняет условия выполнения витальных операций. Если критерий имманентности проводить жестко, то оказывается, что витальной операции недостаточно начинаться и заканчиваться внутри одного и того же индивидуального сущего. Ведь таким способом любые сущностные свойства проистекают из собственной сущности вещей даже в неживых вещах. Например, в рамках аристотелевской физики, с ее понятием естественного места огню с момента возникновения, в силу его сущности свойственно стремиться вверх, а камню — падать вниз. Но если некие свойства принадлежат вещи с момента ее возникновения (как принято было говорить у схоластов, с момента ее конституирования в природном статусе), то их продуцирование нужно будет приписывать не самой вещи, а той причине, которая произвела эту вещь как целое; поэтому в некотором предельном смысле они не будут отвечать критерию имманентности. Отсюда — дополнительное требование: живыми, витальными могут быть только такие операции, которые начинаются и заканчиваются внутри одного и того же индивида *и вдобавок* выполняются уже после того, как вещь конституирована в своем природном статусе.

Третий критерий опирается на тот факт, что витальная операция всегда предполагает прямое или косвенное взаимодействие со средой: без этого живое существо не живет. Поэтому, кроме соответствующей потенции души, которая служит началом той или иной операции, требуется еще и так называемое *со-начало* (*comprincipium operationis vitalis*), которое представляет собой некий инертный («мертвый») внешний фактор, своего рода катализатор совершения витальной операции, поставляемый извне: для пищеварения это будет принятая извне пища, для способности ощущения — воздействующий на нее материальный предмет, для мышления — абстрагированная от чувственных образов форма вещи, и т. д., причем в большинстве случаев этот внешний фактор не может быть восполнен даже абсолютной властью Бога. Таким образом, в итоге мы получаем тройной общий критерий живого: имманентность витальных операций, плюс совершение

операции после конституирования вещи в природном статусе, плюс участие «мертвого» со-начала операции, прямо или опосредованно поставляемого средой.

Все три критерия прекрасно работают, пока речь идет о витальных операциях души, оформляющей материю тела, то есть пока мы остаемся в рамках традиционной аристотелевской *scientia de anima*. Но эти общие рассуждения наталкиваются на озадачивающие препятствия, как только от материального тварного живого взгляд обращается к другому полюсу жизни. Возможно ли говорить о движении (пусть даже имманентном самодвижении) применительно к Богу? Возможно ли говорить о витальных актах в Боге как о *последующих* по отношению к *status naturale*, и вообще о божественном *status naturale*? Возможно ли говорить, что божественное познание, которое и есть божественная жизнь, зависит от со-начал, каким бы то ни было образом внешних по отношению к самому Богу? Те критерии отличения витальных актов от невитальных, которые выглядели столь надежными на полюсе вегетативной жизни, оказываются недействительными на полюсе жизни божественной и жизни духовных творений. Экран традиционного аристотелевского знания об одушевленном сущем и его природных операциях начинает искрить, шипеть и покрываться мельтешащими полосами помех, как только мысль обращается к живому Богу.

Так схоластические философы XVII в. пришли к необходимости постулировать, как минимум на феноменальном уровне, два разных вида, или два разных модуса жизни, из которых каждый обладает собственными условиями и характеристиками витальности. Один вид жизни — жизнь *физическая*, к которой большинство схоластических философов, признающих эту дистинкцию, относит функции питания, роста, размножения и (под вопросом) чувствования. Другой вид — жизнь *интенциональная*, к которой относят акты мышления и воли, а многие авторы также — акты чувственного стремления. Только продумав основные условия и характеристики этих двух разных видов жизни, можно поставить вопрос о том, возможно ли такое понятие жизни, которое было бы общим для творений и Бога.

Я приведу два примера, некоторым образом противоположных друг другу, которые показывают, как эти два понятия жизни вводятся в реформированную науку о живом. Примеры взяты из философских университетских курсов, написанных двумя испанскими философами-иезуитами XVII в.: Родриго де Арриага

(«Философский курс», 1632)[10] и Педро Уртадо де Мендоса («Всеобщая философия», 1624)[11]. Оба философа и теолога были весьма популярны и пользовались высоким авторитетом в университетских кругах на всем протяжении XVII в., причем не только в католических странах, но и в протестантской Германии. Ссылки на их труды в изобилии присутствуют в философских трактатах, созданных как иезуитами, так и авторами, принадлежавшими к другим орденским традициям. Таким образом, перед нами действительно репрезентативные фигуры и тексты.

Позиция Арриаги в этом обсуждении единодушно признавалась радикальной и некоторым образом образцовой, и хотя у Арриаги были последователи, все, кто в той или иной мере ее разделял или критиковал, в том числе и вне Общества Иисуса, обращались в первую очередь именно к нему и ссылались на него. Итак, Арриага различает «две жизни: одну — *физическую*, другую — *интенциональную*. Интенциональная жизнь есть то же, что познание [*cognitio*] и стремление [*appetitio*], и мы… не требуем для нее, чтобы она производилась [*producatur*] вещью, уже конституированной в своем природном бытии; более того, чтобы она производилась каким бы то ни было образом, как это явствует в Боге, чьи мысль и воление не произведены [*sunt improductae*]. Другая жизнь — физическая… которую мы намерены приписывать растениям»[12].

Педро Уртадо де Мендоса выразил в наиболее законченном виде другую позицию, которую мы назвали в каком-то смысле противоположной позиции Арриаги. Уртадо готов «охотно признать» различие между чисто физической жизнью, каковой является, например, питание, и жизнью интенциональной как направленностью на объект, но признать при условии «правильного понимания» этой дистинкции. А какое понимание будет правильным? По мнению Уртадо, на уровне чувственной и интеллектуальной *тварной* жизни интенциональная жизнь проявляется не как

10. Cursus Philosophicus auctore R. P. Roderico de Arriaga, hispano lycronensi e Societate Jesu. Antverpiae, ex Officina Plantiniana Balthasaris Moreti, 1632. Далее обозначается: *Arriaga* [1632].

11. Universa Philosophia, a P. P. Petro Hurtado de Mendoza Valmasedano e Societate Jesu, apud fidei Quaesitores Censore, et in Salmanticensi Academia sanctae Theologiae Professore, in unum corpus redacta. Nova editio, Lugduni, Sumptibus Ludovici Prost. Haeredis Roville, 1624. (Первое издание: Lyon, typ. Antoine Pillehotte, 1617; в сравнении с ним издание 1624 г., по собственному признанию автора, подверглось значительной переработке). Далее обозначается: *Hurtado de Mendoza* [1624].

12. *Arriaga* [1632]. De anima, disp. II, sect. I, subsect. I, § 6, p. 562.

реальная разновидность жизни, а только как смысловая (мы бы сказали, идеальная) сторона физических актов. Реально же эти акты представляют собой манифестации физической жизни. Поэтому физическая жизнь в тварном существе, способном к познанию и стремлению, реально тождественна жизни интенциональной, и различение этих двух сторон в единых витальных операциях производится и существует только в разуме. В Боге же присутствует чисто интенциональная жизнь, но в Нем она имеет радикальные отличия от интенциональной жизни в творениях

Вглядимся пристальнее в то, каким образом оба автора формулируют свои взгляды и какие доводы приводят в их защиту. После этого мы получим возможность объяснить, почему считаем эти две позиции в определенном смысле крайними и противоположными.

Родриго де Арриага выражает свою точку зрения на два вида жизни в пяти тезисах, в коих он определяет характеристики физического и интенционального живого и отношение обоих его полюсов к искомому общему критерию жизни. Тезис первый гласит: «Жизнь, общая растениям и одушевленным существам, никоим образом не свойственна Богу. Доказательство: Бог никоим образом не питается посредством усвоения пищи (*intus-sumptio*); следовательно, никоим образом не обладает такой жизнью. Добавлю, что нет такой формулировки, объясняющей растительную жизнь, в которой эта жизнь могла бы быть свойственна Богу»[13]. Ни один из критериев физической жизни, не только собственный критерий Арриаги, но и другие из принятых у его современников, не работает: «Бог не движется физически, ни будучи конституированным в своем бытии, ни даже прежде конституирования, ни в акте мышления, ни в акте воли. Следовательно, он не живет никакой физической жизнью, состоящей в имманентной операции, каковая только и может быть приписана растениям»[14].

Тезис второй определяет, в концепции Арриаги, характеристики чисто интенциональной жизни: это жизнь «познания и воления», и это единственная жизнь, которой живет Бог. Если интенционально живое есть не что иное, как познающая и стремящаяся субстанция, а Бог не просто обладает интеллектом и волей, но есть интеллект и воля по своей сущности, то он поистине интенционально живет. «Заметь, — говорит Арриага, — что эта жизнь на-

13. *Arriaga* [1632]. De anima, disp. II, sect. I, subsect. V, § 59, p. 568.

14. *Arriaga* [1632]. De anima, disp. II, sect. I, subsect. V, § 60, p. 568.

зывается интенциональной не потому, что со стороны реальности и природно она не является жизнью, а такова только с нашей точки зрения (ибо со стороны реальности, природно и независимо от нашего интеллекта Бог истинно живет, как истинно мыслит и любит). Следовательно, она называется интенциональной потому, что заключается в актах интеллекта и воли, познания и стремления, которые называются интенциональными»[15]. Эта ремарка Арриаги призвана подчеркнуть тот факт, что интенциональная жизнь в Боге не есть нечто производное от нашего способа мыслить Бога, но вполне реальна.

Третий тезис Родриго де Арриага: Бог и познающие творения, от ангелов и людей и до высших животных, сходятся в общем понятии интенциональной жизни. Применительно к Богу и творениям это общее понятие жизни как познания и стремления определяется («стягивается», *contrahitur*) по-разному, подобно тому, как понятие сущего, неразличимо общее Богу и творениям, доопределяется до понятий божественного и тварного сущего «стягивающими» отличиями[16]. В данном случае эти отличия состоят в том, что объекты своего познания и любви Бог познаёт и любит собственной сущностью, без участия каких-либо дополнительных формальных со-начал (вроде абстрагированных форм материальных вещей), тогда как творения познают и стремятся через произведенные из себя или принятые в себя дополнительные формы, в соответствии с тем, как Аристотель высказывается о когнитивном схватывании формы познаваемой вещи без материи.

В четвертом тезисе Арриага закрепляет распределение живых существ по двум модусам жизни. Растения и низшие животные живут только и исключительно физической жизнью; ангелы и Бог живут жизнью только и исключительно жизнью интенциональной; люди и высшие животные живут обоими видами жизни, но в разных отношениях: как существо, которое питается, растет и размножается, человек живет физической жизнью; как существо мыслящее и волящее, он живет жизнью интенциональной. Жизнь чувствующая в таком понимании тоже будет принадлежать к области интенциональной жизни, поскольку она осознается мыслящим и волящим существом. Нужно только отметить, что в человеке интенциональная жизнь присутствует во вполне раз-

15. *Arriaga* [1632]. De anima, disp. II, sect. I, subsect. V, § 71, p. 570.

16. *Arriaga* [1632]. De anima, disp. II, sect. I, subsect. V, § 72, p. 570.

вернутом и полноценном виде, тогда как в высших животных она скудна из-за недостаточности их разума.

Наконец, пятый тезис гласит, что хотя мы равно называем именем «жизни» ту жизнь, которая имеется в Боге, и ту жизнь, которой (на противоположном полюсе) живут растения, фактически им обозначаются два разных понятия. «Априорное основание этого очевидно из сказанного, ибо физическая жизнь состоит в возрастании через усвоение пищи, а интенциональная — в познании объекта и любви к нему, и эти две жизни не сходятся между собой ни в чем, кроме понятия сущего». Следовательно, у двух модусов жизни нет ничего общего, кроме голого имени.

Радикальность позиции Арриаги заключается в двух моментах. Во-первых, в том, что он отказывается признать какую бы то ни было общность между двумя видами жизни, кроме общего имени. Другими словами, он не видит никакого общего признака, свойства, характеристики, которые были бы общими для жизни физической и жизни интенциональной. Соответственно, не видит он и никакого общего критерия, по которому можно было бы отличить живое сущее от неживого: для существ, живущих физической жизнью, это будет один критерий (способность питаться); для существ, живущих интенциональной жизнью, — другой критерий (способность мыслить и волить). В этом за Арриагой следовали иезуиты Ричард Линч, Хосе де Агилар, францисканец и скотист Джон Панч. Во-вторых, радикальность Арриаги в том, что физическую жизнь он понимает предельно ограничительно: как операцию питания, обеспечивающую рост живых организмов. По мнению Арриаги, нельзя говорить об имманентных операциях «вообще», потому что имманентные операции разных уровней несовместимы в рамках одного понятия, и термин «имманентная операция» так же неоднозначен, как и сам термин «жизнь» применительно к двум ее модусам.

Теперь посмотрим, как учил о двух модусах жизни и живого Педро Уртадо де Мендоса (из максимально близких ему позднейших философов прежде всего надо упомянуть Томаса Комптона Карлтона, автора философского курса, опубликованного в 1649 году). Как уже было сказано, он готов был охотно признать дистинкцию двух видов жизни — физической и интенциональной. Но как именно Уртадо разделял эти два вида жизни, по каким критериям, и как распределял по ним живое? Вот в чем вопрос.

Собственное понимание тварной жизни у Педро Уртадо де Мендоса держится на двух фундаментальных для его концепции

живого физических понятиях — понятиях *продуктивности* и *имманентности*. Уртадо исходит из того аристотелевско-томистского представления, что чем совершеннее некоторая вещь, тем она более активна и продуктивна: она стремится выйти за собственные пределы, расширить свое бытие, распространить его, и проявляется эта бытийная активность прежде всего в том, что чем совершеннее вещь, тем большее количество следствий она способна произвести, и тем совершеннее сами эти следствия. Это верно даже для неживых, инертных вещей, способных воздействовать на другие вещи, и воздействовать тем активнее, чем совершеннее источник действия. Но любое живое творение совершеннее неживого; стало быть, все, что мы называем живым, будь то живой индивид или какое-либо свойство, операция, функция живого индивида, тем более должны обладать явно выраженной продуктивностью, должны нечто производить. Это первый момент. Второй момент: продуцирование вовнутрь себя, то есть продуцирование имманентное, совершеннее, чем продуцирование вовне. В самом деле, к внешнему действию способны и неодушевленные сущие: упавший камень может раздробить другой камень, молния может расщепить дерево, волна — подточить скалу, и т. д. Но внутренней активностью, направленной на себя самого, может обладать только живое существо, в отличие от вещей неживых, косных. Поэтому второй момент состоит в том, что всё претендующее называться живым должно обладать именно такой — имманентной — реальной продуктивностью. Общий вывод: всякое тварное живое, прежде любых возможных различий между видами живого, непременно обладает этим базовым свойством: реальной имманентной продуктивностью.

Но отсюда следует, что это требование приложимо и к различению двух видов жизни. По убеждению Уртадо, их нельзя различить реально, как два самостоятельных и независимых друг от друга модуса жизни, потому что для интенциональной жизни, то есть жизни познания и стремления (если она действительно и в прямом смысле есть жизнь), нужен носитель, способный выполнять продуктивные имманентные акты. Мысль или волевое стремление — не самостоятельные сущности, сами по себе они ничего не продуцируют, потому что сами по себе, как чистые интенции, не обладают реальностью. Стало быть, в тварном сущем у них должен быть реальный носитель. Такими носителями выступают вполне физические качества души как пусть и нематериальной, но реальной субстанции. Уртадо показывает это на при-

мере акта, в наибольшей мере претендующего называться актом интенциональной жизни: акта мышления, *intellectio*. Если физическое качество служит носителем интенционального содержания, то они неотделимы друг от друга: физический акт интеллекта без интенционального содержания пуст; интенциональное содержание без физического носителя не способно существовать и имманентно продуцировать другие содержания, другие мысли. Следовательно, жизнь физическая и жизнь интенциональная в творениях различимы только в нашем разуме, но не в самой реальности.

Уртадо подробно раскрывает этот ход своей мысли, следуя общей логике аристотелевской науки о природе. В самом деле, когда совершается акт мышления или интеллектуального постижения, происходит изменение в субстанции души: в интеллекте возникает некоторое новое качество, принимается новая форма — форма постигаемого предмета. Изменение это реально, и принятая форма тоже реальна. Но приобретение субстанцией души нового реального качества есть не что иное, как физическое изменение и, следовательно, проявление физической жизни. Таким образом, со стороны реального процесса, протекающего в интеллекте, акт мышления или постижения есть акт физической жизни. С другой стороны, со стороны предметного содержания, это новое качество, новая форма есть проявление интенциональной жизни, то есть познавательной нацеленности на внешний предмет и его схватывания в акте постижения. Реально разделить их невозможно; вот почему, вновь подчеркивает Уртадо, в творении интенциональная жизнь всегда осуществляется как смысловая сторона актов физической жизни, а не как самостоятельная, самосущая жизнь. Это первый радикальный тезис Уртадо.

Второй радикальный тезис состоит в том, что интенциональная жизнь в Боге не имеет ничего общего с тем, как совершается интенциональная жизнь в творениях. Действительно, в Боге, во-первых, нет никаких имманентных изменений: ведь любое изменение, согласно базовому положению аристотелевской физики, есть движение, а движение всегда предполагает потенциальность, то есть несовершенство и небытие, немыслимые в Боге. Поэтому в Боге, в отличие от творений, нет никакого реального внутреннего продуцирования, но в Нем это не признак несовершенства, а наоборот, признак полноты совершенства. Продуцирования нет не от неспособности к нему, а от отсутствия нужды в нем: ведь Бог

есть чистая полнота актуально сущего. Следовательно, мышление и воление Бога осуществляются неким непостижимым для нас образом, но совершенно иначе, нежели все, что мы можем представить себе как тварное мышление и воление, и не могут объединяться с мышлением и волением творений в едином, внутренне цельном понятии интенциональной жизни.

Следует ли отсюда, что Уртадо должен объявить жизнь в творениях и в Боге не совпадающими ни в каком общем понятии и критерии? Отнюдь нет. Хотя Бог и творения абсолютно различны по своим частным характеристикам, есть одно общее свойство, позволяющее объединить их в понятии живого: свойство совершенства, принятого изнутри и не могущего быть принятым извне. Внутреннее совершенство: вот тот критерий, который, по убеждению Уртадо, позволяет четко провести нижнюю границу жизни, отделив растения от мертвой природы, и в то же время объединить в общем понятии живого тварей и Бога. Никто не сформулирует этот итог лучше самого Уртадо: «Растение и познание сходны, ибо то и другое обладает совершенством, принятым изнутри. В самом деле, растение от себя обладает совершенством питания таким образом, что в силу самой своей природы не могло бы адекватно обладать им от внешнего начала: ведь действием питания оно даже властью Бога не могло бы обладать, если бы само активно не содействовало ему. Итак, оно обладает витальным действием от себя; это действие составляет совершенство растения; следовательно, растение таким образом обладает изнутри неким совершенством, что не могло бы обладать им от внешнего начала». С другой стороны, «познание в Боге таким образом составляет внутреннее совершенство самого Бога, что Он не мог бы обладать им от внешнего начала. Камень не совпадает с Богом в этом предикате, ибо камню не противоречит принимать свое совершенство от всецело внешнего начала. В этом усматривается явное различие между камнем и растением: в самом деле, камень не совпадает с Богом в этом предикате, а растение совпадает. Но растение обладает своим совершенством вкупе с движением, в абсолютном и собственном смысле; этим оно отличается от Бога, в коем движение в абсолютном смысле отсутствует»[17].

Теперь становятся очевидными ответы на оба вопроса: почему эти две позиции радикальны и почему они некоторым обра-

17. *Hurtado de Mendoza* [1624]. De anima, disp. III, sect. II, subsect. I, § 9, p. 509.

зом противоположны. Собственно, мы уже проговорили эти ответы, но подытожим их еще раз. Арриага мыслит два модуса жизни как два самостоятельных, независимых друг от друга вида и распределяет по ним все живое, от Бога и до растения. При этом каждый из этих видов жизни внутренне един: интенциональная жизнь как в Боге, так и в твари подразумевает у Арриаги одни и те же акты и процессы, которые различаются только степенью совершенства (конечной у человека и ангела, бесконечной у Бога). Если же сравнить два модуса жизни между собой, они, по убеждению Арриаги, не имеют ничего общего, и единого критерия живого не существует. Уртадо, напротив, мыслит два модуса жизни в творениях как две стороны одних и тех же актов, различимые только в нашем разуме. Зато интенциональную жизнь в Боге он мыслит совершенно иначе, нежели в творениях, и не находит между нею и интенциональной жизнью творений ничего общего на уровне реальных мыслительных процедур. Тем не менее Уртадо усматривает общую характеристику и общий критерий жизни во внутреннем совершенстве всего живого: совершенстве, которое не может быть придано извне, но принадлежит самой внутренней сущности живого существа. Итак, у Родриго де Арриага — два кардинально и реально различных, но внутренне цельных модуса жизни и отсутствие общего критерия живого; у Педро Уртадо де Мендоса — чисто ментальное различие двух модусов жизни в творениях и внутренняя расщепленность модуса интенциональной жизни на тварную и божественную, но при этом — признание общего объемлющего критерия всего живого.

Между этими двумя крайними позициями лежит целая гамма других, промежуточных позиций, которые могут приближаться к той или другой крайней точке зрения или комбинировать их черты в разнообразных сочетаниях. Но в любом случае различение двух модусов жизни служит отправной точкой для всего последующего развертывания позднесхоластической науки о живом, и прежде всего для описания и объяснения витальных когнитивных операций на всех уровнях познания. Так, идущее от богооткровенной теологии требование заново продумать аристотелевское понятие жизни и привести его к гармонии с теологической интерпретацией живого становится импульсом к глубокому преобразованию «науки о душе» в начале Нового времени. Продуктивность этих новых идей проявится намного позже XVII в., после того, как химерическое единство аристотелевской *scientia de anima* окончательно распадется. Современная философия кос-

венными путями усвоит себе концепцию интенциональной жизни, позабыв о ее отдаленных богословских истоках.

Библиография/References

Аристотель. Метафизика. Собр. соч. в 4-х томах. М.: 1976.

Аристотель. О душе. Собр. соч. в 4-х томах. М.: 1976.

Иванов В. Л. Философия иезуитов как утраченный ключевой элемент научного ландшафта XVII века. О неполноте традиционного образа истории философии и истории наук раннего Нового времени/Отв. ред. Е. В. Малышкин. Философия истории философии: обязательность и навязчивость исторического. СПб.: Издательский дом С.-Петерб. государственного университета, 2012. С. 120–142.

Шмонин Д. В. В тени Ренессанса: вторая схоластика в Испании. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006.

Arriaga [1632]: Cursus Philosophicus auctore R. P. Roderico de Arriaga, hispano lycronensi e Societate Jesu. Antverpiae, ex Officina Plantiniana Balthasaris Moreti, 1632.

De Chene, D. (2000) *Life's form: Late Aristotelian Conceptions of the Soul*. Ithaca: Cornell University Press.

Edwards, M. (2013) *Time and the Science of the Soul in Early Modern Philosophy*. Brill.

Georges de Rhodes (1671). *Philosophia peripatetica ad veram Aristotelis mentem, libris quatuor digesta et disputata, pharus ad theologiam scholasticam*. Lugduni.

Heider, D. (2014) *Universals in Second Scholasticism: A comparative study with focus on the theories of Francisco Suárez S. J. (1548–1617), João Poinsot O. P. (1589–1644) and Bartolomeo Mastri da Meldola O. F. M. Conv. (1602–1673)/Bonaventura Belluto O. F. M. Conv. (1600–1676)*. John Benjamins Publishing Company. Amsterdam-Philadelphia.

Hugo de S. Victore. *De sacramentis*. PL 176.

Hurtado de Mendoza [1624]: Universa Philosophia, a P. P. Petro Hurtado de Mendoza Valmasedano e Societate Jesu, apud fidei Quaesitores Censore, et in Salmanticensi Academia sanctae Theologiae Professore, in unum corpus redacta. Nova editio, Lugduni, Sumptibus Ludovici Prost. Haeredis Roville, 1624.

Ivanov, V. L. (2012) *Filosofiia iezuitov kak utrachennyi kliuchevoi element nauchnogo landshafta* XVII *veka. O nepolnote traditsionnogo obraza istorii filosofii i istorii nauk rannego Novogo vremeni*, pp. 120–142. Otv. red. E. V. Malyshkin. Filosofiia istorii filosofii: obiazatel'nost' i naviazchivost' istoricheskogo. SPb.: Izdatel'skii dom S.-Peterb. gosudarstvennogo universiteta.

Knebel, S. K. (2000) *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit. Das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik 1550–1700*. Hamburg.

Schmutz, J. (2009) «Les innovations conceptuelles de la métaphysique espagnole post-suarézienne: les status rerum selon Antonio Pérez et Sebastián Izquierdo», *Quaestio. Annuario di storia della metafisica* 9: 61–99.

Schmutz, J. (2010) «Les normes théologiques de l'enseignement philosophique dans le catholicisme romain moderne (1500–1650)», in J.-C. Bardout (ed.) *Philosophie et théologie à l'époque moderne*, pp. 129–150. Paris, Editions du Cerf (Philosophie & Théologie).

Shmonin, D. V. (2006) V *teni Renessansa: vtoraia skholastika v Ispanii* [In the Shadow or Renaissance: Second Scholastics in Spain]. SPb.: Izd-vo S.-Peterb. un-ta.

Spruit, L. (2005) *Species Intelligibilis: From Perception to Knowledge. Vol.* II*: Renaissance Controversies, Later Scholasticism, and the Elimination of the Intelligible Species*. (Brill's Studies in Intellectual History). Brill.

Thomas Aquinas. *De potentia* [http://www.corpusthomisticum.org/iopera. html].

Thomas Aquinas. *Summa theologiae* [http://www.corpusthomisticum.org/iopera. html].