

Г.В. Вдовина

Бог, ангелы и сиамские близнецы: теологические и антропологические приложения постсредневековой схоластической психологии*

Вдовина Галина Владимировна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии Российской академии наук. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; профессор. Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия. Российская Федерация, 115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1; e-mail: galvd1@yandex.ru

В статье рассматриваются понятия постсредневековой философской психологии, а именно понятия физической и интенциональной жизни, в их теологическом и антропологическом приложении. Во-первых, указанные понятия прилагаются к божественному существу и проверяются на соответствие базовым положениям рациональной теологии о совершенной актуальности Бога. Во-вторых, они прилагаются к нематериальным тварным субстанциям – ангелам и проверяются на соответствие общим критериям живого, принятым в позднесхоластической традиции: критерию имманентности витальных актов и критерию их непринадлежности к «природному статусу». В-третьих, эти понятия прилагаются к феномену сиамских близнецов и служат способом решения вопроса, который был, несомненно, важен в теологической перспективе: сколько душ и, следовательно, жизней присутствует в сросшихся телах и сколько, стало быть, нужно совершать крещений, чтобы эти души могли спастись. Рассмотрение указанных приложений позволяет также сделать некоторые выводы относительно метода позднесхоластической философии.

Ключевые слова: постсредневековая схоластика, физическая и интенциональная жизнь, Бог, ангелы, сиамские близнецы, философская психология схоластики

Философская психология схоластики, начало которой связано с рецепцией (в начале XIII в.) аристотелевского трактата «О душе» и арабских комментариев к нему, претерпевает существенную трансформацию в XVII в. Продолжая и развивая ту линию средневековых учений о человеческой когнитивности, которая восходит к понятию интенциональности (интенционального бытия, а также интенциональных актов, в которых оно конституируется), постсредневековая схоластика пришла к концептуализации двух принципиально различных модусов жизни – физического и интенционального. Их конкретное понимание и сферы приложения у разных авторов этого периода могли различаться, и порой значительно, однако сама дихотомия *vita physica/vita intentionalis* выступает общепринятым основанием философской психологии посттридентской западной схоластики. Более или менее нормативное для XVII в. понимание двух модусов жизни мы находим, например, в философском курсе испанского философа Хуана Хуаниса де Эчаласа: «Имеется двойное истинное и строгое понятие жизни: одна (жизнь) – интенциональная,

* Исследование поддержано грантом РФФИ, проект № 16-03-00020.

другая – физическая. В этом должны быть согласны как теологи, так и философы» [Echalaz, 1654, p. 554]. Физическая жизнь, согласно Эчаласу и большинству схоластических философов XVII в., выражается в выполнении живым существом любых *реальных* – т. е. *внементальных* – актов, будь то реальное усвоение пищи (*intus-sumptio*) или продуцирование актов мышления; жизнь интенциональная выражается во взаимосвязанных *содержательных* последовательностях актов познания и стремления, причем на всех уровнях – как чувства, так и интеллекта, как чувственного стремления, так и воли.

Эта дихотомия модусов жизни соотносится с уточненным перечнем критериев живого. Из них важнейшие – следующие два: 1) способность к физически и интенционально имманентным действиям, т. е. к таким действиям, которые, во-первых, не только начинаются, но и завершаются внутри агента и, во-вторых, никоим образом не могут быть вложены в него извне; 2) способность производить эти действия вне «природного (или, что то же самое, со-природного) статуса». Этот критерий подразумевает, что имманентные действия живое существо способно производить уже после того, как будет конституировано в бытии (ведь в противном случае пришлось бы говорить не о живых действиях, а о *passiones* – тех внутренних свойствах, которые, согласно схоластической метафизике, проистекают из сущности вещи и наличествуют с момента ее возникновения: таково, например, присущее теплу свойство нагревать любые тела). Насколько большое значение придавалось этому критерию, мы вскоре увидим. Наконец, третьим базовым критерием считалась активность живого, его способность целенаправленно вступать во взаимодействие со средой, а не просто инертно претерпевать внешние воздействия. В отсутствие клеточной теории и научно установленной нижней границы живого эти критерии позволяли достаточно надежно отделять витальные феномены от того, что лишь кажется таковым: например, от роста кристаллов или процесса горения.

Импульс к переосмыслению и реформированию старой аристотелевской науки о душе, занятой исключительно биологически живым, пришел со стороны теологии; если сформулировать совсем кратко, этот импульс заключался в осознании несовместимости аристотелевского понимания живого как того, что обладает душой, и теологического понимания Бога как самой жизни [Вдовина, 2015, с. 311–328]. И хотя в центре проблематики двух модусов жизни, естественно, стояла человеческая когнитивность, концепции, разработанные в рамках постсредневековой науки о душе, не могли не прилагаться – в обратном движении – к собственно учению о Боге. В результате проблема жизни и двух ее модусов оказалась помещена в контекст старых богословских тем: прежде всего темы конституирования божественных Лиц, стоявшей в центре тринитарной теологии XIII в., и темы божественного мышления, вокруг которой велись богословские дискуссии XIV в. Связка с первой темой формулируется в науке о душе XVII в. как вопрос о наличии и характере физической жизни в Боге; связка со второй темой – как вопрос о внутрибожественной интенциональной жизни. Анализ понятий, в которых формулируются существенные признаки двух модусов жизни применительно к божественному и к тварному сущему, имел следствием более глубокое и многогранное понимание человеческой когнитивности.

Другая область приложения реформированной философской психологии – учение об ангелах, этих модельных объектах схоластической философии. Разбирая вопрос о том, приложимо ли понятие физической жизни к нематериальным творениям, схоласты XVII в. проводят своего рода мысленный эксперимент, уточняя в нем свое понимание модусов и критериев жизни.

Третьим полем приложения новых психологических концепций стали общеантропологические проблемы, причем опять-таки в перспективе теологии. Мы рассмотрим одну из таких проблем, связанную с рождением сиамских близнецов. В итоге мы получим возможность сделать некоторые выводы также о методе позднесхоластической философии.

1) Физическая и интенциональная жизнь в Боге

Итак, есть ли и возможна ли в Боге физическая жизнь? То, что она невозможна на уровне мышления и воления, как реальное физическое продуцирование актов, отличных от божественной сущности, для схоластического сознания было очевидным: ведь реальное продуцирование таких актов предполагает переход из потенциального состояния в актуальное, а значит, допущение в Боге потенциальности и неполноты. Иное дело – конституирование Лиц Троицы. Рождение (*generatio*) Сына и активное выдыхание (*spiratio activa*) Святого Духа, несомненно, реальны и, несомненно, «физичны» в том смысле, что подразумевают реальное и актуальное бытие Лиц. Но осуществляется ли это конституирование именно как живое? Ведь здесь, казалось бы, нарушается один из главных критериев живого: непринадлежность к формальной первоначальной конституции сущего, притязающего называться живым, т. е. к тому, что именовалось непринадлежностью к «природному статусу» вещи. Именно поэтому многие философствующие теологи этого времени отказывались признавать конституирование Лиц живым, полагая (сколь бы дико это ни звучало), что оно осуществляется *modo mortuo*, механически, и сводя жизнь в Боге к Его мышлению и волению, т. е. к жизни *чисто* интенциональной. По той же причине теологи, которые хотели отстоять живой характер конституирования Лиц, должны были объяснить и оправдать это противоречие между ним и критерием непринадлежности к природному статусу.

Такое объяснение дает, например, Антонио Бернальдо де Кирос – один из самых значительных авторов-иезуитов середины XVII в. Почему жизнь обычно исключают из природного статуса вещи? Потому, что в творениях вещь в ее природном статусе производится внешним деятелем. Между тем витальные движения (в том числе движения рождения и дыхания) должны возникать из внутренней потребности самого деятеля. Но в вещах, которые по бытию зависят от иного (а таковы все тварные вещи, в коих все, что возникает, возникает через иное), любые движения или свойства, принадлежащие к природному статусу, должны приписываться как производящей причине тому, чему вещь обязана своим возникновением, согласно принципу: *qui dat formam, dat consequentia ad formam* [«кто наделяет формой, наделяет следствием формы»]. Именно этим объясняется второй критерий витальности любых движений и проявлений жизни – не принадлежать к природному статусу, но производиться *уже после* того, как вещь конституирована в своем природном статусе: ведь только тогда можно гарантировать, что вещь производит эти движения и операции *сама*, а не обязана ими внешнему источнику своего существования. Но все это верно и справедливо, подчеркивает Кирос, для тварного сущего. Не так в Боге: ведь в Нем ничто, никакие операции и никакие конституирующие свойства и акты не зависят ни от чего иного, что не было бы самим Богом. Поэтому в Боге требование непринадлежности к природному статусу не имеет смысла: все, что совершается в Боге, совершается в Нем, от Него и через Него самого, а значит, является живым. Вот почему «сообщество теологов признает в Боге физическую жизнь, ограниченную от интенциональной, во внутренних продуцированиях [Лиц]» [Quiros, 1666, p. 493].

Этот общий довод усиливается тем дополнительным соображением, что в Боге возможно провести формальное различие между производящим Лицом и Лицом производимым как термином производящего акта; это означает, что продуцирования в каждой паре Лиц в некотором смысле оказываются вне «природного статуса» производящего Лица. Для прояснения этого сложного богословского вопроса дадим слово самому Бернальдо де Киросу: «Активное продуцирование витально потому, что, хотя само продуцирование принадлежит к формальным конститутивным чертам производящего Лица, для витальности достаточно, чтобы хотя бы термин находился вне формальных конститутивных атрибутов производящего. Но активное продуцирование производит Сына, не принадлежащего к конститутивным атрибутам Отца... Но здесь

ты возразишь: следовательно, это действие, то есть продуцирование в Боге, не имманентно, ибо его термин полагается вне Отца. Отвечаю: хотя термин этого действия не конституирует и не усовершенствует Отца *в бытии Отца*, нельзя отрицать, что он пребывает в Нем, согласно сказанному: «Я в Отце и Отец во Мне», Ин 14, 10» [ibid., p. 495].

Свой выход из противоречия между базовыми критериями жизни и элементами тринитарной доктрины находит Игнасио Франсиско Пейнадо – автор конца XVII в.: он оставляет в неприкосновенности критерий непринадлежности к природному статусу, зато предикат жизни применительно к божественным Лицам оказывается у него предикатом относительным, зависящим от того, как именно «берутся» Лица Троицы. По отношению к божественной сущности, взятой, как она есть сама по себе, ни Сын, ни Дух Святой не будут витальными терминами, ибо в таком рассмотрении они суть свойства самой сущности, которыми она конституируется в квазиприродном статусе. Но каждое Лицо будет живым по отношению к своему производящему началу: Сын – по отношению к Отцу, Дух Святой – по отношению к Отцу и Сыну: ведь эти начала с точки зрения производящего акта предполагаются уже конституированными в своем бытии [Peinado, 1698, p. 128]. Этот последний довод, некогда выдвинутый св. Фомой в ходе бурной дискуссии о способе конституирования Лиц в Боге [Friedman, 2010; 2013], демонстрирует самую тесную связь новых поисков «науки о душе» с мощной тринитарной традицией латинского Средневековья.

Еще один способ развязать этот узел, в продолжение линии Пейнадо, предложил Хуан де Уллоа в начале XVIII в. Для этого он обратился к различению активной и пассивной *productio*. Например, акт рождения Сына, взятый со стороны активного продуцирования, будет всецело заключен в отцовстве. С этой стороны акт *generatio*, рождения, будет конституирующим для Отца и, стало быть, неживым – разве что «в первом акте»: так человек считается живым, если обладает душой, даже если не способен выполнить ни одной жизненной операции. Если же рождение Сына берется со стороны пассивного продуцирования, оно всецело заключено в самом рождаемом Сыне и не будет конституирующим для Отца; стало быть, с этой стороны рождение будет для Отца живым – как действие, которое берет начало в Отце *как Отце*, а остается в нем *как в единой божественной сущности*. И точно так же объясняется относительный, неживой и живой одновременно, но с разных сторон, акт выдыхания Святого Духа [см. Ulloa, 1715, p. 52].

Так физическая жизнь в Боге «спасается» либо за счет дополнительных разъяснений к критерию непринадлежности к природному статусу, либо за счет того, что в Боге физическая жизнь оказывается относительным предикатом.

В отличие от физической жизни, само наличие в Боге жизни интенциональной никем не ставится под вопрос. Но с выражением характера этой жизни возникают сложности, и связаны они именно с абсолютной простотой и абсолютным совершенством божественной сущности: в силу этих свойств она не допускает никакого реального различия между началом и конечным термином интенциональных актов, а также никакого движения, ведущего от первого ко второму.

Вопрос, который служит исходным пунктом для всех философствующих теологов XVII в., – это вопрос об **унивокальности, или однозначности, интенциональной жизни в Боге и в тварях**. Понятно, что в реальности они различны (не говорим сейчас о различиях количественных, различии конечности и бесконечности) именно наличием или отсутствием собственно действия: «Это понятие [интенциональной жизни]: *то, что интенционально направлено изнутри на объект*, – не унивокально. Ведь эти слова, *интенционально направлено*, по отношению к Богу не выражают никакого действия, а по отношению к твари подразумевают истинное и физическое действие» [Peinado, 1698, p. 130].

С такой интерпретацией спорит перуанский иезуит рубежа XVII и XVIII вв. Хосе де Агилар. Он полагает, что унивокальное понятие здесь возможно, потому что в определении интенционального предикаты тварного и нетварного не входят. Како-

вы бы ни были дальнейшие различия этих двух разновидностей интенциональной жизни, понятия, в которых они выражаются, будут не первичными, но результатом последующего стяжения общего унивокального понятия; а его определение гласит: интенциональная жизнь есть *интенциональная направленность на объект* [Agui-lar, 1701, p. 316]. Нетрудно заметить, что действительное расхождение между этими двумя авторами (и длинным рядом других авторов, солидаризирующихся с той или другой позицией) касается только уровня общности, на котором располагаются предельно универсальные понятия интенциональной жизни, но не существа понимания интенциональных операций в Боге. Эти операции суть квазиоперации, если сравнивать их с нашими, человеческими, но «квази» в эминентном, превосходящем смысле. Через них Бог живет, мыслит и волит несравненно совершеннее, чем живем, мыслим и волим мы через наши операции, наделенные формальной «правильностью».

Другой поворот тому же вопросу об унивокальности придает Пейнадо, соотнося его с темой божественного знания. Знание контингентных вещей и событий, которым обладает Бог, и решения Его воли относительно них (идет ли речь о свободном или о среднем знании [см. Иванов, 2014]), несомненно, допускают унивокальность интенциональной жизни в Боге и в творениях: ведь такое знание имманентно, виртуально отлично от самого Бога и является последующим по отношению к Его полностью конституированной сущности, а значит, соответствует всем критериям витального акта, действительным и для творений. А если речь идет о необходимом божественном знании и волеии? Ответ на этот вопрос зависит от того, считать ли такое знание виртуально отличным от самой сущности Бога или нет. Если считать, то по тем же основаниям, что и знание контингентного, оно будет унивокально актам познания в творениях; если не считать, то не будет и унивокальности, ибо в таком необходимом божественном знании, тождественном сущности Бога, не обнаружится ни подлинного действия, ни даже виртуального отличия от *status naturale* Бога и следования за ним [Peinado, 1698, p. 130].

Итак, с какой стороны ни подступаться к интенциональной жизни в Боге, самое радикальное различие между Богом и творениями в этом вопросе заключается в том, что в Боге эта жизнь, взятая в актуальном осуществлении эминентных операций мышления и волеия, совершается *per identitatem*, тождественна этой же жизни как самому божественному бытию: операции мышления и волеия тождественны интеллекту и воле, а те – самой божественной сущности. Другими словами, если в человеке различаются обладающий интеллектом индивид, его интеллектуальная способность и сам интеллектуальный акт, то в Боге умная субстанция, интеллект и актуальное мышление совпадают.

В силу совершенной актуальности Бога многие авторы предпочитали вообще не говорить об интенциональной божественной жизни «в первом акте», т. е. о начале интенциональных операций в Боге, но только о жизни «во втором акте» – о чистых операциях и об их терминах. Но были и те, кто продолжал различать в Боге начало мышления, операцию и термин, хотя бы только «с нашей точки зрения» (*ratione nostra*). Эти богословские соображения представляют интерес прежде всего потому, что помогают лучше понять (от противного) живой характер человеческого мышления. Рассмотрим их на примере фрагмента из «Избранных теологических рассуждений» Антонио Бернальдо де Кироса [Quiros, 1654, p. 287–288].

Прежде всего, началом жизненных операций – а «мышление есть актуальная жизнь, есть направленность на объект, или соотнесенность с ним», – является *то, что выполняет операцию*, причем таким образом, каким прежде она не выполнялась и не могла быть выполнена чем-то другим. Это касается любых операций, как физических, так и интенциональных. При этом не имеет значения, производит ли такое начало операцию и ее термин физически, сообщает ли им реальное бытие или нет; не имеет значения даже то, отличается ли это бытие реально от операции или нет: всё это последующие различения, которые определяют конкретный характер операции и

способ ее начинания, но не само наличие начала как такового [ibid.]. В Боге есть «то, что» выполняет операцию: сам Бог; следовательно, имеется и жизнь в первом акте. Далее, начало есть то, что выступает по отношению к термину операции как *quod* [«что»], то есть активный деятель, или, что то же самое, как *a quo* [«от чего»], т. е. источник действия, а сама операция – как *quo* [«через что»], т. е. орудие действия. И опять-таки неважно, идет ли речь о физическом продуцировании или об интенциональной направленности на объект, о реальном различии между *quod* и *quo* или об их реальном тождестве. В творениях они различны, в Боге реально не различаются, но коль скоро в Нем имеется реальная операция мышления, *quo*, то от нее и ее термина и сам Бог как мыслящая субстанция получает именование начала этой операции, т. е. *quod*. Следовательно, в Боге имеется начало мышления как интенциональная жизнь в первом акте. Наконец, интенциональному началу как таковому не обязательно быть продуктивным. Если, как полагают многие, мысль есть чистое качество в интеллекте, то интеллектуальная субстанция может мыслить вне зависимости от того, каким образом это качество оказалось в интеллекте. Например, если речь идет о человеке, то не будет иметь значения, сам ли он пришел к некоторой мысли или понятию или они были вложены в него Богом: даже если эти качества в субстанции интеллекта не были им произведены, но приняты от Бога, интеллект благодаря им окажется актуально мыслящим. Следовательно, реальная *productio* не будет необходимой и неотъемлемой составляющей интенционального акта как такового; следовательно, и в Боге, где нет реального движения от начала интеллектуального акта к термину, в реальном продуцировании нет нужды: достаточно, чтобы был *quod*, был сам мыслящий: “*id quod operatur sine ulla productione, aut distinctione a sua operatione*” [«то, что выполняет операцию без какого-либо продуцирования или отличия от своей операции»] [ibid.], а это сам Бог. Следовательно, имеется реальное начало божественного мышления; следовательно, имеется божественная интенциональная жизнь в первом акте.

После этого Кирос уже может провести различие, которое затем, через несколько лет, повторит в трактате «О душе»: «Как есть две операции: первая, физическая, – операция *продуцирования*, вторая, интенциональная, – *направленности* на объект и *соотнесенности* с ним, так операция двумя способами осуществляется изнутри: первым – как из физически направленного, или продуцирующего внутрь себя; вторым – как из направленного внутрь себя интенционально. Поэтому и через познавательный акт, вложенный Богом, я все равно живу, то есть интенционально действую изнутри, ибо такой познавательный акт идет только от меня как от познающего, то есть интенционально действующего. Следовательно, мышление Бога поистине и реально осуществляется интенционально изнутри, то есть в Боге имеется то внутреннее, *от чего* реально и интенционально берет начало мышление. Но это в предельно формальном смысле означает, что имеется первый интенциональный акт, подобно тому, как первый физический акт имеется тогда, когда имеется то, от чего он берет начало физически» [ibid.]. Следовательно, в Боге имеется первый акт интенциональной жизни.

Все эти рассуждения Кироса по поводу интенциональной жизни в первом акте справедливы как в отношении Бога, так и в отношении любого мыслящего сущего. Они определяют структуру витального акта в принципе: начало (активный деятель, *quod* или *a quo*) – действие (орудие, *quo*) – термин. При этом физический витальный акт подразумевает под действием, *actio*, реальное продуцирование и бытийное «вливание» (*influxus*) со стороны деятеля, а интенциональный витальный акт – лишь активную направленность, соотнесенность (*tendentia, respicientia*) с объектом мышления или воления, без какого-либо реального продуцирования и передачи бытия. Обратим внимание на возникающую здесь тему вложения Богом интенциональных качеств в интеллект, которым эти качества (понятие, мысль) не произведены: в этом мысленном эксперименте Кирос хочет показать, что интенциональность и физическое продуцирование не связаны между собой необходимой связью, что мысль может

как физическое качество интеллекта иметь одно начало, а как смысловой элемент в процессе мышления – другое: ведь не Бог, вложивший понятие в мой интеллект, будет мыслить посредством него, а я сам, пусть даже я его и не произвел. В мышлении эти две имманентности, два «изнутри» – физическое и интенциональное, – не обязаны совпадать сущностно, хотя фактически, в естественном порядке вещей, интеллект сам производит свои интенциональные качества, а не принимает их извне.

Лишь после того, как были утверждены эти универсальные положения, Антонио Бернальдо де Кирос делает выводы о божественной *intellectio* в первом акте, вводя соответствующие ограничения в общее понятие интенциональной жизни: «Из сказанного я заключаю, во-первых, что как в Боге, так и в тварной субстанции, если имеется [таковая], в которой отождествляются мышление [и сущность], обнаруживается первый интенциональный акт, но не просто *первый*, а одновременно и второй, подобно тому, как имеются неотличимые друг от друга мышление и воление. Далее, одно и то же – интенциональная операция и действующее “что”, или то, “от чего” интенционально берет начало такая операция; но эти предикаты свойственны первому акту, будь он отличным от второго акта или нет. Во-вторых, я заключаю, что с нашей точки зрения имеется чистый интенциональный первый акт, ибо для этого достаточно предиката действующего как “что”, или “от чего”, который с нашей точки зрения был бы отличным от актуальной операции... Но, с нашей точки зрения, [здесь] нет физического первого акта, ибо он добавляет продуцирование, извлечение и т. д., которое наш разум, если он прав, не полагает в Боге, как явствует из сказанного» [ibid.].

Так абсолютное тождество божественной умной субстанции и мышления соединяется с реальностью структурированных актов интенциональной жизни в Боге, полностью аналогично тому, как в физической жизни абсолютное единство божественной сущности соединяется с реальностью продуцирования Лиц.

2) Жизнь ангельских субстанций

Говоря в приведенной выше цитате о «тварной субстанции, если имеется таковая, в которой отождествляются мышление и сущность», Антонио Бернальдо де Кирос имел в виду ангелов. В схоластической философии ангелы играли примечательную роль: не столько объектов веры, как в народном благочестии, сколько удобнейших и безропотных объектов всевозможных мысленных экспериментов. На них отработывались самые разные идеи, от физических гипотез, связанных с категориями места и времени, до лингвистических и семантических концепций. С точки зрения вопроса о критериях жизни ангелы являют собой замечательный пример такого сущего, которое хотя и тварно, однако сущность коего составляет мышление и познание, прежде всего самопознание. Отсюда возникают определенные парадоксы. Если «ангел есть его мышление», по словам иезуита середины XVII в. Томаса Комптона Карлтона, и если понятие жизни состоит в том, чтобы обладать совершенством изнутри, причем так, что принять его извне было бы невозможно, то ангел не может жить жизнью мышления, тождественного ему самому. Ведь мышление, составляющее его собственную сущность, он принял извне, от Того, Кто его создал, т. е. от Бога. Означает ли это, что ангел мертв? Но это абсурдно, коль скоро индуктивный путь всматривания в материальные творения и в положения веры неопровержимо приводит к выводу, что мышление есть модус жизни. Так встает вопрос, по видимости смешной и даже нелепой, по существу же вполне осмысленный в этом философско-богословском дискурсе, который предельным и уже труднодостижимым для нас образом серьезен и честен по отношению к собственным основаниям: вопрос о том, как спасти жизнь ангела.

Общий ответ на этот вопрос заключается в том, чтобы различить в ангеле «первое» мышление, которое составляет его «природный статус» и в актах которого он познаёт самого себя, и «второе», последующее мышление и познание, акты ко-

торого могут принадлежать к тому же виду, что и первое, сущностное мышление и познание, и быть направлены на себя или на другое (например, на других ангелов), но выполняются уже *после* конституирования ангела в природном статусе. Это второе мышление и познание в ангеле будет интенционально живым, а первое, сущностное мышление и познание, – мертвым: атрибутом ангельской сущности, который, как все природные атрибуты, *passiones*, возникает вместе с сущностью от внешней производящей причины и не может возникать после утверждения вещи в природном статусе.

Разъяснения относительно живого и мертвого в ангеле очень ясно дают понять, что для схоластов XVII в. «живое» и «мертвое» в данном контексте – не столько регионы сущего, сколько разные модусы бытия, совмещаемые в пределах одного существа; более того, они могут пониматься как относительные характеристики в зависимости от точки зрения. Например, Бернальдо де Кирос, говоря о двух модусах мышления и познания в ангеле, сравнивает их с душой: если интеллект реально не отличается от души, то душа, будучи конституированной в природном статусе и обладая интеллектом, уже не смогла бы произвести в себе другой интеллект, «как и прочие мертвые свойства, ибо они никогда не могут быть произведены при наличии соприродного статуса» [Quiros, 1666, p. 495]. Стало быть, интеллект как свойство, принадлежащее к природному статусу души (которая есть сам принцип жизни!), «мертв», хотя он же как начало последующих актов мышления, несомненно, жив.

Правильность такого понимания подтверждает мысленный эксперимент у Бернальдо де Кироса. Допустим, что существует ангельская субстанция, определенная к познанию только одного объекта и только в одном познавательном акте. Будет ли она через него живой? Ответ: во-первых, такой ангел будет жить чисто интенциональной жизнью, поскольку его бытие будет исчерпываться познанием. Во-вторых, он будет жить через это познание также физической жизнью, потому что хотя такое познание и будет принадлежать к природному статусу, а значит, приписываться Творцу (и в этом смысле оно будет мертвым), однако с точки зрения самой познающей субстанции оно будет требовать наличия в ней ближайшей потенции к тому, чтобы имманентно произвести этот единственный акт. Логика понятна: если это действительно познание, направленное на некий объект (может быть, и внешний; в условиях эксперимента не сказано, что это непременно должно быть самопознание), то оно возможно только как *собственный* акт этой гипотетической субстанции, пусть даже им исчерпывается ее сущность. Говоря словами самого философа, «в отвлечении от соприродности, в силу одного того, что это – акт познания, субстанция должна обладать ближайшей потенцией к тому, чтобы имманентно его произвести, и уже поэтому такая операция с большим основанием будет протекать из требования самого деятеля, чем продуцирование атрибутов мертвой субстанцией, которая не требует имманентно производить атрибуты, если они не принадлежат к соприродному статусу» [ibid.]. Так один и тот же акт, составляющий сущность гипотетического «одноразового» ангельского существа, будет мертвым с точки зрения (со)природного статуса этого ангела, но живым (физически и интенционально) «в отвлечении от соприродности».

Наконец, еще один теологический поворот в вопросе о живом – это бытие души в состоянии отделимости от тела. Такая душа, несомненно, живет, ибо ее мысли и воления, не будучи ориентированными на соединение с телом, не устремлены к природному статусу души. Тем более это верно в отношении блаженного видения: в каком-то смысле оно составляет статус души праведника, ибо он не может не созерцать Бога и не любить его; но статус не естественный, а сверхъестественный, и поэтому он может считаться природным статусом не в философском, а лишь в мистическом смысле.

3) Можно ли жить чужой жизнью? Проблема сиамских близнецов

Можно ли жить чужой жизнью? Это сквозной вопрос практически всех философских курсов “*De anima*”, созданных авторами-иезуитами в XVII – начале XVIII в. Цель и смысл вопроса о возможности (а вернее, о невозможности) жить чужой жизнью состоит в том, чтобы продемонстрировать необходимо имманентный характер витальных операций. Стандартный способ его постановки – мысленный эксперимент, в котором совершается взаимопроникновение двух живых индивидов-суппозитов. В нем высвечиваются два по видимости противоречащих друг другу свойства витальных актов: с одной стороны, они активны, даже агрессивно-активны; с другой – они в принципе не могут переходить из одного организма в другой. Возьмем пример мысленного эксперимента, который предлагает Игнасио Франсиско Пейнадо. Допустим, что существуют два взаимопроникающих растения; тогда можно было бы предположить, что при полном совпадении двух растений в пространстве одно растение сможет питаться от другого. Следовательно, либо питание растения не витально, либо витальность не требует непременно исключать содействие выполнению витальной операции со стороны другого тварного суппозита того же вида. Отвечая на это предположение, Пейнадо указывает на то, что простого взаимопроникновения (совмещения по месту) двух растений недостаточно для питания одного растения от другого. Ведь даже в этом случае пища, которая содержится в сосудах одного растения, не переходит в сосуды другого, поскольку совмещение не означает слияния: стенки сосудов одного растения, оставаясь неповрежденными, непроницаемы для другого. Поэтому пища, которая в них содержится, не сможет превратиться в субстанцию живого существа, как это обычно происходит. Она не сможет быть усвоена ни одним из этих двух растений: первым растением – из-за факта совмещения, вторым – из-за недостаточности этого совмещения. И причина заключается не в чем ином, как во внутренней витальности акта, налагающей дополнительные ограничения на совершение соответствующих действий. Еще раз: витальность предполагает, что взаимопроникновения недостаточно, требуется подлинное физическое соединение, а не просто взаимоналожение двух суппозитов; а оно невозможно. Почему же? Потому, что оно нарушает соотношение между актом и потенцией в обоих деятелях, блокируя совершение актов в том и в другом. Пейнадо специально подчеркивает, что этот запрет на нарушение баланса между актом и потенцией в витальных действиях живых существ касается не только таких грубо физических функций, как пищеварение, но и актов высших способностей души – интеллекта и воли: «Такое решение подтверждает пример взаимопроникающих ангелов, из которых ни один не может содействовать другому в действии мышления». И далее следует общий вывод: «Это объясняется только внутренней витальностью действия мышления, и причина в том, что чтобы тварный деятель мог содействовать другому в витальном действии, недостаточно быть внутренне присутствующим для него, но требуется быть соединенным с ним физически, а такое соединение невозможно ни для ангела, ни для двух растений, ни для всего, в чем нет [должного] соотношения между актом и потенцией» [Peinado, 1698, p. 115–116].

Эти два пункта – во-первых, невозможность содействия витальному акту со стороны другого тварного суппозита того же вида; во-вторых, общий характер этого запрета, равно распространяющийся на акты физической и интенциональной жизни, – утверждают практически все авторы, о которых мы говорим. Вот еще пример, взятый из текста Хуана де Уллоа: «Когда человек актуально живет через актуальное мышление, он от себя, в силу своей природы, исключает возможность равного содействия в его мышлении со стороны какого-либо другого деятеля... иначе говоря, такого содействия, чтобы этот другой деятель мыслил тем же мышлением, каким мыслит этот человек, или питался, или ощущал тем же питанием или ощущением, каким

питается или ощущает этот человек» [Ulloa, 1715, p. 50]. И в общем виде: «Природе человека противоречит, чтобы другой человек жил численно той же самой жизнью, какой живет он сам» [ibid.].

Обратим внимание на то, что речь идет об исключении содействия со стороны другого тварного индивида того же вида: о невозможности питаться чужим действием питания, чувствовать чужим чувствованием, мыслить чужим мышлением. Этот запрет не касается, во-первых, Бога: Бог может вложить ощущение или мысль в субъект, его не произведший физически. Во-вторых, запрет не касается акцидентальных со-начал витальных актов: интенциональных форм (*species*) и хабитусов, которые не только могут, но и должны содействовать продуцированию витальных актов. Наконец, не только начало любого витального акта, но и само действие и, главное, его завершение, термин, должны быть внутренними для живого деятеля. Общий пример: мысль может быть *вложена* в ум человека извне; но если он, держа ее в голове, «ничего не делает, не движется, но движем извне», он, следовательно, «не живет и не мыслит» [Reinado, 1698, p. 105]. Каков бы ни был источник конкретной мысли, но ее усвоение, включение в собственную интенциональную жизнь никто не может осуществить, кроме самого человека. Эта необходимость усвоения и присвоения – опять-таки общее правило для любых витальных операций: «Любые действия, в которых живые существа ничего не приобретают – либо через принятие [*receptive*], либо через оформление [*informative*], – не витальны, ибо через такие действия живое существо ничего не полагает внутрь себя, и не полагает имманентно никакого термина» [ibid., p. 116].

Но лучше всего невозможность жить чужой жизнью доказывают не эти мысленные эксперименты, а реальная жизнь сиамских близнецов. Эта тема, как правило, исследуется историками философии в связи с проблемой тождества личности [Libera, 2008, p. 159–184]; но схоластическая философия XVII в. демонстрирует более глубокий уровень анализа – уровень витальности. Классический пример такого анализа мы находим у Хуана де Уллоа. Против того, замечает Хуан де Уллоа, чтобы один и тот же витальный акт был витальным актом двух суппозитов, ничего не доказывает даже ссылка на питание от одного тела в случае сиамских близнецов – «тех монстров, в которых различимы два тела, или полутела, или тело и половина тела». За разъяснениями Уллоа отсылает к собственному трактату «Спекулятивная физика», где он рассматривает сиамских близнецов в контексте вопроса о единстве или множественности субстанциальных форм. Но для нас сейчас интереснее и важнее то, что в этом рассмотрении явственно проступает связь между витальностью, в том числе невозможностью жить чужой жизнью, и тождеством индивида, а также теологический контекст, в котором ставятся эти проблемы. Обратимся к указанному месту «Спекулятивной физики» [Ulloa, 1713, p. 138–142].

Формирование сиамских близнецов Уллоа объясняет (ссылаясь на авторитетный текст Альфонсо Тостадо, автора первой половины XV в.) нарушением перегородки между двумя ячейками (*cellulae*) в материнском чреве, в коем имеются несколько таких ячеек (что якобы подтверждается фактами рождения здоровых близнецов). В силу различных причин перегородка между соседними ячейками разрушается, но не полностью, а лишь на одном участке. Когда семя при зачатии заполняет первую ячейку, его избыток проникает в соседнюю ячейку через отверстие в перегородке, прежде чем оно закроется, и со временем образуются два тела, соединенные в месте разрушения стенки между ячейками. Уллоа приводит свидетельства о рождении близнецов, сросшихся разными частями тела: грудью (чаще всего), спинами (Рим, 1493 и Верона, 1465), боками (Виттенберг, 1489 и Лувен, 1536), ягодицами (Париж, 1570, Лузитания, 1628), лбами (Вормс, 1495) и т. д. Причина этого различия в местах сращения заключается в различии того места, где появляется щель в перегородке между ячейками материнской утробы и где масса, из коей образовалось одно тело, соприкасалась с массой, из коей образовалось другое тело.

Возникающую в связи с этим практическую теологическую проблему Хуан де Уллоа формулирует следующим образом: «Присутствует ли в этих монструозных телах одна душа или две? И, следовательно, надлежит ли совершать одно крещение или два?». Тем более что во многих из подобных тел после вскрытия обнаруживали только одно сердце, что наводило на мысль об одной душе в двух сросшихся телах [ibid., p. 140]. По мнению Уллоа, проблема не имеет однозначного решения: возможны оба случая, и нужны четкие критерии, которые давали бы возможность определить количество душ, а значит, и количество человеческих индивидов в монструозном теле, подлежащих крещению. Таких критериев, наиболее убедительных, три. Первый основан на совпадении или противоборстве чувственных склонностей. Если в сросшихся телах обнаруживаются противоположные склонности и стремления, причем ни одно из них не подчиняется другому в иерархическом порядке, но они противоборствуют друг другу и верх одерживает то, в котором больше физических сил, то перед нами две души, пребывающие в двух разных, хотя и соединенных телах – или, в случае неполного развития второго близнеца, в разных частях одного монструозного тела. Пример таких противоположных склонностей: близнецы в разное время спят и бодрствуют, ссорятся между собой, пребывают в разном настроении и т. п. Если же, наоборот, во всех действиях сросшихся тел проявляется общее согласие, то вероятнее присутствие в них одной души: «Так, некая двухголовая девочка из Баварии имела одну душу: в самом деле, обе эти головы вместе ели, вместе пили, вместе говорили, вместе спали, и вместе желали одного». И это согласие было настолько полным, что, судя по всему, превосходило силу простой симпатии, или согласованности, основанной на одновременности зачатия и рождения, и указывало на тождество души [ibid.].

Второй критерий основан на способности воли контролировать физические движения тела, т. е. на действии интенциональной причинности. Если члены одного тела подчиняются волевому приказу другого близнеца и двигаются или покоятся, следуя только этому приказу, то это свидетельствует о наличии одной телесной формы, то есть одной души и одного суппозита-индивида. Если же члены одного тела не подчиняются волевому приказу другого, но положительно противятся ему, это знак того, что ими по-велевает иная душа. Пример – два сросшихся близнеца из Генуи: «Они поистине были двумя людьми, и было по праву совершено два крещения. Когда один, больший, хотел надеть сапоги меньшему, тот брыкался. Первый не мог пошевелить его ногу или руку всего лишь приказом воли, но вынужден был двигаться целиком, и таким образом, по причине соединенности с другим, приводить его в движение – но не внутренним и витальным движением, а как лошадь приводит в движение повозку» [ibid., p. 141].

Третий признак – общность или раздельность ощущений: если одно из тел чувствует боль от укола или удара, а другое нет, это знак присутствия в них разных душ; если же боль ощущают оба «тела или полутела», это знак присутствия только одной души, а ссылки на действие симпатии выглядят недостаточными [ibid.].

Таким образом, вопрос о том, сколько индивидов пребывает в сиамских близнецах, имел для философствующего теолога животрепещущее практическое значение: ведь от его решения зависело спасение души или душ, заключенных в сросшихся телах. И все три критерия для определения количества душ так или иначе основаны на наблюдении внешних проявлений витальных актов. Особенно любопытен второй критерий, где прямо проводится различие между чисто механическим, внешним и насильственным движением и движением внутренним, витальным, которое обусловлено действием не физической, а интенциональной причинности. Отсюда ясно, что Уллоа имел все основания утверждать, что пример сиамских близнецов ничем не противоречит тезису о невозможности жить чужой жизнью: ведь если оба близнеца, одушевленные одной душой, согласно используют и контролируют одни и те же члены, для каждого из них они будут «своими»; а если они контролируют разные члены, то тем более каждый из них будет жить своей собственной отдельной жизнью, в том числе на уровне тела.

Рассмотренные примеры теологических и антропологических приложений реформированной философской психологии позволяют также сделать некоторые выводы относительно позднесcholasticкого метода. Мы видим, что такой (считающийся неотъемлемым от схоластики) способ аргументации, как ссылки на авторитетные тексты и мнения, практически отсутствует в приведенных рассуждениях, и это не случайно. В больших философских курсах XVII в. безусловно преобладает прямой понятийный анализ, основанный на общенаучных представлениях эпохи и на основоположениях схолистической философии. Такой анализ проводится через постоянное соотнесение с базовыми критериями, и только если принятое понятие или концепция выдерживают проверку на этом оселке, они получают статус философски доброкачественных. Например, точность понятий физической и интенциональной жизни проверяется через их соотнесение с давно и прочно обоснованным тезисом аристотелевской физики о неустрашимой связи любого движения с потенциальностью и тезисом рациональной теологии о совершенной актуальности божественного сущего; а тождество или различие жизни в сямских близнецах проверяется и удостоверяется через соотнесение с общими критериями живого. Нельзя не заметить и того факта, что понятийный анализ проводится в достаточно типичной для позднесcholasticких текстов форме мысленных экспериментов, материалом для которых вполне рутинно служат элементы традиционных богословских представлений. Все это – признаки нового стиля и метода мышления, который утверждается в XVII в. даже в такой консервативной сфере, как поздняя схолистическая философия, и обещает ее исследователям немало неожиданностей.

Список литературы

- Вдовина, 2015 – *Вдовина Г.В.* Два модуса жизни в «науке о душе» XVII в. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1 (33). С. 311–328.
- Иванов, 2014 – *Иванов В.Л.* Луис де Молина, ОИ, и начала схолистической теологии Общества Иисуса. Предисловие к публикации перевода 52-й диспутации «Конкордии» // EINA: Проблемы философии и теологии. Электрон. науч. рецензируемое период. изд. (www.einai.ru). № 1/2 (003-004). Изд. НОЦ ПФРК при ГУАП. СПб., 2013. С. 187–212.
- Aguilar, 1701 – *Iosephus de Aguilar.* Cursus philosophicus dictatus Limae, 3 vol. Hispali: J. F. de Blas, 1701. Т. 3. 502 p.
- Echalaz, 1654 – *Juan Juaniz de Echalaz.* Philosophia, continens dialecticam, physicam, animasticam et metaphysicam. Lugduni: Sumptibus Phil. Borde, Laur. Arnaud et Cl. Rigaud, 1654. 772 p.
- Friedman, 2010 – *Friedman R.* Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2010. 198 p.
- Friedman, 2013 – *Friedman R.* Intellectual Traditions at the Medieval University: The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250–1350. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 108/1–2. Leiden: Brill, 2013. 1216 p.
- Libera, 2008 – *Libera A. de.* Archéologie du Sujet II: La quête de l'identité. Paris: Vrin, 2008. 512 p.
- Peinado, 1698 – *Ignatius Franciscus Peinado.* Disputationes in tres libros Aristotelis de Anima. Opus posthumum. Compluti: Ex officina Francisci Garcia Fernandez, 1698. 428 p.
- Quiros, 1666 – *Antonius Bernaldo de Quiros.* Opus philosophicum, hoc est Cursus integer. Lugduni: Sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaud, Petri Borde, et Guill. Barbier, 1666. 792 p.
- Ulloa, 1713 – *Joannes de Ulloa.* Physica speculativa. Romae: 1713. 587 p.
- Ulloa, 1715 – *Joannes de Ulloa.* De Anima disputationes quatuor. Romae: typis Jo. Francisci Chracas, prope S. Marcum in via Cursus, 1715. 548 p.
- Ulloa, 1748 – *Joannes de Ulloa.* Prodrum seu Prolegomena ad scholasticas disciplinas. Madrid: ex typographia Antonii Marin, 1748. 516 p.

God, Angels and Conjoined Twins: Theological and Anthropological Applications of Post-Medieval Scholastic Psychology*

Galina V. Vdovina

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; Ss. Cyril and Methodius Theological Institute of Post-Graduate and Doctoral Studies. 4/2, bld. 1, Pyatnitskaya Street, Moscow, 115035, Russian Federation; e-mail: galvd1@yandex.ru.

The article discusses the post-medieval concepts of physical and intentional life, taken in their theological and anthropological applications. First, these concepts are applied to divine beings and checked for compliance with fundamental principles of rational theology concerning the perfect actuality of God. Secondly, they are applied to immaterial created substances – angels and checked for compliance with the general criteria of the living, adopted in late scholastic tradition, i.e. that of the immanence of vital acts and of their non-belonging to the natural status. Thirdly, these concepts are applied to the phenomenon of conjoined twins and provide a way to resolve the issue which was unquestionably important in theological perspective: how many souls and therefore how many lives are present in conjoined bodies and, hence, how many baptisms you need, so that these souls could be saved. The consideration of these applications also allows to draw some conclusions concerning the method of post-medieval scholastic philosophy.

Keywords: post-medieval scholasticism, physical and intentional life, God, angels, conjoined twins, philosophical psychology of scholasticism

References

- Antonius Bernaldo de Quiros. *Opus philosophicum, hoc est Cursus integer*. Lugduni: Sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaud, Petri Borde, et Guill. Barbier, 1666. 792 p.
- Friedman R. Intellectual Traditions at the Medieval University: The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250–1350, *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, 108/1–2. Leiden: Brill, 2013. 1216 p.
- Friedman R. *Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2010. 198 p.
- Ignatius Franciscus Peinado. *Disputationes in tres libros Aristotelis de Anima. Opus posthumum*. Compluti: Ex officina Francisci Garcia Fernandez, 1698. 428 p.
- Ioephus de Aguilar. *Cursus philosophicus dictatus Limae*, 3 vol. Hispali: J. F. de Blas, 1701. T. 3. 502 p.
- Ivanov V. Luis de Molina, OI, i nachala skhologicheskoi teologii Obshchestva Iisusa. Predislovie k publikatsii perevoda 52-i disputatsii “Konkordii” [Luis de Molina SJ and the Beginnings of Scholastic Theology of the Society of Jesus. Translator’s Foreword to the Publication of the 52nd Disputation of Concordia]. *EINAI: Problemy filosofii i teologii* [EINAI: The Problems of Philosophy and Theology], vol. 3, no. 1/2, 2014, pp. 187–212. (In Russian)
- Ioannes de Ulloa. *Physica speculativa*. Romae, 1713. 587 p.
- Ioannes de Ulloa. *De Anima disputationes quatuor*. Romae: typis Jo. Francisci Chracas, prope S. Marcum in via Cursus, 1715. 548 p.
- Ioannes de Ulloa. *Prodromus seu Prolegomena ad scholasticas disciplinas*. Madrid: ex typographia Antonii Marin, 1748. 516 p.
- Juan Juaniz de Echalar. *Philosophia, continens dialecticam, physicam, animasticam et metaphysicam*. Lugduni: Sumptibus Phil. Borde, Laur. Arnaud et Cl. Rigaud, 1654. 772 p.
- Libera A. de. *Archéologie du Sujet II: La quête de l’identité*. Paris: Vrin, 2008. 512 p.
- Vdovina G. Dva modusa zhizni v «nauke o dushe» XVII v. [Two Modes of Life in the 17th Century “Science on the Soul”] *Gosudarstvo, religiya, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church in Russia and Worldwide], 2015, no. 1 (33), p. 311–328. (In Russian)

* This article has been prepared for publication with the financial support from The Russian Foundation for Basic Research, grant № 16-03-00020.