

ПАТРОЛОГИЯ

А. Р. ФОКИН

АРИСТОТЕЛЕВСКОЕ УЧЕНИЕ
О ДУШЕ В ТРАКТАТЕ НЕМЕСИЯ
ЭМЕССКОГО «О ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕКА»

Критика и рецепция

УДК 128 (233.5)

DOI: 10.31802/2500-1450/2018-30-3-97-131

Аннотация

В статье¹ показывается, что в трактате Немесия Эмесского «О природе человека» (кон. IV — нач. V в. по Р. Х.), представляющем собой одну из самых ранних христианских попыток рецепции философских учений о душе и ее способностях, широко используется наследие Аристотеля, причем не только его трактат «О душе», но и «Никомахова этика», а также многие логические и естественнонаучные сочинения Стагирита. Демонстрируется, какие положения аристотелевской психологии Немезий принимает и использует для построения христианской антропологии, а какие он считает неприемлемыми для нее. Автор останавливается на таких пунктах учения Аристотеля, как логико-философское определение человека, которое христианский мыслитель рассматривает в свете библейского вероучения, а также на аристотелевском определении души как первой энтелехии естественного тела, которое Немезий подвергает последовательному критическому анализу, противопоставляя ему платоновское представление о душе как бессмертной, бестелесной и независимой от тела субстанции, являющейся принципом жизни и движения. Отдельно рассматривается изложение Немесием учения Стагирита о структуре души и ее способностях, включающее

¹ Статья написана в рамках проекта РФФИ (РГНФ) № 15-23-08001 «Об отношении теоретических и практических наук в философии Аристотеля».

пять способностей (роста, ощущения, передвижения в пространстве, стремления и размышления) и две части — разумную и неразумную. Делается вывод о том, что учение Немесия о душевных способностях следует признать эклектическим, поскольку аристотелевские представления в нем соединены с платоническими и стоическими. Здесь же затрагивается оценка Немесием аристотелевского учения об удовольствии, счастье и добродетелях. Наконец, большое место отводится рецепции Немесием аристотелевского учения о свободе выбора и волевом акте. Высказывается предположение, что в представлении о свободном выборе как синтезе желания, обсуждения и решения Немесий проявляет большую независимость от мысли Аристотеля. Констатируется, что учение Немесия о душе и ее способностях, в котором синтезированы мнения различных философских школ, в том числе школы Аристотеля, с христианскими представлениями о человеческой природе, оказало огромное влияние на последующее развитие христианской антропологии и психологии как в византийской патристике, так и в западной схоластике.

Ключевые слова: философия, христианство, антропология, психология, человек, душа, тело, энтелехия, воля, разум, Аристотель, Немесий Эмесский.

1. НЕМЕСИЙ И АРИСТОТЕЛЬ. ЛОГИЧЕСКОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА

Христианский писатель Немесий (или Немезий) жил на рубеже IV—V вв. н. э.² и был епископом небольшого сирийского города Эмесы (совр. Хомс). Его трактат «О природе человека» (*Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*), наряду с трактатом свт. Григория Нисского «Об устроении человека», представляет собой одну из самых ранних в истории греческой патристической письменности попыток христианской рецепции философских учений о душе и ее способностях. Хотя по названию и жанру трактат «О природе человека» претендует на подражание античным образцам, в частности одноименному трактату Гиппократа, по замыслу он близок к философской апологии христианства³, будучи адресован как христианской,

² Подробнее о Немесии, его литературном наследии и богословско-философском учении см.: Солопова. 2008. С. 501–503; Янг 2013. С. 360–376; Фокин. 2017а. С. 619–630.

³ См.: Telfer 1955. P. 212.

так и языческой аудитории⁴. В нем Немесий, опираясь на доступный ему доксографический материал, в систематическом виде излагает основные положения учения о человеке и человеческой душе, встраивая христианские положения в господствовавшую тогда античную систему научного знания. Хотя философские и естественнонаучные источники трактата Немесия весьма разнообразны, Аристотель занимает среди них одно из ведущих мест⁵, а его имя встречается на страницах трактата двадцать шесть раз. Немесий знал — непосредственно или опосредованно — не только трактат Аристотеля «О душе», но и «Никомахову этику», а также некоторые логические и естественнонаучные сочинения Стагирита, включая “De generatione et corruption”, “Historia animalium”, “De partibus animalium”, “Parva naturalia” и некоторые другие⁶. В настоящей статье мы попытаемся установить, какие положения аристотелевской психологии Немезий принимает и использует для построения христианской антропологии, а какие он считает неприемлемыми для нее.

Начнем с того, что Немесий использует знаменитое аристотелевское — или, по крайней мере, восходящее к Аристотелю⁷ — определение человека

⁴ См.: *Nemesius. De natura hominis* 2 (M. Morani. Leipzig, 1987. P. 38:7–9); 42 (P. 120:21–23). См. также: Sharples 2008a. P. 5; Морескини 2011. С. 738; Янг 2013. С. 365.

⁵ См.: Владимирский 1912. С. 25–28, 102, 116–120, 132–134; Amand 1973. P. 559–560; Verbeke, Moncho 1975. P. LXXIV; Sharples 2008a. P. 1, 9–10, 14–15, 26–30. Солопова 2008. С. 502–503. Морескини 2011. С. 738; Янг 2013. С. 362–364 и др.

⁶ См.: Sharples 2008a. P. 9–11, 26–30; Солопова 2008. С. 502; Фокин 2017a. С. 621. Полный список трудов Аристотеля, известных Немесию, см.: Sharples 2008a. P. 237–239, 256.

⁷ Ср.: *Aristoteles. Topica* 2, 5 (W. D. Ross. Oxford, 1958. P. 112a:17–19). *ὅσον ὁ εἰρηκῶς ἄνθρωπον εἶναι καὶ ὅτι ζῷον ἐστὶν εἴρηκε καὶ ὅτι ἔμφυλον καὶ ὅτι δίπουν καὶ ὅτι νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν*. Ср.: *Aristoteles. Topica* 5, 1 (P. 128b:35–36). *ἀνθρώπου τὸ ζῷον θνητὸν ἐπιστήμης δεκτικόν*. Вместе с тем следует отметить, что гораздо чаще у Аристотеля встречается другое краткое определение человека как «двуногого живого существа без перьев» (*ζῷον δίπουν ἄπτερον*), см.: *Analytica priora* (W. D. Ross. Oxford, 1964.

как «живого существа, разумного, смертного, способного к мышлению и познанию» (ζῶον λογικόν, θνητόν, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν)⁸. Немесий разъясняет это определение следующим образом. Человек есть живое существо, поскольку он есть «сущность одушевленная и чувствующая» (οὐσία ἐμψυχος αἰσθητική); он называется разумным живым существом, чтобы отделить его от неразумных живых существ; он называется смертным, чтобы отличить его от бессмертных; наконец, человек определяется как обладающий способностью мышления и познания, поскольку посредством научения он способен овладевать науками и искусствами⁹. Существенным уточнением к этому классическому определению человека является утверждение Немесия о том, что человек изначально не был ни совершенно смертным, ни полностью бессмертным, но способным к тому и другому. Он объясняет это ссылкой на некое иудейское толкование библейского повествования о происхождении человека¹⁰:

Р. 46b:3—20); *Analytica posterior* (W. D. Ross. Oxford, 1964. Р. 79a:29; 91a:1—2, 28); *De interpretatione* (L. Minio-Paluello. Oxford, 1949. Р. 21a:15); *Metaphysica* (W. D. Ross. Oxford, 1924. Р. 1006a:32; 1006b:3—4, 31; 1037b:12, 33; 1038a:4, 32; 1040a:16) и др. Кроме того, Аристотель, в отличие от Немесия, рассматривает это определение скорее как чисто техническое и ценное более для логики, чем для антропологии. В том же смысле его использовал (вероятно, впервые в истории философии) софист Антисфен и его ученики с тем, чтобы доказать невозможность определения чего бы то ни было. См.: *Antisthenes. Fragmenta varia*. Fr. 44b (F. D. Caizzi. Milan, 1966).

⁸ *Nemesius. De natura hominis* 1 (Р. 11:3—4). Следует отметить, что по форме определение Немесия ближе к его эллинистическим версиям, чем к изначальной версии Аристотеля. См.: *Philo. Quod deterius potiori insidari solet* 139 (L. Cohn. В., 1896); *De Abrahamo* 32 (L. Cohn. В., 1902); *Sextus Empiricus. Pyrrhoniae hypotyposes* 2, 26:2—3; 2, 211:5; 2, 269:5—6 (H. Mutschmann. Vol. 1. Leipzig, 1912); *Alexandrus Aphrodisiensis. In Aristotelis metaphysica commentaria* (M. Hayduck. В., 1891. S. 520—521); *Ps.-Galenus. Definitiones medicae* 27 (C. G. Kühn. Vol. 19. Leipzig, 1830) и др.

⁹ *Nemesius. De natura hominis* 1 (Р. 11:4—8).

¹⁰ Ср.: *Philo Alexandrinus. De opificio mundi* 135 (L. Cohn. В., 1896); *Theophylus. Ad Autolyicum* 2, 27 (R. M. Grant. Oxford, 1970).

Евреи говорят, что человек не произошел изначально ни бесспорно смертным, ни бессмертным (οὔτε θνητὸν ὁμολογοῦμένως οὔτε ἀθάνατον), но [находился] на границе той и другой природы (ἐν μεθωρίοις ἐκατέρας φύσεως), так что если бы он предался телесным страстям, то подпал бы и телесным изменениям, а если бы предпочел блага души, то удостоился бы бессмертия. В самом деле, если бы Бог изначально сотворил человека смертным, то не осудил бы его на смерть после того, как тот согрешил, ибо никто не наказывает смертностью смертного. С другой стороны, если бы [Он сотворил человека] бессмертным, то не создал бы его нуждающимся в пище, ибо ничто бессмертное не нуждается в телесной пище. Кроме того, Бог не мог бы так легко передумать и того, кто был сотворен бессмертным, тотчас сделать смертным, так как Он, очевидно, не сделал этого по отношению к согрешившим ангелам, но они по своей изначальной природе остались бессмертными, а за грехи получили другое наказание, но не смерть, поэтому лучше или таким образом понимать предложенный вопрос, или же [следует предположить], что [человек] был сотворен смертным (θνητὸς μὲν κατεσκευάσθη), но, постепенно совершенствуясь, мог бы стать бессмертным (δὲ ἐκ προκοπῆς τελειούμενος ἀθάνατος γενέσθαι), то есть [он был] бессмертным в возможности (δυνάμει ἀθάνατος)¹¹.

Так Немесий корректирует восходящее к Аристотелю логико-философское определение человека за счет соединения с ним библейского учения. Перейдем теперь к критике Немесием аристотелевской концепции души как первой энтелехии тела, развиваемой во 2-й главе трактата «О природе человека»¹².

2. УЧЕНИЕ О ПРИРОДЕ ДУШИ.

КРИТИКА АРИСТОТЕЛЕВСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ДУШИ КАК ЭНТЕЛЕХИИ ТЕЛА

Прежде всего отметим, что Немесий принимал чуждое мысли Аристотеля платоновское представление о душе как бессмертной, бестелесной и независимой от тела сущности (οὐσία)¹³. Действительно, по определению

¹¹ *Nemesius. De natura hominis* 1 (Р. 6:6–20).

¹² *Nemesius. De natura hominis* 2 (Р. 26:10–29:18).

¹³ См.: Владимирский 1912. С. 124, 130–131; Sharples 2008. Р. 9 и др.

Немесия, душа — это «сущность самодостаточная [и] бестелесная (οὐσία αὐτοτελῆς ἀσώματος)»¹⁴. Немесий также разделяет платоновское представление о душе как принципе жизни и движения¹⁵ и полагает, что душа по своей природе вечноподвижна (κατὰ φύσιν ἀεικίνητος) и самоподвижна (αὐτοκίνητος)¹⁶. Как таковая, душа неразрушима и бессмертна (ἄφθαρτος καὶ ἀθάνατος)¹⁷. В связи с этим Немесий критикует данное Аристотелем в первой главе 2-й книги трактата «О душе»¹⁸ определение души как «первой энтелехии естественного тела, снабженного органами и обладающего в возможности жизнью (ἐντελέχεια πρώτη σώματος φυσικοῦ, ὀργανικοῦ, δυνάμει ζωὴν ἔχοντος)»¹⁹, поскольку, по его мнению, оно предполагает несубстанциальность души (ἀνούσιον)²⁰.

Немесий последовательно анализирует это определение, близко следуя рассуждениям Аристотеля во 2-й книге трактата «О душе». Прежде всего, он замечает, что точка зрения Стагирита близка к тем, которые рассматривают душу как некое качество (ποιότητα), присущее живому телу²¹. Для обоснования своей позиции Немесий исследует, что означает термин *энтелехия* у Аристотеля и в каком смысле он применим к душе. Он воспроизводит аристотелевское деление сущностей на три

¹⁴ *Nemesius. De natura hominis 2* (Р. 28:10–11); ср.: *Ibid.* (Р. 22:17–18; 30:5, 18–20; 31:6; 37:23). οὐσία τίς ἐστιν ἀσώματος ἢ ψυχῆ и др. Ср.: *Porphyrius. De abstinentia 1*, 30:26–37.

¹⁵ См.: *Plato. Phaedo* (J. Burnet. Oxford, 1900. Р. 105de); *Phaedrus* (J. Burnet. Oxford, 1900. Р. 245ce).

¹⁶ *Nemesius. De natura hominis 2* (Р. 29:13–15; 2 (Р. 30:11)). Ср.: *Porphyrius. Sententiae 21:22–24* (E. Lamberg. Leipzig, 1975): καὶ τοῦτο ἦν τῷ Πλάτῳ τὸ οὐσίαν εἶναι καὶ λόγον τῆς ψυχῆς τὸ αὐτοκίνητον.

¹⁷ *Porphyrius. Sententiae 2*, 37:28–38:10 (A. Nauck. Leipzig, 1886).

¹⁸ *Aristoteles. De anima 2*, 1 (W. D. Ross. Oxford, 1961. Р. 412a:27–28, 412b:5–6): ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος <...> ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ.

¹⁹ *Nemesius. De natura hominis 2*, 2 (Р. 17:4–5).

²⁰ *Nemesius. De natura hominis 2*, 2 (Р. 17:10).

²¹ *Nemesius. De natura hominis 2* (Р. 26:10–11).

вида: во-первых, это *материя*, которая лежит в основе какой-либо вещи (ὄλην ὑποκείμενον) и которая сама по себе не есть нечто определенное, но заключает в себе потенцию (δύναμιν) к возникновению вещи; во-вторых, это *форма и вид* (μορφὴν καὶ εἶδος), которые придают материи оформленность и определенность (εἰδοποιεῖται); в-третьих, это то, что *состоит из того и другого* (συναμφότερον), то есть из материи и формы, и что в данном случае является одушевленным живым существом (ἔμψυχον). При этом если телесная материя живого существа обладает в себе потенцией (δύναμις) жизни, то ее форма (εἶδος) — это энтелехия живого тела²². Но в каком смысле следует понимать здесь энтелехию? Согласно Аристотелю, энтелехия может вообще пониматься в двояком смысле: или в смысле знания (ἐπιστήμη), или в смысле актуального созерцания того, что познано (θεωρεῖν κατ' ἐπιστήμην), то есть в первом случае это устойчивая способность или предрасположенность (διάθεσις), а во втором — деятельность (ἐνέργεια)²³.

Немесий полагает, что в случае с живым существом душа, по всей вероятности, есть энтелехия тела в таком же смысле, как знание или наука (ἐπιστήμη), поскольку знание в теории предшествует его осуществлению в деятельности. Согласно Немесию, Аристотель называет форму (τὸ εἶδος) живого существа, то есть его душу, *первой энтелехией* (πρώτην ἐντελέχειαν), а его деятельность (τὴν ἐνέργειαν) как живого существа — *второй энтелехией* (δευτέραν)²⁴. Для пояснения этого Немесий приводит два примера, также заимствованные у Аристотеля. Первый пример — это состояния сна и бодрствования. Бодрствование аналогично актуальному созерцанию (τῷ θεωρεῖν), а сон — обладанию,

²² Nemesius. De natura hominis 2 (P. 26:12–16). Ср.: Aristoteles. De anima 2, 1 (P. 412a:6–11); ср.: 2, 2 (P. 414a:14–19).

²³ Nemesius. De natura hominis 2 (P. 26:16–18). Ср.: Aristoteles. De anima 2, 1 (P. 412a:22–23).

²⁴ Nemesius. De natura hominis 2 (P. 26:18–22). Ср.: Aristoteles. De anima 2, 1 (P. 412a:23–28).

еще не проявленному в действии (*ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν*)²⁵. Из этого видно различие между душой, первой энтелехией, и движениями и действиями тела, второй энтелехией. Другой пример — зрение. Аналогично живому существу в целом, одна его часть, например глаз, состоит из подлежащего и формы. Подлежащее в нем есть то, что воспринимает зрение, и это есть материя (*ὑλὴ*) глаза, которая также называется самим глазом. Далее, в глазу есть зрительная способность (*ὄψις*), дающая ему возможность видеть — это форма зрения (*εἶδος*) и первая энтелехия глаза (*ἐντελέχεια ἡ πρώτη*); именно она есть как бы душа глаза, а зрительный акт (*ἐνέργεια*) — это уже вторая энтелехия глаза (*δευτέρα ἐντελέχεια*), то есть реализация зрительной способности в действии²⁶. И как зрение своим появлением дает глазу совершенство его природы, так и душа своим рождением в теле делает совершенным (*τελειοῖ*) живое существо, поэтому, согласно Аристотелю в понимании Немесия, ни душа никогда не может существовать без тела (*μήτε ἄνευ σώματος εἶναι ποτε τὴν ψυχὴν*), ни тело без души. Отсюда также следует, что душа хотя и не есть тело, но есть «нечто принадлежащее телу» (*σώματος τι*), поэтому она существует в теле (*ἐν σώματι ὑπάρχει*), причем не в любом, а в определенном, конкретном теле (*σώματι τοιῷδε*). Сама же по себе она не существует (*καθ' ἑαυτὴν δὲ οὐχ ὑπάρχει*)²⁷.

Кратко обозрев учение Аристотеля о душе как энтелехии тела, Немесий подвергает его критике. Прежде всего он замечает, что Аристотель в данном случае имеет в виду под душой, скорее всего, лишь *жизненную часть души* (*τὸ ζωτικὸν μέρος τῆς ψυχῆς*), то есть ее *жизненную силу*, от которой он отличает *разумную часть* (*τὸ λογικόν*), вполне способную,

²⁵ *Nemesius. De natura hominis 2 (Р. 26:18–20). Ср.: Aristoteles. De anima 2, 1 (Р. 412a:23–26).*

²⁶ *Nemesius. De natura hominis 2 (Р. 26:22–27:4). Ср.: Aristoteles. De anima 2, 1 (Р. 412b:18–22).*

²⁷ *Nemesius. De natura hominis 2 (Р. 27:7–11). Ср.: Aristoteles. De anima 2, 2 (Р. 414ab:18–22).*

по его же мнению, существовать отдельно от тела²⁸. Однако нельзя по одной части души, и притом «слабейшей (ἀσθενεστάτου)», то есть низшей, судить о душе в целом и считать ее несубстанциальной²⁹. Далее Немесий обращается к понятию жизненной силы и ее связи с душой и телом. Он признает бесосновательным мнение Аристотеля о том, что тело еще прежде возникновения в нем души (πρὸ τοῦ γενέσθαι τὴν ψυχὴν) потенциально имеет в самом себе жизнь (δυνάμει ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ)³⁰. Немесий полагает, что прежде чем иметь жизнь потенциально, само тело должно существовать актуально (ἐνεργείᾳ εἶναι), то есть быть качественно определенным телом, чего не может быть без формы (τὸ εἶδος), поскольку тело без формы есть всего лишь неопределенная материя. При этом невозможно, чтобы то, что не существует актуально, имело бы потенцию к тому, чтобы из него что-то произошло, в том числе жизнь. А то, что есть тело, — не актуально, а лишь в потенции (σῶμα δυνάμει ἐστὶ), не может потенциально иметь в себе жизнь (δυνάμει ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ), но нуждается в душе как форме и принципе жизни³¹. Ведь душа, согласно Немесию, имеет жизнь в качестве своего видового признака (τὸ εἶδοποιοῦν); и жизнь, согласно

²⁸ *Nemesius. De natura hominis* 2 (Р. 27:11–12). Ср.: *Aristoteles. De anima* 2, 2 (Р. 413b:24–27). Следует отметить, что Аристотель говорит здесь об отделимости и вечности лишь высшей теоретической способности — активного ума (τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως), который составляет некий «особый род души» (ψυχῆς γένος ἕτερον). Ср. также: *De anima* 3, 5 (Р. 430a:12–25); *De generatione animalium* 2, 3 (H. J. Drossaart Lulofs. Oxford, 1965. Р. 736b:27–29). Подробнее мы рассмотрим этот вопрос ниже, в § 4.

²⁹ *Nemesius. De natura hominis* 2 (Р. 27:13–14).

³⁰ *Ibid.* (Р. 27:15–17). Ср.: *Aristoteles. De anima* 2, 1 (Р. 412a:20–21, 27–28; 412b:5–6, 15–17). Следует отметить, что это положение — *тело само в себе обладает потенцией жизни* — содержится в самом аристотелевском определении души как «первой энтелехии естественного тела, снабженного органами и обладающего в возможности жизнью». Данное затруднение в учении Аристотеля обсуждалось еще его комментатором Александром Афродисийским (см.: Ἀπορίαι καὶ λύσεις [Sp.] 2, 8 (I. Bruns. В., 1892. S. 54:1–31); *De anima libri* (mantissa) [Sp.] 1 (I. Bruns. В., 1887. S. 104:11–17)).

³¹ *Nemesius. De natura hominis* 2 (Р. 27:16–20).

платоновскому представлению, является врожденной способностью для души (τῆ ψυχῆ σύμφυτος <...> ἡ ζωή), телу же она свойственна лишь по причастию (κατὰ μέθεξις) жизненной силе души³². Кроме того, очевидно, что жизнь не может быть присуща чему-то в одно время потенциально, а в другое — актуально, так же как зрение — глазу; ведь даже спящему человеку, не осуществляющему активные жизненные действия, присущи определенные жизненные признаки (τῆς ζωῆς τεκμήριον), или «психические энергии (ψυχικῆς ἐνεργείας)», такие как дыхание, рост, пищеварение, сновидение³³. Значит, жизнь присуща живому существу всегда актуально, а не потенциально, а значит, присуща и душа.

Далее Немесий замечает, что жизнь и душа не могут быть присущи телу так же, как, например, здоровье³⁴. Ибо то, что в качестве подлежащего принимает в себя различные противоположные состояния, например здоровье или болезнь, является телом, или «телесной сущностью». Но душу нельзя считать одним из состояний тела, наподобие здоровья, ибо душа тоже способна принимать в себя различные противоположные состояния, например пороки и добродетели. По этой же причине нельзя считать душу формой тела, согласно Аристотелю³⁵, поскольку форма как логический вид (τὸ εἶδος) не может принимать в себя противоположности, а душа может. Значит, душа никоим образом не может быть формой или энтелехией тела, но она есть самодостаточная и бестелесная сущность (οὐσία αὐτοτελῆς ἀσώματος)³⁶.

³² Nemesius. De natura hominis 2 (P. 28:2–4).

³³ Ibid. (P. 27:20–24).

³⁴ Ibid. (P. 28:4–5). ὁ λέγων τοῖνον τὴν ὑγίειαν ἀνάλογον εἶναι τῆ ζωῆ. Вероятно, это мнение не самого Аристотеля, а Александра Афродисийского (см.: De anima libri (mantissa) [Sp.] 1 (S. 102:32–103:2)). Ср. также: Themistius. In Aristotelis lib. De anima paraphrasis (R. Heinze. В., 1899. Bd. 5.3. S. 46:12–26).

³⁵ Aristoteles. De anima 2, 1 (P. 412a:19–22): ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. ἡ δ' οὐσία ἐντελέχεια τοιοῦτου ἄρα σώματος ἐντελέχεια. Ср.: Ibid. (P. 412b:10–17).

³⁶ Nemesius. De natura hominis 2 (P. 28:4–12).

Следующий пункт в учении Аристотеля о душе, подвергаемый критике Немесием, — это представление о том, что душа сама по себе является неподвижной (*ἀκίνητον εἶναι καθ' ἑαυτήν*) и движется лишь акцидентально (*κινεῖσθαι δὲ κατὰ συμβεβηχός*)³⁷. Немесий замечает, что душа не может приводить в движение тело, сама оставаясь неподвижной (*ἀκίνητον ὄνσαν κινεῖν*), так же как, например, красота движет людьми. Ведь красота, будучи неподвижной, движет только то, что по своей природе *способно двигаться* (*τὸ φύσιν ἔχον κινεῖσθαι*), например, человека, а не неподвижное, например камни. И если бы тело само по себе имело способность двигаться, тогда оно могло бы приводиться в движение неподвижным; но невозможно, чтобы неподвижное по природе приводилось бы в движение также неподвижным. Однако тело само по себе не обладает способностью самодвижения (*οὐ αὐτοκίνητον*), а значит, оно приводится в движение душой, которая движется сама собой³⁸. Не добавляет к этому ясности и представление Аристотеля о том, что тела движутся сами по себе вследствие стремления входящих в них элементов к их естественным местам: тяжелые элементы стремятся вниз, а легкие — вверх³⁹. Однако в таком случае легкие и тяжелые тела никогда бы не пришли в состояние покоя, но они успокаиваются, достигнув своих естественных мест⁴⁰. К тому же такие ментальные движения, как размышление (*λογίζεσθαι*), мнение (*δοξάζειν*), суждение (*κρίνειν*), не могут быть сведены к движению материальных элементов, а значит, и тел, которые из них образуются⁴¹.

³⁷ *Nemesius. De natura hominis* 2 (Р. 28:13–14). Аристотель отрицает, что душа есть нечто движущееся или движущее само себя. См.: *Aristoteles. De anima* 1, 3 (Р. 405b:31–406b:16); 1, 4 (Р. 408a:30–34).

³⁸ *Nemesius. De natura hominis* 2 (Р. 28:14–20).

³⁹ Ср.: *Aristoteles. De caelo* 3, 2 (Р. Moraux. Р., 1965. Р. 300a:20); *Physica* 8, 4 (W. D. Ross. Oxford, 1950. Р. 255a:5).

⁴⁰ *Nemesius. De natura hominis* 2 (Р. 28:24–29:2).

⁴¹ *Ibid.* (Р. 29:3–5).

С этим связан последний пункт критики Немесием аристотелевской концепции души как энтелехии тела: если душа движется не по своей природе (по которой она неподвижна), но лишь акцидентально — *привходящим образом* (κατὰ συμβεβηχός)⁴², а тело движется само собой (ἐξ ἑαυτοῦ), то живое существо будет двигаться само собой даже при отсутствии у него души. Это означает, что живое существо может существовать и без души, что очевидно нелепо⁴³. Не следует также думать, что если душа по своей природе подвижна, она приводится в движение какой-то посторонней силой (βία)⁴⁴, поскольку, например, небо также движется по природе, но из этого не следует, что оно приводится в движение силой. Также не следует полагать, что нечто, движущееся по природе, способно по природе пребывать в состоянии покоя, то есть быть неподвижным, поскольку, например, небо, солнце, луна движутся по природе, но они не могут по природе пребывать в покое. Точно так же и душа, будучи по природе вечнодвижущейся (ἡ ψυχὴ κατὰ φύσιν ἀκίνητος οὔσα)⁴⁵, не может по природе пребывать в состоянии покоя; ведь покой есть гибель для души и всего вечнодвижущегося⁴⁶. Наконец, только благодаря душе тело, по своей природе склонное к распадению, сохраняется как нечто единое⁴⁷. Все эти аргументы в совокупности, полагает Немесий, в достаточной мере опровергают мнение Аристотеля и показывают, что душа не есть энтелехия тела; она не является неподвижной, но самодвижущейся, и не зарождается в теле, но обладает самостоятельным и независимым бытием⁴⁸.

⁴² Ср.: *Aristoteles*. De anima 1, 3 (Р. 406b:5–15); 4 (Р. 408a:30–35).

⁴³ *Nemesius*. De natura hominis 2 (Р. 29:5–8).

⁴⁴ Ср.: *Aristoteles*. De anima 1, 3 (Р. 406a:22–25).

⁴⁵ См.: *Plato*. Phaedo (Р. 105de); Phaedrus (Р. 245ce); *Aristoteles*. De anima 1, 2 (Р. 403b:28–404a:24); *Nemesius*. De natura hominis 2 (Р. 17:3–4).

⁴⁶ *Nemesius*. De natura hominis 2 (Р. 29:8–15).

⁴⁷ Ср.: *Nemesius*. De natura hominis 2 (Р. 18:1–5).

⁴⁸ *Nemesius*. De natura hominis 2 (Р. 29:15–18). ἀρκεῖ καὶ ταῦτα ἐκ πολλῶν ἀποδείξει τὴν ψυχὴν μῆτε ἐντελέχειαν οὔσαν μῆτε ἀκίνητον μῆτε ἐν σώματι γενομένην.

Вместе с тем Немесий использует некоторые аргументы Аристотеля для опровержения мнения Дейнарха о том, что душа есть гармония разных телесных качеств⁴⁹, и Пифагора о том, что душа есть самодвижущееся число⁵⁰. В частности, он воспроизводит следующее рассуждение Аристотеля: число бывает четным и нечетным, а душа не бывает четной и нечетной; следовательно, душа не есть число⁵¹. Более того, хотя Немесий и отвергает аристотелевскую концепцию души как энтелехии тела, однако широко использует аристотелевское деление различных способностей души, к которым мы теперь и перейдем.

3. КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ И РЕЦЕПЦИЯ АРИСТОТЕЛЕВСКОГО ДЕЛЕНИЯ СПОСОБНОСТЕЙ ДУШИ

В 15-й главе трактата «О природе человека» Немесий рассматривает два деления способностей души у Аристотеля. Прежде всего, он рассматривает деление на пять способностей, которое встречается в «естественнонаучных трудах» (ἐν τοῖς φυσικαῖς) Аристотеля:

Аристотель в трудах по физике говорит, что существуют пять частей души (πέντε τὰ μέρη τῆς ψυχῆς): растительная способность (τὸ φυτικόν), способность ощущения (τὸ αἰσθητικόν), способность передвижения в пространстве (τὸ κινητικόν κατὰ τόπον), стремления (τὸ ὀρεκτικόν) и размышления (τὸ διανοητικόν). Под растительной способностью [души] он понимает способность питания и роста и то, что приводит к рождению и образованию тела; растительную же способность он называет также способностью питания (θρεπτικόν), давая название целому по его наилучшей части — питающей, от которой получают существование и остальные части растительной способности⁵².

⁴⁹ См.: *Nemesius. De natura hominis* 2 (Р. 22:19–23:22); ср.: *Aristoteles. De anima* 1, 4 (Р. 407a:30–408a:30).

⁵⁰ См.: *Nemesius. De natura hominis* 2 (Р. 29:19–30:16).

⁵¹ *Nemesius. De natura hominis* 2 (Р. 30:8–10); ср.: *Aristoteles. Topica* 3, 6 (Р. 120b:3–6).

⁵² *Nemesius. De natura hominis* 15 (Р. 72:12–17).

Данное деление способностей души действительно встречается в 3-й главе 2-й книги трактата Аристотеля «О душе»⁵³, с той небольшой разницей, что вместо растительной способности (τὸ φυτικόν) Аристотель предпочитает говорить о способности питания (θρεπτικόν)⁵⁴. Однако для Аристотеля так же, как и для Немесия, это, по сути, одна и та же способность: «Мы называем питательной частью ту часть души, которой причастны растения»⁵⁵. Наряду с этим делением, Немесий приводит и другое аристотелевское деление души⁵⁶:

В этических трудах (ἐν τοῖς ἠθικαῖς) он разделяет душу на два главных и наиболее общих [вида] (δύο τὰ πρῶτα καὶ γενικώτατα): на разумную (τὸ λογικόν) и неразумную (τὸ ἄλογον). Неразумную часть [души] он подразделяет на подчиняющуюся разуму (τὸ ἐπιπειθέες λόγῳ) и не подчиняющуюся разуму (τὸ μὴ κατ᾽ ἄκρῳ λόγῳ)⁵⁷.

⁵³ *Aristoteles. De anima* 2, 3 (Р. 414a:31–32): δυνάμεις δ' εἴπομεν θρεπτικόν, αἰσθητικόν, ὀρεκτικόν, κινήτικόν κατὰ τόπον, διανοητικόν. Ср.: *De anima* 2, 2 (Р. 413b:12–13); 3, 9 (Р. 432a:15–432b:6); 3, 10 (Р. 433b:1–5) и др. Иногда Аристотель сводит эти пять способностей души к трем основным: способности роста, ощущения и мышления, что соответствует трем видам живых существ — растениям, животным и человеку (см.: *De anima* 2, 3 (Р. 414b:30–415a:11); 2, 4 (Р. 415a:15–20); а также: *Ethica Nicomachea* 1, 6 (Р. 1097b:34–1098a:5)).

⁵⁴ Следует отметить, что термин не встречается в трактате «О душе» или в каких-либо других естественнонаучных трудах Аристотеля. Однако он встречается в его этических сочинениях; см., например: *Ethica Nicomachea* 1, 13 (Р. 1102a:33–1102b:2, 1102b:29); *Ethica Nicomachea* (Р. 1219b:37) и др.

⁵⁵ *Aristoteles. De anima* 2, 2 (Р. 413b:7–8): θρεπτικόν δὲ λέγομεν τὸ τοιοῦτον μέρος τῆς ψυχῆς ὃ καὶ τὰ φυόμενα μετέχει. О растительной способности души как принадлежащей растениям, но входящей в состав других более высоких способностей — ощущения и мышления — см. также: 1, 5 (Р. 411b:28–29); 2, 3 (Р. 414a:33–415a:11); 2, 4 (Р. 415a:24–26).

⁵⁶ Различие между делением способностей души в естественнонаучных и этических сочинениях Аристотеля до сих пор привлекает к себе внимание исследователей. См.: Sarpless. 2008. Р. 10.

⁵⁷ *Nemesius. De natura hominis* 15 (Р. 72:18–20). О том же см.: *Nemesius. De natura hominis* 16 (Р. 73:7–12). Немесий часто говорит о делении души на разумную и неразумную части; см.: *Nemesius. De natura hominis* 1 (Р. 13:19–24); 5 (Р. 55:7); 6 (Р. 56:7–10); 17 (Р. 75:8) и др.; См. также: Владимирский 1912. С. 139, 141.

Такое деление действительно встречается в 1-й книге «Никомаховой этики» Аристотеля⁵⁸. Различие состоит лишь в том, что Аристотель разделяет неразумную часть души на растительную способность (τὸ φυτικόν), отвечающую за рост и питание, которая совершенно не причастна разуму (οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου), и на способность «желания и вообще стремления» (τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικόν), которая в определенной степени причастна разуму, поскольку в определенных ситуациях она послушна разуму и повинуетя ему⁵⁹. Немесий также сообщает, что Аристотель иногда называет неразумную часть души в целом способностью стремления (ὀρεκτικόν)⁶⁰, в которую входит и способность произвольного движения (ἡ καθ' ὀρμὴν κίνησις)⁶¹. Наряду с термином ὀρεκτικόν («способность стремления»), Немесий, как и Аристотель, использует термин ἐπιθυμητικόν — «способность желания», или «вожделение», которую он приписывает неразумной части души, повинующейся разуму, вместе со «способностью гнева», или «страстью (τὸ θυμικόν)»⁶². Однако, как известно, деление неразумной части души на две способности — гневную и вожделеющую — было введено Платоном⁶³. В связи с этим представленное у Немесия деление душевных способностей следует считать эклектическим.

Рассуждая о способности желания, или стремления, Немесий, в согласии с Аристотелем⁶⁴, разделяет ее на различные состояния удовольствия

⁵⁸ *Aristoteles*. *Ethica Nicomachea* 1, 13 (Р. 1102a:27–32); ср. 1, 6 (Р. 1098a:3–5). Ср. также: *Politica* (W. D. Ross. Oxford, 1957. Р. 1333a:16–18).

⁵⁹ *Ethica Nicomachea* 1, 13 (Р. 1102b:28–31). Ср.: *Ethica Nicomachea* (Р. 1102a:32–34).

⁶⁰ Дискуссию о способности стремления или желания у Аристотеля см.: *De anima* 3, 9–11 (Р. 432a:18–433a:30).

⁶¹ *Nemesius*. *De natura hominis* 16 (Р. 73:7–8).

⁶² *Nemesius*. *De natura hominis* 16 (Р. 73:11–12); 17 (Р. 75:8–9).

⁶³ См.: *Plato*. *Phaedrus* (Р. 253c–254e); *Respublica* (Р. 439d–439e); 440e; *Timaeus* (Р. 69e–70bc) и др. Ср. также: *Aristoteles*. *De anima* 3, 9 (Р. 432a:25–26).

⁶⁴ Ср.: *Aristoteles*. *De anima* 2, 3 (Р. 414b:4–6); *Ethica Nicomachea* 2, 2 (Р. 1104b:8–9, 15–16); *Ethica Eudemia* (F. Susemihl. Leipzig, 1884. S. 1221b:38–39; 1227b 1–2 и др.).

или страдания (ἡδονὰς καὶ λύπας): удовлетворенное желание доставляет удовольствие, а неудовлетворенное — страдание⁶⁵. Он точно воспроизводит аристотелевское определение удовольствия: «Это беспрепятственная деятельность сообразного естеству [душевного] склада (ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως ἀνεμπόδιστον)»⁶⁶. Однако Немесий замечает, что то же самое определение относится и к счастью (εὐδαιμονία), из чего следует, что счастье равняется удовольствию, что дискредитирует само это определение⁶⁷. При этом Немесий замечает, что Аристотель, предвидя данное затруднение, вышел из него, определив удовольствие как «цель или совершенство (τέλος) беспрепятственной деятельности живого существа, сообразной естеству (τῶν κατὰ φύσιν ἀνεμπόδιστων ἐνεργειῶν), так что удовольствие связано и сопряжено со счастьем (συμπεπλέχθαι καὶ συνυπάρχειν τῇ εὐδαιμονίᾳ τὴν ἡδονήν), но счастье не есть то же, что и удовольствие»⁶⁸. Хотя у Аристотеля мы не находим такого определения в буквальном смысле, однако он действительно говорит, что «счастливая жизнь — это жизнь, доставляющая удовольствие (ἡδὸν), и вполне разумно включать удовольствие в [понятие] счастья (ἐμπλέκουσι τὴν ἡδονήν εἰς τὴν εὐδαιμονίαν), поскольку ни одна деятельность не бывает совершенной (ἐνέργεια τέλειος), если она встречается с препятствиями, а счастье относится к вещам, достигшим совершенства (τῶν τελείων)»⁶⁹. Кроме того, Немесий, подобно Аристотелю, разделяет удовольствия

⁶⁵ *Nemesius*. De natura hominis 17 (Р. 75:10–20). Однако их дальнейшее подразделение на четыре вида — возделение, удовольствие, страх и печаль — предполагает скорее стоические источники. Ср.: *Aspasius*. In *Ethica Nicomachea commentaria* (G. Heylbut. В. 1889. S. 45:16–22); *Stobaeus*. *Anthologium* 2, 6. 166 (O. Hense, C. Wachsmuth. Vol. 1–2. В., 1884).

⁶⁶ *Nemesius*. De natura hominis 18 (Р. 79:7–9). См.: *Aristoteles*. *Ethica Nicomachea* 7, 13 (Р. 1153a:14–15); ср. 10, 2 (Р. 1173a:30).

⁶⁷ *Nemesius*. De natura hominis 18 (Р. 79:10–12). Ср.: *Aristoteles*. *Ethica Nicomachea* 7, 14 (Р. 1153b:14–19).

⁶⁸ *Nemesius*. De natura hominis 18 (Р. 79:12–14).

⁶⁹ *Aristoteles*. *Ethica Nicomachea* 7, 14 (Р. 1153b:14–17).

на душевные и телесные (*ψυχικαὶ καὶ σωματικαὶ*)⁷⁰. Первые свойственны одной душе самой по себе; таковы удовольствия, возникающие при занятиях науками и познавательной деятельностью (*αἱ περὶ τὰ μαθήματα καὶ τῆν θεωρίαν*)⁷¹. Телесные же удовольствия — это те, которые происходят при участии души и тела; таковы, например, удовольствия, касающиеся потребления пищи и плотской любви⁷². В соответствии с аристотелевским делением человеческой деятельности на практическую (*τὸ πρακτικόν*) и теоретическую (*τὸ θεωρητικόν*), Немесий также разделяет удовольствия на практические и теоретические⁷³.

Подмеченный нами выше эклектизм присущ Немесию и при описании структуры разумной части души, в которой он, опираясь не столько на Аристотеля, сколько на стоиков, выделяет *три* главные способности, относящиеся к познавательной деятельности души: это *способность воображения* (*τὸ φανταστικόν*), *мышления* (*τὸ διανοητικόν*) и *памяти* (*τὸ μνημονευτικόν*)⁷⁴. Первая способность воображения отвечает за образование в душе чувственного образа или впечатления (*φαντασία*) от предмета (*φανταστόν*), воспринимаемого посредством органов чувств (*διὰ τῶν αἰσθητηρίων*)⁷⁵. При этом Немесий прямо ссылается на стоиков, которые различали четыре составляющие в акте воображения: воображение, воображаемое, способность воображения и призрачный образ (*φάντασμα*)⁷⁶. У Аристотеля

⁷⁰ *Nemesius*. De natura hominis 18 (Р. 76:6). Ср.: *Aristoteles*. Ethica Nicomachea 3, 13 (Р. 1117b:28–1118a:3); 7, 14 (Р. 1153b:17–18) и др.

⁷¹ *Nemesius*. De natura hominis 18 (Р. 76:6–8). Ср.: *Aristoteles*. Ethica Nicomachea (Р. 1153a:1; 1153a:22; 1174b:21).

⁷² *Nemesius*. De natura hominis 18 (Р. 76:8–10).

⁷³ *Nemesius*. De natura hominis 18 (Р. 80:3–6). Ср.: *Aristoteles*. Ethica Nicomachea (Р. 1139a:27–36; 1175a:15).

⁷⁴ *Nemesius*. De natura hominis 5 (Р. 55:6–7).

⁷⁵ *Nemesius*. De natura hominis 6 (Р. 55:9–12).

⁷⁶ *Nemesius*. De natura hominis 6 (Р. 55:8–10): *οἱ δὲ Στωϊκοὶ τέσσαρα ταῦτά φασι, φαντασίαν, φανταστόν, φανταστικόν, φάντασμα*. Та же самая классификация встречается у Хрисиппа; см. у Пс.-Плутарха: *Ps.-Plutarchus*. Placita Philosophorum 4, 12 (Р. 900d–901a (= SVF II 54)).

мы еще не встречаем такой разработанной теории воображения и чувственного впечатления. В трактате «О душе» он лишь указывает, что «воображение (*φαντασία*) есть нечто отличное и от ощущения, и от размышления (*ἕτερον καὶ αἰσθησεως καὶ διανοίας*); оно не возникает без ощущения [предмета], но без воображения невозможно никакое составление суждений; а что воображение не есть ни мышление, ни составление суждений — это ясно»⁷⁷.

При характеристике способности мышления (*τὸ διανοητικόν*) Немесий вновь опирается в большей степени на стоиков, чем на Аристотеля. Он связывает эту способность как с теоретически-познавательной, так и с практически-волевой деятельностью души: в общем смысле (*γενικῶς*) она отвечает за возникновение разумных суждений (*κρίσεις*), согласий (*συγκαταθέσεις*), уклонений или устремлений (*ἀποφυγὰι καὶ ὀρμαί*)⁷⁸; в особенном же смысле (*εἰδικῶς*) к ней относятся понятия о сущем (*νοήσεις τῶν ὄντων*), добродетели (*ἀρεταί*), науки (*ἐπιστήμαι*) и законы искусств (*τῶν τεχνῶν οἱ λόγοι*); она же управляет способностью обсуждения (*τὸ βουλευτικόν*) и свободного выбора (*τὸ προαιρετικόν*); наконец, она отвечает за предведение будущего в сновидениях⁷⁹. Мысль о том, что способность мышления управляет способностью обсуждения и свободного выбора, Немесий, очевидно, заимствовал у Аристотеля, о чем речь пойдет в следующем параграфе нашей статьи. Здесь же обратим внимание на последний упомянутый Немесием момент — предведение будущих событий во сне. Эта тема, как известно, исследуется Аристотелем в особом сочинении «О сновидениях» (*“De divinatione per somnum”*),

⁷⁷ *Aristoteles. De anima* 3, 3 (Р. 427b:14–25). Далее в 9-й главе Аристотель упоминает и сам термин *τὸ φανταστικόν*, «способность воображения», говоря, что по своей природе она отлична от других способностей души (*Aristoteles. De anima* 3, 9 (Р. 432a:31–33)).

⁷⁸ См.: *Ps.-Plutarch. Placita Philosophorum* 4, 21 (J. Mau. Vol. 5.2.1, Leipzig, 1971. S. 903a): *Οἱ Στωικοί φασιν εἶναι τῆς ψυχῆς ἀνώτατον μέρος τὸ ἡγεμονικὸν τὸ ποιοῦν τὰς φαντασίας καὶ συγκαταθέσεις καὶ αἰσθήσεις καὶ ὀρμάς· καὶ τοῦτο λογισμὸν καλοῦσιν.*

⁷⁹ *Nemesius. De natura hominis* 12 (Р. 68:6–9).

однако рассматривается там как функция способности воображения, а не мышления. В данном вопросе Немесий следует скорее позднейшим перипатетикам (Дикеарху и Кратиппу), а также Цицерону, Псевдо-Плутарху и Филону Александрийскому⁸⁰.

Третья познавательная способность разумной души, которую выделяет Немесий, — это способность памяти (*τὸ μνημονευτικόν*). Она есть «причина и хранилище памяти и воспоминания» (*μνήμης καὶ ἀναμνήσεως αἰτιόν τε καὶ ταμιεῖον*)⁸¹. При этом Немесий ссылается на определение памяти, данное Аристотелем: «Память — это впечатление (*φαντασία*), оставленное каким-либо имевшимся в действительности чувством»⁸². Хотя у Аристотеля нет точно такого определения памяти, сходная фраза встречается в его трактате «О снах» по отношению к памяти о сонных видениях: «Каждое из них есть то, что оставлено имевшимся в действительности чувством (*ὑπόλειμμα τοῦ ἐν τῇ ἐνεργείᾳ αἰσθημάτων*)»⁸³. Кроме того, в первых главах трактата Аристотеля «О памяти и воспоминании» имеется немало параллелей к рассуждениям Немесия. Так, Немесий говорит, что чувственные предметы удерживаются в памяти сами по себе (*καθ' ἑαυτὰ*), а умопостигаемые — по совпадению (*κατὰ συμβεβηχός*), поскольку восприятие умопостигаемых предметов возникает не от предшествующего впечатления (*φαντασίας*), но от научения или врожденного понятия⁸⁴. Подобным образом и для Аристотеля хранящееся в памяти впечатление (*φάντασμα*) есть прежде всего «состояние общего чувства (*τῆς κοινῆς αἰσθήσεως πάθος*)»: «Оно есть состояние ума

⁸⁰ См.: Sharples 2008b. P. 118. Примеч. 587, 588, 589.

⁸¹ *Nemesius. De natura hominis* 13 (P. 68:15–16).

⁸² ἔστι δὲ μνήμη, ὡς μὲν Ἀριστοτέλης φησίν, φαντασία ἐγκαταλειμμένη ἀπὸ τινος αἰσθήσεως τῆς καθ' ἐνεργεῖαν φαινομένης (*Nemesius. De natura hominis* 13 (P. 68:16–17)). Следует, однако, отметить, что в большинстве рукописей трактата Немесия вместо имени Аристотеля как автора данного определения стоит имя Оригена. См.: Sharples 2008b. P. 119. Примеч. 592.

⁸³ *Aristoteles. De insomniis* (W. D. Ross. Oxford, 1955. P. 461b:21–22).

⁸⁴ *Nemesius. De natura hominis* 13 (P. 68:22–69:4).

по совпадению (τοῦ νοῦ μὲν κατὰ συμβεβηκός), само же по себе это есть состояние первой способности чувства (καθ' αὐτὸ δὲ τοῦ πρώτου αἰσθητικῶ) <...> Само по себе воспоминаемое (μνημονευτὰ καθ' αὐτὰ) есть то, о чем есть впечатление, а по совпадению (κατὰ συμβεβηκός) это есть то, что [существует] не без впечатления (μὴ ἄνευ φαντασίας)⁸⁵. Вместе с тем Немесий развивает идею Аристотеля в том смысле, что в процессе познания и запоминания участвуют все три способности разумной души: способность воображения передает мыслительной способности образы воспринятых чувствами видимых предметов, а способность мышления, приняв и обсудив их, отсылает способности памяти⁸⁶.

Кроме того, Немесий различает в разумной части души две способности: теоретико-познавательную, которую он называет умом (νοῦς), и практико-волевую, называемую разумом или рассудком (λόγος):

Одна часть разумной способности — созерцающая (θεωρητικόν), а другая — деятельная (πρακτικόν). Способность умственного созерцания постигает то, каковы сущие, а способность практической деятельности есть сила рассудительности (τὸ βουλευτικόν), определяющая здравый смысл (τὸν ὀρθὸν λόγον) в поступках; и созерцательную способность называют умом (νοῦν), а деятельную — рассудком (λόγον); и первый [обладает] мудростью (σοφίαν), а второй — благоразумием (φρόνησιν)⁸⁷.

Данное деление также восходит к Аристотелю, который в 3-й книге трактата «О душе» различает «ум, размышляющий о цели и направленный на деятельность (νοῦς ὁ ἐνεχὰς τοῦ λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός)», и «ум созерцающий (ὁ θεωρητικὸς νοῦς)», направленный на познание

⁸⁵ *Aristoteles*. De memoria et reminiscencia (W. D. Ross. Oxford, 1955. P. 450a:12–14, 22–25).

⁸⁶ *Nemesius*. De natura hominis 13 (P. 69:16–18).

⁸⁷ *Nemesius*. De natura hominis 41 (P. 117:17–20). О мудрости как теоретической добродетели и благоразумии как добродетели практической см.: *Aristoteles*. Ethica Nicomachea 4, 5 (P. 1140a:25) — 6, 9 (P. 1142a:30).

сущего и не мыслящий ничего из относящегося к деятельности⁸⁸. Кроме того, в «Политике» Стагирит приводит сходное деление разумной части души, используя термин «разум (λόγος)»: «Лучше [та часть души], которая имеет разум (τὸ λόγον ἔχον); она разделяется на два [вида] тем способом, каким мы имеем обыкновение делить: один есть деятельный разум (ὁ πρακτικὸς λόγος), а другой — созерцающий (ὁ θεωρητικὸς)»⁸⁹. Практический разум тесно связан с такими способностями души, как воля и свободный выбор, которые мы подробнее рассмотрим в следующем параграфе. Здесь же упомянем, что Немесию также знакомо аристотелевское различие между активным и пассивным интеллектом:

Аристотель считает ум в возможности (τὸν μὲν δυνάμει νοῦν) входящим в состав человека, а [ум] в деятельности (τὸν δὲ ἐνεργείᾳ) считает привходящим в нас извне (θύραθεν) и содействующим не бытию и существованию человека [в этом мире], но способствующим преуспеянию в познании и созерцании природы (τῆς τῶν φυσικῶν γνώσεως καὶ θεωρίας). Таким образом, он ясно удостоверяет, что лишь немногие из людей и одни лишь те, кто занимаются философией, обладают деятельным умом (τὸν ἐνεργείᾳ νοῦν)⁹⁰.

Как известно, это различие между деятельным и пассивным умом вводится Аристотелем в 3-й книге трактата «О душе», где он утверждает, что существует «такой ум, который становится всем (ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι)», и «ум, все производящий (ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν)»; причем этот последний ум существует «отдельно» (χωριστός), он «бесстрастен и ни с чем не смешан (ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής)», «будучи по своей сущности деятельностью (τῇ οὐσίᾳ ὡς ἐνεργεία)». Существовая отдельно от человека (χωρισθεὶς), этот ум всегда тождествен себе, бессмертен и вечен, в то время как «пассивный ум (ὁ παθητικὸς νοῦς)», является

⁸⁸ См.: *Aristoteles*. De anima 3, 9 (Р. 432b:26–29); 3, 10 (Р. 433a:14–17).

⁸⁹ См.: *Aristoteles*. Politica (Р. 1333a:23–25).

⁹⁰ *Nemesius*. De natura hominis 1 (Р. 1:15–2:1).

смертным и без деятельного ума ничего не может мыслить⁹¹. Однако, как мы упоминали выше, у Немесия вся человеческая душа, а не только ее высшая теоретическая способность считается бессмертной и независимой от тела субстанцией, в чем его учение отличается от учения Аристотеля. Вместе с тем один раз Немесий, как и Аристотель, уподобляет теоретическую мыслительную деятельность человеческого ума деятельности Бога, осуществляющейся неподвижно:

«Существует деятельность, происходящая в неподвижности (δι' ἀκίνησις ἐνέργεια), каковой [деятельностью] первым действует Бог (ὁ πρῶτος ἐνέργει θεός), ведь первый двигатель неподвижен (τὸ πρῶτον κινῶν ἀκίνητον). Такова же и созерцательная деятельность у людей (ἢ τοῦ θεωρεῖν ἐν ἀνθρώποις ἐνέργεια), ведь она происходит без движения (διὰ ἀκίνησις), потому что и созерцаемое (τὸ θεωρούμενον) всегда пребывает одним и тем же, и мысль созерцающего (ἢ διάνοια τοῦ θεωροῦντος) пребывает неподвижной, так как всегда направлена на одно и то же»⁹².

Следует также отметить, что в данном месте Немесий впервые в истории патристической мысли воспроизводит аристотелевское определение перводвигателя⁹³, отождествляя его с Богом христианской веры⁹⁴.

4. РЕЦЕПЦИЯ АРИСТОТЕЛЕВСКОГО УЧЕНИЯ О СВОБОДНОМ ВЫБОРЕ И ВОЛЕВОМ АКТЕ

Большое место в последней части трактата Немесия (гл. 29–34) отводится вопросу о свободе выбора и тому, каким образом в душе происходит

⁹¹ *Aristoteles*. De anima 3, 5 (Р. 430a:14–15). Ср. также: De generatione animalium 2, 3 (Р. 736b:27–29).

⁹² *Nemesius*. De natura hominis 18 (Р. 79:14–19).

⁹³ τὸ πρῶτως κινῶν ἀκίνητον, см.: *Aristoteles*. Physica 8, 5 (Р. 258b 4–5); *Metaphysica* 12, 8 (Р. 1073a:27).

⁹⁴ Подробнее о влиянии этого концепта на христианскую мысль см. в нашей статье: Фокин 2017b. С. 41–43.

волевой акт⁹⁵. При этом Немесий близко следует рассуждениям Аристотеля в 3-й книге «Никомаховой этики»⁹⁶, хотя и не упоминает об этом открыто. Действительно, так же как и Аристотель, он начинает рассуждение о свободе человеческих действий с разграничения между понятиями произвольного и непроизвольного, или добровольного и недобровольного (*ἐκούσιον* и *ἀκούσιον*)⁹⁷. И то и другое связано с действиями человека, поэтому Немесий дает следующее определение человеческому действию (*πρᾶξις*): это разумная деятельность (*ἐνέργεια λογική*), за которой следует похвала или порицание (*ἔπαινος ἢ φόγος*), что, в свою очередь, является главным критерием добровольности действия (*γνώμονες τοῦ ἐκούσιου*)⁹⁸. Сходная мысль встречается и у Аристотеля, который говорит, что похвала и порицание бывают в зависимости от того, по принуждению или нет совершен поступок⁹⁹. Далее, следуя Аристотелю, Немесий различает два вида недобровольных или непроизвольных действий: одни совершаются по причине насилия (*κατὰ βίαν, βίᾳ*), а другие — по неведению (*δι' ἀγνοίαν*)¹⁰⁰. Дальнейший разбор характера этих двух видов недобровольных действий у Немесия также тесно зависит от Аристотеля. Так, он замечает, что недобровольное действие по причине насилия — это такое действие, начало которого лежит вне самого деятеля (*ἡ ἀρχὴ ἕξωθεν*), не содействующего этому действию своим собственным желанием¹⁰¹. Далее, вслед

⁹⁵ Подробнее см.: Владимирский 1912. С. 173–193.

⁹⁶ См.: *Aristoteles. Ethica Nicomachea* 3, 1–8. См. также: Sarpless. 2008. P. 14–15.

⁹⁷ См. *Nemesius. De natura hominis* 29 (P. 93:20–94:14). Ср.: *Aristoteles. Ethica Nicomachea* 3, 1 (P. 1109b:30–1110a:1).

⁹⁸ *Nemesius. De natura hominis* 29 (P. 93:28–94:11). Ср.: *Aristoteles. Ethica Nicomachea* 3, 1 (P. 1109b: 34–35; 1110a:20–1110b:1).

⁹⁹ *ἔπαινοι καὶ φόγοι γίνονται περὶ τοὺς ἀναγκασθέντας ἢ μὴ*. — *Aristoteles. Ethica Nicomachea* 3, 1 (P. 1110a:33–1110b:1); ср.: *Ibid.* (P. 1109b:34–35), а также: *Magna moralia* 1, 9, 10.

¹⁰⁰ *Nemesius. De natura hominis* 30 (P. 94:15–19; 32. 98:5–8). Ср.: *Aristoteles. Ethica Nicomachea* 3, 1 (P. 1110a:1–4).

¹⁰¹ *Nemesius. De natura hominis* 30 (P. 94:16–17). Ср.: *Aristoteles. Ethica Nicomachea* 3, 1 (P. 1110a:3–4; 1110b:2–5, 15–16).

за Аристотелем, Немесий различает две разновидности недобровольных действий по неведению: первое — это «недобровольное действие (τὸ οὐχ ἐκούσιον)», результат которого, однако, приносит деятелю радость и удовлетворение; а второе — это «невольное действие (τὸ ἀκούσιον)», результат которого приносит деятелю огорчение и раскаяние¹⁰². Кроме того, как и Аристотель, Немесий различает действие «по неведению (δὲ ἄγνοίαν)» и действие «в неведении (ἀγνοοῦντα)»: если причина неведения находится во власти деятеля, как, например, пьянство, то он действует в неведении, но не по неведению, и это ближе к добровольному действию. А если причина неведения находится вне деятеля и само действие происходит случайно (συμβῆ), как, например, выстрел из лука, случайно убивший человека, то такой деятель действует по неведению¹⁰³. Наконец, Немесий, вслед за Аристотелем, упоминает и о «смешанных действиях из добровольного и невольного (μικτὰ ἐξ ἐκούσιου καὶ ἀκούσιου)», когда кто-нибудь из-за страха перед большим злом выбирает меньшее зло или допускает меньшее зло в надежде на будущее большее благо; например, когда моряки во время шторма для спасения корабля добровольно выбрасывают груз в море¹⁰⁴.

Переходя к разбору понятия о произвольном действии (τὸ ἐκούσιον), Немесий вновь использует определение Аристотеля, согласно которому произвольное — это «то, источник чего находится в самом деятеле, причем знаящем те частные обстоятельства, при которых поступок имеет место (οὗ ἢ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδῶτι τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἢ πράξεις)»¹⁰⁵. В 32-й главе своего трактата Немесий буквально воспроизводит это опре-

¹⁰² *Nemesius. De natura hominis* 31 (Р. 96:14–24). Ср.: *Aristoteles. Ethica Nicomachea* 3, 2 (Р. 1110b:17–25).

¹⁰³ *Nemesius. De natura hominis* 31 (Р. 96:24–97:8). Ср.: *Aristoteles. Ethica Nicomachea* 3, 2 (Р. 1110b:25–1111a:3).

¹⁰⁴ *Nemesius. De natura hominis* 30 (Р. 94:19–95:14). Ср.: *Aristoteles. Ethica Nicomachea* 3, 1 (Р. 1110a:4–19; 1110b:3–7).

¹⁰⁵ *Aristoteles. Ethica Nicomachea* 3, 3 (Р. 1111a:22–24).

деление¹⁰⁶, но развивает его далее, указывая на противоположность произвольного действия двум видам непроизвольных действий — по принуждению и по неведению, поскольку «не происходит по принуждению то, источник чего находится в самих деятелях (οὐ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτοῖς), и это не [происходит] по неведению, если не остается неизвестным никакое из тех частных обстоятельств, посредством которых и в которых поступок имеет место (μὴ τῶν καθ' ἕκαστά τι εἶη ἀγνοούμενον δι' ὧν καὶ ἐν οἷς ἡ πρᾶξις)»¹⁰⁷. Кроме того, Немесий дополняет рассуждение Аристотеля указанием на то, что и произвольные, и невольные действия находятся во власти человека (ἐν τοῖς ἐφ' ἡμῖν), а то, что совершается человеком по природной необходимости (φύσει), например, такие физиологические процессы, как пищеварение или рост, не является ни произвольным, ни невольным¹⁰⁸. Однако вслед за этим Немесий вновь возвращается к рассуждению Аристотеля¹⁰⁹, утверждая, что действия, совершенные в гневе или под действием сильного влечения (διὰ θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν), являются произвольными (ἐκούσια), поскольку — и тут Немесий несколько расширяет аристотелевскую аргументацию — если эти действия правильны (κατορθούμενα), то они одобряются, а если погрешительны (ἀμαρτανόμενα), то порицаются; кроме того, за ними следует удовольствие или страдание (ἡδονὴ καὶ λύπη), а их источник находится в самих деятелях¹¹⁰. После этого Немесий вновь возвращается к Аристотелю, говоря, что если такие действия непроизвольны, то ни одно из неразумных животных, ни дети не делали бы ничего произвольно, что неверно¹¹¹. Наконец, Немесий приводит еще один аргумент, основанный

¹⁰⁶ Nemesius. De natura hominis 32 (Р. 98:9–10): συνθέντες οὖν ἑκάτερον ὀρίζομεθα τὸ ἐκούσιον οὐ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἶδῶσι τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πρᾶξις.

¹⁰⁷ Ibid. (Р. 98:5–9).

¹⁰⁸ Ibid. (Р. 98:10–13).

¹⁰⁹ Ср.: Aristoteles. De natura hominis 3, 3 (Р. 1111a:24–25).

¹¹⁰ Nemesius. De natura hominis 32 (Р. 98:14–17).

¹¹¹ Ibid. (Р. 98:19–20). Ср.: Aristoteles. Ethica Nicomachea 3, 3 (Р. 1111a:26).

на аристотелевской теории добродетелей как «золотой середины»: кто не согласен с тем, что действия в гневе или по сильному влечению произвольны, тот уничтожает этические добродетели (τὰς ἠθικὰς ἀρετάς), которые состоят в соблюдении середины между страстями (ἐν μεσότητι τῶν παθῶν); если же страсти произвольны, то произвольны и добродетельные действия (αἱ πράξεις αἱ κατὰ τὰς ἀρετάς), что нелепо¹¹².

Однако для того, чтобы совершить то или иное свободное или произвольное действие, человек должен сделать сознательный выбор, который, по мнению Немесия, отличается как от произвольного действия, так и от простого стремления или желания. В связи с этим Немесий, близко следуя рассуждению Аристотеля¹¹³, анализирует понятие свободного выбора, или произволения (προαίρεσις). Прежде всего он, как и Аристотель, разводит понятия свободного выбора и произвольного действия: свободный выбор входит в понятие произвольного действия (τὸ ἐκούσιον), но последнее гораздо шире. Так, и маленькие дети, и животные действуют произвольно, но не по свободному выбору¹¹⁴. То же самое касается действий, совершенных в порыве гнева или сильного желания¹¹⁵. Далее, Немесий вслед за Аристотелем показывает, что свободный выбор не тождествен воле или желанию (βούλησις), поскольку желание может относиться как к возможному, так и к невозможному, а свободный выбор — только к тому, что находится в нашей власти (ἐπὶ μόνων τῶν ἐφ' ἡμῶν)¹¹⁶. Подобно Аристотелю, Немесий соотносит желание с целью (τοῦ τέλους),

¹¹² *Nemesius*. De natura hominis 32 (Р. 99:2–5). Аристотелевская теория добродетелей как «золотой середины» излагается во 2-й книге «Никомаховой этики», см.: *Ethica Nicomachea* 2, 5 (Р. 1106a:26) — 9 (Р. 1109b:26).

¹¹³ Ср.: *Aristoteles*. *Ethica Nicomachea* 3, 4 (Р. 1111b:5 — 1112a:17).

¹¹⁴ *Nemesius*. De natura hominis 33 (Р. 99:11–16). Ср.: *Aristoteles*. *Ethica Nicomachea* 3, 4 (Р. 1111b:4–10).

¹¹⁵ *Nemesius*. De natura hominis 33 (Р. 99:16–100:7). Ср.: *Aristoteles*. *Ethica Nicomachea* 3, 4 (Р. 1111b: 10–19).

¹¹⁶ *Nemesius*. De natura hominis 33 (Р. 100:7–14). Ср.: *Aristoteles*. *Ethica Nicomachea* 3, 4 (Р. 1111b:19–30).

а выбор — со средствами, ведущими к этой цели ($\tau\acute{\omega}\nu \pi\rho\acute{o}\varsigma \tau\acute{o} \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$), что очевидно на примере различия предмета желания ($\tau\acute{o} \beta\omicron\upsilon\lambda\eta\tau\acute{o}\nu$) и предмета обсуждения или решения ($\tau\acute{o} \beta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\upsilon\tau\acute{o}\nu$): первый относится к цели, а второй — к ведущим к ней средствам¹¹⁷. Кроме того, опираясь на аргументы Аристотеля, Немесий доказывает, что свободный выбор не есть мнение, поскольку мнение, в отличие от выбора, может относиться как к возможному и временному, так и к невозможному и вечному; мнение может быть истинным и ложным, а выбор — нет¹¹⁸. К этим аргументам Немесий добавляет еще одно интересное соображение: мнение относится к общим случаям ($\tau\acute{\omega}\nu \kappa\alpha\theta' \acute{o}\lambda\omicron\upsilon$), а свободный выбор — к единичным ($\tau\acute{\omega}\nu \kappa\alpha\theta' \acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\alpha$), поскольку выбор бывает только относительно конкретных единичных поступков¹¹⁹.

Стремясь найти положительный ответ на вопрос, что же такое свободный выбор, Немесий, видимо, проявляет большую независимость от мысли Аристотеля. По его мнению, свободный выбор ($\pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$) — это «нечто смешанное из обсуждения, решения и желания ($\mu\iota\kappa\tau\acute{o}\nu \tau\iota \acute{\epsilon}\kappa \beta\omicron\upsilon\lambda\eta\tau\acute{\eta}\varsigma \kappa\alpha\iota \chi\rho\iota\sigma\epsilon\omega\varsigma \kappa\alpha\iota \acute{o}\rho\acute{\epsilon}\xi\epsilon\omega\varsigma$); он не есть ни само по себе желание, ни одно лишь обсуждение, но нечто, составленное из этого ($\acute{\epsilon}\kappa \tau\acute{o}\upsilon\tau\omega\nu \tau\iota \sigma\upsilon\gamma\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$)»¹²⁰. Согласно Немесию, в данном определении заложена вся последовательность волевого акта: сначала у человека появляется желание или стремление ($\acute{o}\rho\epsilon\acute{\xi}\iota\varsigma$) совершить какое-либо действие из тех, что находятся в его власти; затем он взвешивает и «обсуждает ($\beta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\iota\varsigma$)» все «за» и «против» этого действия; потом принимает решение ($\chi\rho\iota\sigma\iota\varsigma$), на основе которого уже совершает выбор ($\pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$), за которым следует само действие как его реализация ($\epsilon\iota\varsigma \acute{\epsilon}\rho\gamma\omicron\nu$

¹¹⁷ *Nemesius. De natura hominis* 33 (P. 100:14–16). Ср.: *Aristoteles. Ethica Nicomachea* 3, 4 (P. 1111b:26–28); 5 (P. 1112b:12–15); 6 (P. 1113a:15).

¹¹⁸ *Nemesius. De natura hominis* 33 (P. 100:20–23). Ср.: *Aristoteles. Ethica Nicomachea* 3, 4 (P. 1111b:31–1112a:1).

¹¹⁹ *Nemesius. De natura hominis* 33 (P. 100:23–25).

¹²⁰ *Ibid.* (P. 101:4–5). Ср. *Aspasius. In Ethica Nicomachea Commentaria* 75:9–10.

ἀγαγεῖν)¹²¹. Вот почему определение свободного выбора у Немесия, по существу совпадает с аристотелевским: «Это соединенное с обсуждением желание того, что зависит от нас (ὄρεξιν βουλευτικήν τῶν ἐφ' ἡμῶν), или соединенное с желанием обсуждение того, что в нашей власти (βούλευσιν ὀρεχτικήν τῶν ἐφ' ἡμῶν). Ведь, осуществляя выбор (προαιρούμενοι), мы устремляемся (ἐπιέμεθα) к тому, относительно чего вынесено решение на основе обсуждения (τοῦ προκριθέντος ἐκ τῆς βουλῆς)»¹²². С позиции Немесия, в пользу такого понимания свободного выбора говорит сама этимология слова, подмеченная Аристотелем: «Выбранное (προαιρετόν) — это когда одно предпочтено перед другим (τὸ ἕτερον πρὸ ἐτέρου αἰρετόν); но никто не предпочитает чего-либо, не обсудив этого, и не выбирает, не приняв решение»¹²³. В этом определении выбора у Немесия, как и у Аристотеля¹²⁴, ясно выражена связь человеческого разума с волей, так что можно вполне согласиться с мнением одного отечественного ученого: «В акте προαίρεσις, составляющем самый существенный момент воли, Немесий, следуя Аристотелю, соединяет разум и желание (волю) в одно гармоническое целое для совместного осуществления разумной деятельности»¹²⁵. В целом, детальный анализ волевого акта, проведенный Немесием с опорой на Аристотеля, оказал сильное влияние на последующих византийских авторов, например св. Максима Исповедника и св. Иоанна Дамаскина, которые с его помощью стремились доказать, что Иисусу Христу была присуща

¹²¹ *Nemesius*. De natura hominis 33 (Р. 101:4–15).

¹²² *Ibid.* (Р. 101:15–19). Ср.: *Aristoteles*. Ethica Nicomachea 3, 5 (Р. 1113a:10–12). Ср. также: *Aristoteles*. Ethica Nicomachea 6, 2 (Р. 1139a:23): ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτική.

¹²³ *Nemesius*. De natura hominis 33 (Р. 101:10–11). Ср.: *Aristoteles*. Ethica Nicomachea 3, 4 (Р. 1112a:16–17): ὑποσημαίνειν δ' ἔοικε καὶ τοῦνομα ὡς δὴ πρὸ ἐτέρων αἰρετόν.

¹²⁴ Ср.: *Aristoteles*. Ethica Nicomachea 3, 4 (Р. 1112a:16–17): ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας; *Ibid.* 6, 2 (Р. 1139b:4–5): ἡ ὀρεχτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική. Ср. также: De anima 3, 9 (Р. 432b:4–5); 3, 10 (Р. 433b:1–5).

¹²⁵ Владимирский 1912. С. 181.

природная человеческая воля, но у Него отсутствовала так называемая «гномическая», или «ипостасная воля», связанная с неопределенностью человеческого выбора, поскольку Его выбор был всегда определенным и совпадал с Его природной волей¹²⁶.

5. ВЫВОДЫ

Подведем итоги нашего исследования. Мы выяснили, что в трактате Немесия Эмесского «О природе человека», который является одной из самых ранних христианских попыток рецепции философских учений о душе и ее способностях, широко используется наследие Аристотеля, причем не только его трактат «О душе», но и «Никомахова этика», а также многие логические и естественнонаучные сочинения Стагирита. Немесий использует восходящее к Аристотелю определение человека как разумного и смертного живого существа, способного к мышлению и познанию; при этом он корректирует данное определение в свете библейского вероучения, полагая, что человек изначально не был смертным или бессмертным, но способным к тому и другому и бессмертным в возможности. Касаясь вопроса о сущности души, Немесий, принимавший платоновское представление о душе как бессмертной, бестелесной и независимой от тела субстанции, методично критиковал аристотелевское определение души как первой энтелехии естественного тела, поскольку в таком случае душа сводится к определенному качеству или принадлежности тела и не может существовать отдельно от него. Однако если под душой как энтелехией понимать одну лишь жизненную силу души, то отличающаяся от нее разумная способность вполне может существовать отдельно от тела. Немесий также критикует мнение Аристотеля о том, что тело само по себе потенциально обладает жизнью, на том основании, что оно нуждается

¹²⁶ См., например: *Maximus Confessor. Opusculum 1* // PG 91, 12–29; *Ioannes Damascenus. Expositio fidei* 2, 22 (36); 3, 14 (58); 18 (62) (Р. В. Kotter. В., 1973. Bd. 2). См. также: Владимирский 1912. С. 396–402.

в душе как принципе жизни. Следуя платоновскому представлению, Немесий утверждает, что жизнь является врожденной способностью души, а телу она свойственна лишь по причастию жизненной силе души. Душу нельзя рассматривать как одно из качеств тела или как его форму, поскольку душа способна принимать в себя различные противоположные состояния, что характерно только для субстанции. Немесий также критикует аристотелевское мнение о том, что душа может приводить в движение тело, сама оставаясь неподвижной, и противопоставляет этому платоновское учение о душе как сущности самоподвижной и пребывающей в постоянном движении. По его мнению, неверно и представление Аристотеля о том, что душа движется не по своей природе, но лишь акцидентально.

Вместе с тем Немесий использует некоторые аргументы Аристотеля для опровержения мнений о том, что душа есть гармония разных телесных качеств или самодвижущееся число. Более того, хотя он и отвергает аристотелевскую концепцию души как энтелехии, однако широко использует психологическое учение Стагирита при описании структуры души и ее способностей. Согласно одному из аристотелевских делений, принимаемых Немесием, в душе есть пять способностей: роста, ощущения, передвижения в пространстве, стремления и размышления. Согласно другому делению, душа имеет две части — разумную и неразумную; последняя, в свою очередь, разделяется на подчиняющуюся и не подчиняющуюся разуму. Данные описания способностей души у Немесия и Аристотеля в целом совпадают, а встречающиеся при этом различия несущественны. Вместе с тем учение Немесия о делении душевных способностей следует признать эклектическим, поскольку аристотелевские представления в нем соединены с платоническими и стоическими. Немесий усваивает аристотелевское определение удовольствия как беспрепятственной деятельности, сообразной природе душевного склада, вместе с тем, он критикует аристотелевское представление о счастье как удовольствии, которое, по его мнению, хотя и сопряжено со счастьем, но не тождественно ему. Так же как и Аристотель, Немесий

разделяет удовольствия на душевные и телесные, на практические и теоретические. Соединяя Аристотеля и стоиков, Немесий в разумной части души выделяет три главные способности: воображение, мышление и память. Кроме того, вслед за Аристотелем Немесий различает в разумной части души две способности: теоретико-познавательную (ум) и практико-волевую (рассудок). Не чуждо Немесию и аристотелевское различие между активным и пассивным интеллектом. Однако, в отличие от Аристотеля, у Немесия вся человеческая душа, а не только ее высшая теоретическая способность, считается бессмертной и независимой от тела субстанцией. Вместе с тем Немесий, как и Аристотель, уподобляет теоретическую мыслительную деятельность человеческого ума деятельности Бога, осуществляющейся неподвижно, поскольку для Немесия, как и для Стагирита, Бог есть «первый двигатель, который неподвижен».

Мы увидели, что очень большое место в трактате Немесия отводится вопросу о свободе выбора и тому, каким образом в душе происходит волевой акт; при этом основные концепции Немесий заимствует из «Никомаховой этики» Аристотеля. Он разграничивает понятия произвольного и непроизвольного действия, а также выделяет третий, смешанный вид действия, составленный из того и другого. Немесий использует аристотелевское определение произвольного действия как такого, источник которого находится в самом деятеле, знающем частные обстоятельства его совершения. При этом Немесий определенным образом развивает данное определение, указывая, что произвольному действию противоположны невольные действия по принуждению и по неведению, однако все они находятся во власти человека, а то, что совершается человеком по природной необходимости, не является ни произвольным, ни невольным. Немесий соглашается с Аристотелем в том, что действия, совершенные в гневе или под действием сильного влечения, являются произвольными, поскольку эти действия подлежат одобрению или порицанию. В связи с этим Немесий также принимает аристотелевскую теорию добродетелей как середины между страстями.

Анализируя понятие свободного выбора, или произволения, который, по мнению Немесия, отличается и от произвольного действия, и от мнения и желания, он вслед за Аристотелем соотносит желание с целью, а выбор — со средствами, ведущими к этой цели. Определяя свободный выбор как «нечто, смешанное из обсуждения, решения и желания», Немесий проявляет большую независимость от мысли Аристотеля; в данном определении он видит последовательность волевого акта: сначала у человека появляется желание или стремление совершить какое-либо действие; затем он взвешивает и обсуждает все «за» и «против»; потом принимает решение, на основе которого уже совершает выбор, а за ним следует само действие. В учении Немесия о воле и свободном выборе, как и в учении Аристотеля, ясно прослеживается связь человеческого разума с волей. Епископ Эмезы предпринял попытку синтезировать мнения различных философских школ, в том числе школы Аристотеля, с христианскими представлениями. В целом, учение Немесия о душе и ее способностях оказало огромное влияние на последующее развитие христианской антропологии и психологии как в византийской патристике, так и в западной схоластике. Об этом свидетельствуют многочисленные ссылки и обильные заимствования из трактата Немесия у Максима Исповедника, Анастасия Синаита, Иоанна Дамаскина, Ильи Критского, Мелетия Монаха, Нила Доксопатра, Михаила Глики — на христианском Востоке, и у Юлиана Померия, Абельяра Батского, Гильома из Конша, Петра Ломбардского, Альберта Великого, Фома Аквинского и многих других — на христианском Западе¹²⁷.

ИСТОЧНИКИ

Aristotles. De anima / Ed. W. D. Ross. Oxford, 1961.

Aristotelis Ethica Nicomachea / Ed. I. Bywater. Oxford, 1894.

Nemesii Emeseni De natura hominis / Ed. M. Morani. Leipzig, 1987.

¹²⁷ Подробнее об этом см.: Владимирский 1912. С. 238–442; Morani 1981. Р. 104–150; Dobler 1950; Dobler 2000; Palanciuc, Chase 2005. Р. 648–649; Солопова 2008. С. 503; Фокин 2017а. С. 622.

ЛИТЕРАТУРА

- Владимирский 1912 — *Владимирский Ф. С.* Антропология и космология Немезия, еп. Емесского, в их отношении к древней философии и патристической литературе. Житомир, 1912. [*Vladimirsky F. S.* Antropologija i kosmologija Nemezija, episkopa Emesskogo, v ikh odnoszenii k drevnei filosofii i patristicheskoj literature (Anthropology and cosmology. Nemesius, bishop of Emesa, in their relation to ancient philosophy and patristic literature). Zhitomir, 1912.]
- Морескини 2011 — Немезий Эмесский // *Морескини К.* История патристической философии. М., 2011. С. 738–742. [*Nemesii Emesskii (Nemesius of Emesa) // Moreschini C.* Istoriia patristicheskoj filosofii (History of patristic philosophy). Moscow, 2011. P. 738–742.]
- Солопова 2008 — *Солопова М. С.* Немезий Эмесский // Античная философия: Энциклопедический словарь / Сост. П. П. Гайденко, М. А. Солопова, С. В. Мес-яц, А. В. Серегин, А. А. Столяров, Ю. А. Шичалин. М., 2008. С. 501–503. [*Solopova M. S.* Nemezii Emesskii (Nemesius of Emesa) // Antichnaia filosofia: Entsiklopedicheski slovar' (Ancient philosophy: Encyclopedic dictionary) / Sostaviteli P. P. Gaidenko, M. A. Solopova, S. V. Mesiats, A. V. Seregin, A. A. Stoliarov, Ju. A. Shichalin. Moscow, 2008. P. 501–503.]
- Фокин 2017а — *Фокин А. Р.* Немезий Эмесский // ПЭ. 2017. Т. 48. С. 619–630. [*Fokin A. R.* Nemezii Emesskii (Nemesius of Emesa) // Pravoslavnaia Entsiklopedia (Orthodox Encyclopedia). 2017. Tom 48. P. 619–630.]
- Фокин 2017б — *Фокин А. Р.* Трансформация аристотелевских категорий в теологии и космологии Максима Исповедника // *Философский журнал.* 2017. № 10.2 С. 38–61. [*Fokin A. R.* Transformatsiia aristotelevskikh kategorii v teologii i kosmologii Maksima Ispovednika (Transformation of the Aristotelian categories in the theology and cosmology of Maximus the Confessor) // Filosofskii zhurnal (Philosophic journal). 2017. № 10.2 P. 38–61.]
- Янг 2013 — *Янг Ф. М.* Немезий Эмесский // *Янг Ф. М.* От Nikei до Khalkidona: Vvedenie v grecheskuiu patristicheskuiu literaturu i ee istoricheskii kontekst. М., 2013. С. 360–376. [*Young F. M.* Nemezii Emesskii (Nemesius of Emesa) // *Young F. M.* Ot Nikei do Khalkidona: Vvedenie v grecheskuiu patristicheskuiu literaturu i ee istoricheskii kontekst. Moscow, 2013. P. 360–376.]

- Amand 1973 — *Amand D.* Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Amst., 1973.
- Dobler 1950 — *Dobler E.* Nemesius von Emesa und die Psychologie des menschlichen Aktes bei Thomas von Aquin. Eine quellenanalytische Studie. Freiburg, 1950 (Diss.).
- Dobler 2000 — *Dobler E.* Zwei syrische Quellen der theologischen Summa des Thomas von Aquin: Nemesios von Emesa und Johannes von Damaskus: ihr Einfluss auf die anthropologischen Grundlagen der Moralthologie. Freiburg, 2000.
- Morani 1981 — *Morani M.* La tradizione manoscritta del "De natura hominis" di Nemesio. Milano, 1981.
- Palanciuc, Chase 2005 — *Palanciuc A., Chase M.* Némésius d'Émèse // Dictionnaire des philosophes antiques / Éd. R. Goulet. P., 2005. T. 4. P. 625–654.
- Sharples 2008a — *Sharples R. W.* Introduction // Nemesius of Emesa. On the nature of man / Transl. Ph. van der Eijk, R. W. Sharples. Liverpool, 2008 (Translated texts for historians 49) P. 1–32.
- Sharples 2008b — *Sharples R. W.* Notes // Nemesius of Emesa. On the nature of man / Transl. Ph. van der Eijk, R. W. Sharples. Liverpool, 2008. P. 35–222 (Translated texts for historians 49).
- Telfer 1955 — *Telfer W.* Nemesius of Emesa: general introduction // Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa / Ed. W. Telfer. L., 1955. P. 203–223 (Library of christian classics 4).
- Telfer 1962 — *Telfer W.* The Birth of Christian anthropology // Journal of theological studies. New series. 1962. Vol. 13. P. 347–354.
- Verbeke, Moncho 1975 — *Verbeke G., Moncho J. R.* Introduction // *Némésius d'Émèse.* De natura hominis. Traduction de Burgundio de Pise / Éd. crit., introd. sur l'anthropologie de Némésius par G. Verbeke, J. R. Moncho. Leiden, 1975 (Corpus latinum commentariorum in Aristotelem graecorum. Sup. 1).

Abstract

Fokin A. R. Aristotelian doctrine of the soul in the treatise of Nemesius of Emesa "On the nature of man": Criticism and reception

The article deals with the reception of Aristotle's doctrine on soul and its faculties by the Christian thinker Nemesius of Emesa in his treatise "On human nature". Several points are considered: the Aristotelian definition of both man, and soul as the first entelechy of the nat-

АРИСТОТЕЛЕВСКОЕ УЧЕНИЕ О ДУШЕ

ural organic body, which Nemesius subjects to a critical analysis, opposing it to the Platonic conception of the soul as an immortal, immaterial and independent substance, endowed with life and movement. Although Nemesius adopts Aristotle's views on the structure of the human soul and its faculties (the faculty of growth, sensation, movement, desire and reasoning) and its two parts — rational and irrational, nevertheless his psychological doctrine could be viewed as eclectic, since the Aristotelian concepts here are combined with some Platonic and Stoic views. Nemesius also adopts the Aristotelian doctrine on pleasure, happiness and virtue. Finally, a important place is given to the reception of the Aristotelian doctrine on the freedom of choice and the act of will. It is suggested that in viewing free choice as a synthesis of desire, reflection and decision, Nemesius is more independent from Aristotle's thought. It is stated that Nemesius' doctrine on soul and its faculties, where different opinions of various philosophical schools (including the school of Aristotle) were gathered together and combined with Christian views on human nature, had a great impact on the subsequent development of Christian anthropology and psychology both in Byzantine theology, and in Western scholastic philosophy.

Keywords: Philosophy, Christianity, Anthropology, Psychology, man, soul, body, entelechy, will, reason, Aristotle, Nemesius of Emesa.