

ПЛАТОН, АРИСТОТЕЛЬ И АНТИЧНАЯ
ТРАДИЦИЯ В ЦЕЛОМ КАК ИСТОЧНИК
АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ
В ЗАПАДНО-ЕВРОПЕЙСКОЙ МЫСЛИ

Современный человек, не задумываясь, оперирует традиционными понятиями «тело», «душа», «дух», как бы представляя человеческое существо разделенным на некие начала или сущности. Можно заметить, что иногда подобное структурирование задает особое направление самому ходу мысли: когда мы говорим о своем существовании в терминах «души и тела», мы подразумеваем жизненный дуализм этих двух начал, которые пребывают в нас «нераздельно-неслиянно», но в то же время в несомненном противостоянии. Если мы выбираем схему «тело — душа — дух», мы скорее настаиваем на нераздельности человеческого существа, вершиной которого является высшая духовная способность, или разум.

Источником первой схемы служит платоновская идея о дуализме телесного и идеального начал в космосе и проследить ее развитие в истории западно-европейской мысли несложно. Классическим примером подобного дуализма в новоевропейскую эпоху можно назвать философию Декарта. Однако нередко приходится слышать, что христианское мирозерцание, особенно в период средних веков, ориентируется на платоновский дуализм, и что христианская аскеза, идеалы монашества

* *Преображенская Кира Владиславовна* — канд. филос. наук, ассистент кафедры философской и психологической антропологии РГПУ им. А. И. Герцена, kira45@hotmail.com

есть практическое выражение этого дуализма. Вместе с тем существует мнение, что модель, трактующая человека как триединство телесного, душевного и духовного начал, появляется в истории философской и богословской мысли вместе с формированием христианского мирозерцания и имеет определенные корни в религиозном мировоззрении в целом и, конкретно, в иудейской традиции. Перед нами — несомненное противоречие и неясность, требующие разрешения. Добавляет сложности и довольно распространенное суждение о том, что западная и восточная христианские традиции ориентируются на аристотелевскую и платоновскую традиции соответственно. В западной традиции устоялось мнение, что ярким представителем платонизма является Блаженный Августин, затем западно-европейская мысль развивалась под влиянием томизма и аристотелизма. Влияние аристотелизма на схоластику — факт, не требующий особых доказательств, однако следует отметить, что учения «арабских и еврейских мудрецов» уже поступали на Запад в неоплатонической обработке, поэтому средневековый аристотелизм не может быть адекватным развертыванием учения Аристотеля. Восточной традиции соответственно приклеен ярлык платонизма и аскетического дуализма, умаления телесного начала перед душевно-духовным. Однако данное воззрение легко развеять, указав на то, что классический представитель исихазма — теоретико-практического учения, во бравшего в себя всю сущность православного мирозерцания, — Григорий Палама был большим знатоком учения Аристотеля, да и сама практика исихазма подразумевает не пренебрежение к телесному, но его возвышение и преображение в достижении идеала святости.

Теперь обратимся к самим истокам двухчастного и

трехчастного понимания личности. Для Платона Ум и идеальное — отражение Единства как универсального источника бытия; материальное, подверженное делимости и изменчивости, находится на противоположном полюсе, являя собой противоречивость становления, частного небытия. Аристотель, не принимая подобного дуализма, предполагающего независимое и самодостаточное бытие идеи, не являющейся *силой* или *деятельностью*, пытается разрешить взаимоотношения идеи и материи в терминах энергии и энтелехии. Если рассмотреть образ человека, который выстраивает Аристотель, можно обнаружить несомненное совпадение с архетипом «тело — душа — дух»: обращаясь к способностям души, Аристотель тщательно прописывает их родственность с телесными характеристиками. Именно поэтому душа, будучи энтелехией тела, не имеет самодостаточного бытия и разрушается вместе с телом. Однако мышление как образ вечного Ума, оказывается тем же воплощением идеального Единства, на который ориентировался и Платон в своем учении об идеальном. По существу, если замысел Аристотеля состоял в том, чтобы представить единство идеального и материального бытия как целостное совершенство, это значит, что в учении об Уме он так и остался платоником. Тем не менее не является ли близкая современному человеку схема телесно-душевно-духовной жизни, по существу, следованием мысли Аристотеля?

Если принять как неоспоримый факт то, что современное понимание человека как личности имеет свое генетическое начало в христианском мировоззрении, перед нами все-таки останется вопрос о том, какое же содержание несет в себе это понятие личности. Для христианской антропологии характерно разделение че-

ловеческого существа на «внутреннего» и «внешнего» человека (о. В. Зеньковский это разделение называл «исконным христианским антропологическим дуализмом»). Знаменитая фраза Августина «Не иди вовне, возвращаясь в себя, во внутреннем человеке пребывает истина» прозвучала как манифест для всей западно-христианской мистики, однако не стоит забывать о том, что данное высказывание Гиппонского епископа имеет свое продолжение: «И если найдешь свою природу изменчивой, превзойди и самого себя. . . Итак, стремись туда, откуда светит Сам Свет разума» (*De vera religione*). Для Блаженного Августина пребывание Истины во «внутреннем» человеке не подразумевало под собой какого-либо мистического экстаза. С одной стороны, в трансцендентности Истины, в этом свете, озаряющем разум, он увидел необходимое условие истинности человеческого познания, с другой — в самой разумной способности души он находил инструмент естественной связи с умопостигаемым миром, а значит, и с Богом.

Для Августина характерно сближение научной истины, того умопостигаемого, которое оказывается наиболее близким и понятным человеку, с Истиной божественного Бытия. Эта платоническая интенция приводит его к тому, что Бог, превосходящий всякую научную истину, постигается той же рациональной стороной души. Августин не усматривал здесь противоречия. Вера и благодать в данном контексте служат тому, чтобы, пробудив жажду Богообщения, устремить человеческий разум к высшему, направить его к восхождению от низших, недостойных предметов, к совершенству. Такое восхождение не есть нечто сверхъестественное; если оно и называется экстазом, то не означает выхода в сферу сверхразумного, за пределы рациональной способности:

«Само видение Бога, которое есть конец зрения, однако не потому, что зрение после этого не нуждается в применении, а потому, что дальше этого ему стремиться некуда» (*Soliloquia*). В западной мистической традиции можно встретить и другое важнейшее понятие, которое тоже присутствует в учении Августина: это так называемый «тайник души» — *abditum animae* или *abditum mentis* (трактат «О Троице»). В этом вопросе Августин во многом следует античной традиции, в частности, учению стоиков о том, что в «верховьях» человеческой души присутствует искра первозданного Разума, которая, подобно тому, как он созидает космос, созидает человеческое тело. Этот термин в измененном виде (*intimum animae* — «глубина души») присутствует у более поздних мыслителей западно-христианской традиции, например, у Рихарда Сен-Викторского. Необходимо отметить, что понимание «внутреннего человека» и «глубин души» у мыслителей христианского Запада часто следует античной традиции: «*scintilla animae*» («искорка души») верховья души не есть нечто запредельное разуму, но высшая часть его; тайну ее сокровенности Августин объясняет на примере памяти, когда рассуждает о несовпадении знания и наличного содержания мышления.

Если же оставить в стороне мистические направления западно-европейской мысли в средние века и обратиться к аристотелизирующей схоластике, то обнаружим, что в трактовке человеческой личности она придерживается определения индивидуума, данного Боэцием: это «индивидуальная субстанция разумной природы». «*Ratio est potissima hominis natura*» — говорит Фома Аквинский. Разум есть вершина человеческой природы, он же — причина свободы.

Сведение личности к разуму — единый вывод как платонизирующей, так и аристотелизирующей философии западного средневековья, что, по существу, показывает родственность установок самих Учителей. В том же, что касается дальнейшего развития антропологических взглядов в истории западно-европейской мысли, можно с уверенностью констатировать, что единый архетип в представлениях о человеке господствует вплоть до наших дней, достигая своего логического конца в отчаянии экзистенциализма, который, отвергая логичность и разумность бытия в целом и человеческого бытия в частности, не находит выхода из сложившейся ситуации. Однако восточно-христианская традиция предлагает иное видение человека, которое в большей степени согласуется с главными интенциями христианского мирозерцания, что является уже темой для особого исследования.

*А. М. Толстенко**

УЧЕНИЕ АРИСТОТЕЛЯ О СУЩНОСТИ: ОТ ФИЛОСОФИИ К ТЕОЛОГИИ

Собственная философия представляется Аристотелю как бы историей всей существовавшей до него философии Эллады. Он считает, что история философии нужна, чтобы «не впасть в те же самые ошибки», которые были у его предшественников (Метафизика, XIII,

* *Толстенко Андрей Михайлович* — канд. филос. наук, доцент кафедры истории философии философского факультета СПбГУ, sophus@AT2633.spb.edu