

АНАТОМИЯ ФИЛОСОФИИ

Г.В. Вдовина

«ЖИВОЕ И МЕРТВОЕ»: СХОЛАСТЫ XVII в. О ДУШЕ И ТЕЛЕ

Вдовина Галина Владимировна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. 119991, Российская Федерация, г. Москва, ул. Волхонка, д. 14, стр. 5; e-mail: galvd1@yandex.ru

Цель статьи – представить онтологические учения о душе и одушевлении применительно к человеку, которые развивались в схоластических трактатах XVII в. «О душе». Исходная гипотеза предполагает, что в основе протобиологического понимания человека лежат две базовые дистинкции: 1) живого в первом акте и во втором акте, 2) живого и механического («мертвого»). Рассмотрение собственных концепций схоластов XVII в. опирается на краткий анализ проблемы отношения интеллекта к душе в целом (*mind-soul problem*), сформулированной и обсуждавшейся в средневековой схоластике. Содержательно статья состоит из двух частей: во-первых, рассмотрения общего вопроса об образовании составного сущего из души и тела; во-вторых, более детального представления учений о живых и мертвых компонентах уже конституированного человеческого индивида. Обращение к онтологии души и тела, представленной в трактатах XVII в. «О душе», позволяет нам, с одной стороны, более точно и полно понять контекст и условия, в которых протекала эмбриональная фаза развития новоевропейской научной биологии. С другой стороны, университетская наука о душе явно развивалась не в сторону углубления экспериментальных методов изучения живого, и прежде всего человека, а в направлении философского и богословского осмысления человеческой реальности. Это противоречие между изначально натуралистическим характером науки о душе, приданным ей самим Аристотелем, и философско-теологическим характером, который она стремится принять в XVII в., стало одним из многих факторов внутренней напряженности, в конечном счете взорвавшей ее изнутри.

Ключевые слова: схоластика, XVII в., трактаты «О душе», Аристотель, душа, тело, живое, мертвое

Философия в XVII в. – это не только Декарт, Локк, Лейбниц и другие прославленные зачинатели новоевропейской мысли. Это также – а для современников, вероятно, прежде всего – университетская философия: мир, огромный географически (южноевропейские страны, Германия, Восточная Европа, Новый Свет) и необозримый по объему оставленного им книжного наследия. Через университет проходило множество людей; они формировали образованное большинство тогдашнего общества и были носителями тех общих веяний, представлений, убеждений, которые определяли интеллектуальный

климат эпохи. Уже в силу одного этого традиция университетской философии в начале Нового времени заслуживает исследовательского внимания. Это относится и к аристотелевской науке о душе, с которой латинский Запад вновь познакомился в начале XIII в. и которую в XVII в. представляют обширные трактаты «De anima».

Эта часть традиционного знания не соответствует в точности ни одной из современных наук. Она объединяет в себе те области исследовательского интереса, которые сегодня составляют предметы различных разделов биологии, когнитивной психологии, философии сознания, нейролингвистики. В этом перечне фигурируют как науки в собственном смысле, так и отдельные философские направления: уже одно это задним числом высвечивает некоторую химеричность науки, объединявшей в себе столь разные проблемные поля. Но в этой статье мы сосредоточимся лишь на одной линии трактатов «О душе»: на том, как разворачивается в них традиционная тема души как формы тела, и прежде всего применительно к человеку. При этом мы должны с самого начала иметь в виду, что подходы к этой теме и способы ее концептуализации задаются не только самим Аристотелем, но традицией многообразных средневековых аристотелизмов, сложившейся на протяжении XIII–XVI вв.

Учения об оформлении тела душой и образовании единого составного сущего, «композиата», опираются на две базовые дистинкции: во-первых, на дистинкцию «живого и мертвого»; во-вторых, на различие «первого» и «второго» актов, которое проводится внутри понятия живого. Начнем с этой последней дистинкции. Ее онтологическим основанием служит в схоластике аристотелевское различие возможности и действительности, в латинской терминологии – потенции и акта (где акт понимается не в смысле действия, а в смысле актуальности, осуществленности, аристотелевской «энтелехии»). В самом деле, актуальность сущего неоднородна: схоласты различают во всяком сущем первый акт, которым, как правило, является само бытие этого сущего, и второй акт, отождествляемый с операциями, т. е. реально выполняемыми функциями этого сущего *после* и *вследствие* его реального утверждения в бытии. Такое различие понятно и логично: для того, чтобы *действовать*, сущее прежде того должно *быть*; и даже если это «прежде» выражает не временное, а чисто логическое предшествование, оно, тем не менее, составляет необходимое условие всякого действия. Можно представить себе вещь, которая обладает бытием, но бездействует (находится в первом акте, не будучи во втором), но нельзя представить себе вещь, которая действует, не обладая бытием (находится во втором акте, не будучи в первом).

Применительно к живым существам это различие намечено у Аристотеля в трактате «О душе», где Аристотель приводит два определения души, буквально воспроизводившиеся в схоластике. Первое определение дается с точки зрения жизни в первом акте: «Душа есть первая энтелехия (лат. *actus, actualitas*) естественного тела, обладающего органами» (кн. 2, гл. 1, 412 b 4–5); второе – с точки зрения жизни во втором акте: душа есть «то, благодаря чему мы прежде всего живем, ощущаем и размышляем» (кн. 2, гл. 2, 414 a 14–15). Будучи распространенным на всю совокупность живых существ, это различие в дополненном и разработанном виде принимает в поздней схоластике следующий вид: живое в первом акте есть формальное *начало*

витальных операций, их бытийное основание; живое во втором акте – сама актуальная *жизнедеятельность*¹. То и другое, в свою очередь, разделяется на живое субстанциальное и акцидентальное. *Субстанциальное* живое в первом акте – это само живое существо: растение, животное, человек, ангел, Бог. Человек как субстанциальное живое в первом акте есть составная субстанция (композит), живая благодаря тому, что оформлена особой формой – душой. Субстанциальное живое во втором акте – это живое существо, действительно выполняющее присущие ему витальные операции. В норме субстанциональное живое в первом и втором актах практически неразличимы, но можно представить себе крайние ситуации – например, человека в глубокой коме, – когда имеется субстанциальная жизнь в первом акте, но почти нет субстанциальной жизни во втором акте, за исключением самых элементарных вегетативных функций, обеспечивающих простое сохранение живого тела. Далее, способности и операции живого существа можно рассматривать и сами по себе, порознь и в абстракции от субстанциального целого, в качестве *акцидентального* живого. Акцидентальное живое в первом акте – это сами способности, или потенции к выполнению витальных операций: способность пищеварения, роста, ощущения и т. д.; акцидентальное живое во втором акте – реальное и актуальное выполнение этих операций, действий, функций. Например, способность зрения, пусть даже не реализуемая (в темноте или при закрытых глазах), есть акцидентальное живое в первом акте, т. е. способность, которая просто «есть», независимо от того, функционирует она в данный момент или нет; зрение же, которое актуально функционирует, видит, доставляет его обладателю зрительное ощущение здесь и сейчас, есть акцидентальное живое во втором акте². Соответственно, вопросы, которые задаются о живом в первом и во втором актах, будут разными. О живом в первом акте спрашивается: что оно такое? Каковы его причины и свойства? О живом во втором акте спрашивается: как это работает?

Так выглядит четырехчастная структура «живого» с точки зрения первого и второго актов. Человек как субстанциальное живое есть составная субстанция (*compositum*), обладающая определенными способностями, или потенциями (*potentiae*, акцидентальное живое). Работа одних, низших потенций (вегетативных и чувственных) подразумевает участие как души, так и тела, в том числе мозга (чувственная память, воображение и т. д.); работа высших потенций (интеллекта и воли) приписывается исключительно душе и не связывается ни с каким телесным органом, не исключая и мозг. Традиционное членение души на растительную, животную и разумную отражает именно эти горизонтальные функциональные уровни.

Далее, эта живая структура на каждом уровне без исключения может существовать и функционировать только при условии, что дополняется необходимыми «мертвыми» (инертными, механическими, *mortua*) элементами, которые обеспечивают взаимодействие со средой, а также взаимодействие между различными процессами и операциями внутри самого живого существа. И эти инертные элементы тоже можно рассматривать двояко: в первом

¹ R. de Arriaga. Cursus philosophicus. De anima, disp. II, sect. II, Intr., § 77. P. 570: «Facile dignoscetur quae sint viventia in actu primo, quae in actu secundo. Pro quo advertet, vivens in actu primo illud esse, quod est principium operationis vitalis formaliter: vivens vero in actu secundo esse ipsam actualem operationem vitalem» – «Легко разобраться, что такое живое в первом акте, и что – во втором акте. В связи с этим заметь, что живое в первом акте есть то, что формально является началом витальной операции, а живым во втором акте – сама актуальная витальная операция» (Здесь и далее перевод мой. – Г.В.).

² Ibid. Disp. II, Prooem., § 1. P. 561.

акте – что они такое сами по себе, во втором акте – как они выполняют свои функции, взаимодействуя с живым. «Мертвые» элементы определяются как «со-начала» (*conprincipia*) витальных операций. На уровне субстанциального живого в первом акте это те части и продукты тела, которые считаются (или могут считаться) неодушевленными: волосы, отросшие ногти, моча и т. д.; на уровне вегетативных функций – пища; на уровне чувствования – физические носители информации о внешних вещах, так называемые *species*, или «интенциональные формы», которые воспринимаются органами чувств, прежде всего зрением; на уровне мышления – тоже *species*, но уже другие, передающие информацию о вещах с чувственного уровня на уровень интеллекта, а также хабитусы (*habitus*): термин, который на русский язык точнее всего перевести как «навык» интеллекта или воли. Для каждой ступеньки структуры «живого» имеется свой «мертвый» компаньон, без которого это живое либо не может существовать вообще (пища), либо, если и может существовать в первом акте, то, во всяком случае, не может актуально работать, т. е. перейти во второй акт.

Интересующий нас вопрос о душе и теле относится к базовому уровню субстанциального живого в первом акте, а также к некоторым вегетативным функциям живого композита, т. е. к вегетативному акцидентальному живому во втором акте.

Будучи материальным творением, человек есть субстанциальное живое в первом акте благодаря тому, что обладает душой, а именно, разумной душой. Согласно стандартной формулировке, которая присутствует практически в любом трактате XVII в. и почти буквально воспроизводит в латинском переводе аристотелевскую дефиницию, душа есть «*actus primus corporis physici organici potentia vitam habentis*» («первый акт природного органического тела, в потенции обладающего жизнью»). В многочисленных комментариях к этой дефиниции неизменно отмечается, что *actus* в данном случае означает не что иное, как форму.

За этой безобидной формулировкой еще слышен отдаленный гул жестоких смут, неоднократно сотрясавших ученый мир средневековья. Как именно надлежит понимать это определение? Означает ли оно, что та самая душа, которая оформляет материальное тело, в то же время отвечает за полностью нематериальные операции мышления? Но как это возможно? Не следует ли полагать, что душа ответственна лишь за вегетативно-телесные функции человека и сферу чувствования, включая воображение, а интеллект есть нечто отдельное от души как формы тела? В самом деле, форма, согласно общим аристотелевским принципам, должна обладать физической адекватностью своему субстрату: если тело, с его материальным анатомо-физиологическим устройством, материально, то и оформляющая его душа должна быть материальной формой, что резко противоречит природе интеллекта. Или, наоборот, прав Фома Аквинский, утверждавший, что одна-единственная субстанциальная форма, разумная душа, обеспечивает возможность любых витальных операций, а не-вовлеченность интеллекта в телесные функции обеспечивается тем, что он, как способность, реально отличен от самой субстанции души? Перед нами проблема, получившая в англоязычной исследовательской литературе название *mind-soul problem*³. Допустим, что мы отвечаем положительно на вопрос об отделенности интеллекта от души как формы тела. Но как именно он отделен, если отделен? С XIII в. схоластической философии были

³ Pasnau R. The Mind-Soul Problem // Mind, Cognition and Representation: The Tradition of Commentaries on Aristotle's «De anima». Aldershot, 2007. P. 3–19.

известны два базовых ответа на этот вопрос. Одно решение, платонического толка, подразумевало, что в человеке присутствует не одна субстанциальная форма, а несколько: низшие формы обеспечивают существование живого тела и выполнение телесных операций, а высшая форма, собственно *mens* (интеллект и воля), обеспечивает возможность мышления, интеллектуального познания и воления. В таком случае собственно умная душа не будет по отношению к телу и телесным функциям поистине оформляющей формой (*forma informans*), она будет лишь формой вспомогательной, ассистирующей (*forma assistens*). Для этого случая действительно классическое сравнение отношения между умом и телом с отношением между кормчим и кораблем. Здесь удастся уберечь интеллект от примешивания к материальности и телесности, однако ставится под угрозу единство человеческого существа. Другое решение отстаивали несколько поколений латинских аверроистов, от Сигера Брабантского и его единомышленников в XIII в. до падуанцев конца XV – начала XVI в. С их точки зрения, индивидуальная душа отвечает за все проявления жизни в человеке вплоть до уровня воображения, потому что все они так или иначе связаны с телом; а вот мышление возможно благодаря интеллекту, который не является частью индивидуальной души, но отделен от нее, существует как независимая единая субстанция, а с душой соединяется лишь собственно в мыслительном акте – опять-таки как *forma assistens*. Однако тезис об интеллекте, общем всему человечеству, угрожал уже не просто единству человека, но основам христианского вероучения: при таком понимании индивидуальное бессмертие и посмертное воздаяние, говоря строго философски, становятся невозможными, что, естественно, вызвало резкую критику со стороны ортодоксально мыслящих схоластов и церковных властей. Аверроистские споры были если не полностью погашены, то, во всяком случае, резко приглушены постановлением восьмой сессии Пятого Латеранского собора в 1513 г. Собор утвердил несколько положений, в которых сформулировал учение Церкви по данному вопросу⁴, в том числе положение о единственности души как субстанциальной формы тела и о том, что душа соединяется с телом как настоящая *forma informans*, образуя единство, лишь немногим уступающее единству полного тождества. Фактически это означало признание позиции св. Фомы как официальной позиции Церкви. Говоря о тезисах соборного постановления, Франсиско де Толедо, автор блестящего Комментария к «О душе» (1574), подчеркивает сущностный характер этого единства:

Душа есть акт, усовершенствующий и восполняющий; тело – материя, неполное и несовершенное. Стало быть, нет нужды спрашивать, каким образом или в силу чего из них образуется одно, как не спрашивают, почему из воска и фигуры образуется одно. Но то – акцидентальное единое, а из души и тела образуется единое сущностное; равным образом, то [сущее] есть сущее приходящим образом, а это – сущее само по себе⁵.

Через сто лет после собора, в начале XVII в., накал антиаверроистской полемики кардинально снизился (хотя Франсиско де Толедо еще уделял ей значительное место), зато споры со сторонниками множественности суб-

⁴ Об этом постановлении Пятого Латеранского собора, как и вообще о теме субстанциальной жизни в первом акте в трактатах «О душе», созданных в последней трети XVI-первой трети XVII вв., см. *De Chene D. Life's form: Late Aristotelian Conceptions of the Soul*. Ithaca, 2000.

⁵ *Fr. de Toledo. De anima*. In lib. II, cap. I, text. VII. P. 38v: «Anima est, ut actus perficiens, et complens: corpus, ut materia, incompletum, et imperfectum. Non est igitur opus quaerere, quomodo, aut quo fiat ex his unum? Sicut nec quaeritur, quare ex cera, et figura unum fiat? Sed hoc est unum accidentale, ex anima vero, et corpore fit unum essenziale: sicut illud est ens per accidens, et hoc ens per se».

станциальных форм сохраняли первоначальную остроту, даже невзирая на соответствующие пункты постановления 1513 г. Этот исторический и доктринальный фон объясняет многое в самой постановке и в развертывании вопроса о душе как форме тела.

Вернемся к стандартному определению души («первый акт природного органического тела, в потенции обладающего жизнью») и посмотрим, как его комментирует, например, Томас Комптон Карлтон, философ самой середины XVII в.⁶ «Первый акт» в этой дефиниции означает субстанциальную форму, *actus substantialis*. «Первым» актом душа является как по отношению к акцидентальным формам, так и по отношению к витальным операциям, которые суть «вторые» акты. Душа оформляет именно природное тело, не искусственное и не математическое⁷. Далее, встает вопрос о том, что такое в данном случае «органическое тело». Комптон, а вместе с ним и множество других авторов XVII в., склоняется к тому, что органическое тело (т. е. тело, обладающее органами или организацией) до его одушевления представляет собой первоматерию, но не «голую» первоматерию, способную принять какую угодно форму, а имеющую определенные *dispositiones*, «расположения», и оформленную акцидентальными формами; благодаря им она приобретает возможность принять особую субстанциальную форму, наделяющую жизнью: душу⁸. При этом душа творится Богом, а материя с ее «расположениями» — то, что наследуется от родителей; и, следовательно, быть органическим телом и быть телом одушевленным — не одно и то же⁹: хотя во времени между «организацией» первоматерии при зачатии и одушевлением может не быть никакого зазора, первый из этих моментов логически предшествует другому.

Именно в этом пункте философы-*animastici* (так называли «специалистов» в науке о душе), придерживавшиеся аутентично томистской позиции (одна душа — одна субстанциальная форма — один человек), вступают в спор со сторонниками множественности субстанциальных форм. Спор этот, помимо прямого обмена аргументами по теме, принимает также экзотическую форму полемики вокруг «формы трупa». Суть претензий к томистской позиции такова: 1) если единственная акцидентальная форма в живом теле — это душа, то почему после смерти тело сохраняет то же строение костей, те же очертания плоти, словом, остается тем же самым узнаваемым телом того же самого человека? 2) Почему тело после смерти вообще сохраняется, а не распадается тотчас после утраты субстанциальной формы? Не логичнее ли предположить, что тело — именно как тело — обладает собственной формой: формой телесности (*forma corporeitatis*), и что она-то и обеспечивает его сохранение после смерти? На эти доводы Комптон отвечает, что, во-первых, отдельные части тела могут сохранять прежние очертания в силу того, что сохраняются прежние акцидентальные формы, которых, в отличие от субстанциальной формы, в индивидуальном существе может быть множество и которые остаются одними и теми же что в живом, что в мертвом человеке. Во-вторых, тело в целом не распадается тотчас после смерти не потому, что в нем присутствует форма телесности, а потому, что душа в момент смерти замещается в нем новой формой — формой трупa (*forma cadaveris*, *forma*

⁶ Th. Compton Carleton. De anima. Disp. I, sect. II, n. I–V. P. 467.

⁷ J. de Aguilar. Cursus philosophicus dictatus Limae. De Anima. Tract. I, sect. I, n. 4. P. 288.

⁸ Th. Compton Carleton. Physica. Disp. XI, sect. IV, n. I. P. 242: «Resp. corpus dici organizationem seu organicum ab accidentibus et diversitate dispositionum, quae requiruntur ad inductionem animae» [«...тело называется организованным, или органическим, от акциденций и различных расположений, которые требуются для введения души»].

⁹ Th. Compton Carleton. De anima. Disp. II, sect. II, n. I–V. P. 468.

cadaverica)¹⁰. Ей удается на какое-то время удерживать целостность тела, но не надолго, потому что в силу своего природного назначения она постепенно разрушает (растворяет, *dissolvit*) всю телесную организацию трупа, подобно тому, как огонь уничтожает влажность и холод дров и окружающего воздуха. Это утверждение тотчас вызывает вопрос о том, чем именно вводится в покинутое душой тело форма трупа. Очевидно, что единственно мыслимая причина ее введения – та же, что и причина смерти: именно она вызвала непоправимые изменения в тех расположениях, которые были необходимы, чтобы тело могло удерживать душу и оставаться живым¹¹. Но разные виды смерти, замечают сторонники антитомистской партии, вызывают разные изменения в теле, а значит, готовят его к введению разных форм: ведь от «расположений» и акцидентальных форм в материи зависит, какие субстанциальные формы она способна принять, а какие не способна. Отсюда, однако, следует вопиющая несуразность: люди, при жизни принадлежавшие к одному виду живых существ, после смерти окажутся разделенными по разными видам в зависимости от того, какой смертью умерли, ибо различие субстанциальных форм влечет за собой, в рамках аристотелевской философии, принадлежность к разным видам¹². Комптон, отвечая на этот вопрос, показывает, что подобного рода доводы сами несуразны по общезначимым основаниям:

Возражаю. Форма угля (а она есть как бы форма трупа огня) – одна и та же, был ли горящий уголь залит водой, маслом или вином. Итак, отвечая... нет необходимости, чтобы в одном и том же виде живых существ мы допускали разную по виду форму трупа по причине различия расположений, вызванных в материи болезнями: ведь как душа, тождественная по виду и числу, может сохраняться надолго при самом разном сочетании расположений, что мы видим сплошь и рядом во время долгой болезни, так и форма трупа одного и того же вида могла бы акцидентально и первично производиться при разном их сочетании, так как от природы она главным образом подчинена тому, чтобы следовать за душой¹³.

Стало быть, введение формы трупа не тождественно по своему физическому смыслу введению души в организованную первоматерию: не тождественно в силу разных природных назначений этих форм. Душа призвана оформить и одушевить именно организованную определенным образом первоматерию, и поэтому для нее эта организация существенна; *forma cadaverica* призвана войти в тело *после* того, как его покинет душа, и постепенно разрушить прежнее тело независимо от того, как именно оно было деформировано болезнью и смертью; поэтому для нее существенно именно это следование за душой, зато акцидентальны как причина смерти, так и существующие в момент смерти телесные *dispositiones*. Более того, если адекватная субстанциальная форма для организованного тела – это душа, и только она, то форма трупа не может быть единой:

Мертвая плоть и живая плоть суть унивокально плоть в отношении акциденций, которые у них весьма похожи, но не в отношении субстанциальных свойств. А так как нет формы, которую требовало бы органическое тело, кроме души, следует сказать, что форма трупа не едина, а множественна, то есть одна в костях, другая в мягких частях, и так же в отношении прочего¹⁴.

¹⁰ Th. Compton Carleton. Physica. Disp. XI, sect. IV, n. IV. P. 242.

¹¹ G. de Rhodes. De anima. Disp. I, q. 1, sect. IV, § 2. P. 411.

¹² Th. Compton Carleton. Physica. Disp. XI, sect. IV, n. V. P. 242–243.

¹³ Th. Compton Carleton. Physica. Disp. XI, sect. IV, n. VI. P. 243.

¹⁴ G. de Rhodes. De anima. Disp. I, q. 1, sect. IV, § 2. P. 411.

То, что существенным в данном случае является именно момент следования, вытеснения души формой мертвого тела, подтверждает и своеобразное рассуждение о том, как именно в контексте этой дискуссии можно было бы непротиворечиво интерпретировать трехдневную смерть тела Христа. По словам французского иезуита Жоржа де Рода:

Вполне истинно, что форма трупа пришла на смену душе Христа и соединилась с Его пресвятым телом. И отсюда не следует, что тело Христа подверглось тлению в том смысле, в каком обычно понимается это имя, «тление», коим имеют обыкновение обозначать разложение некоего тела и превращение его либо в червей, либо в гниль, каковым образом святые Божьи не претерпевают никакого тления. А если бы тление обозначало, что форма трупа, сменившая душу, вновь была вытеснена в воскресении самой душой, то, конечно, было бы истинным, что труп Христа был тленен этим усовершенствующим тлением, в коем утратил форму трупа, дабы вновь обрести живую форму¹⁵.

Сама эта дискуссия, при всей ее экзотичности, опирается на вполне рациональное методологическое соображение: коль скоро тело и душа представляют собой две разные субстанции – хоть и неполные и по природе склонные к взаимному соединению, но все-таки субстанции, – их природу и природу самого соединения легче понять, если, помимо прочего, рассмотреть тело и душу в состоянии разделенности¹⁶. Споры вокруг формы трупа составляют один полюс такого рассмотрения, а на другом полюсе было бы естественно увидеть душу в состоянии отделения от тела, между смертью и Страшным судом. И в самом деле, ссылки на *anima separata*, или *anima in statu separationis* (в состоянии отделения) будут одним из частых аргументов при анализе самых разных проблем, прежде всего при анализе чистого мышления, полностью отделенного от чувственно-материальных когнитивных структур.

Но вернемся к тому пункту, что органическое тело и тело одушевленное не тождественны друг другу. Это касается не только собственно момента одушевления, но и конституции уже существующего живого существа, в том числе человека: субстанциальное живое в первом акте включает в свой состав в качестве необходимого дополнения механические элементы. Они оформляются акцидентальными «сопровождающими» формами (*formae concomitantes*), а не душой, и поэтому существуют *modo mortuo* («мертвым способом»). Это очень старая тема, восходящая к античности; схоласты XVII в., говоря о ней, ссылаются главным образом на Аристотеля, Галена и медицинскую традицию¹⁷. Согласно Хосе де Агилару, который в этом пункте просто воспроизводит общие места традиции¹⁸, в теле различают три рода частей – конститутивные, украшающие и экскрементные:

Конститутивные части либо твердые – например, плоть, кости, нервы, артерии; либо жидкие – например, четыре вида гуморов: кровь, желтая желчь, черная желчь и слизь. Украшающие – такие, как волосы, ногти,

¹⁵ G. de Rhodes. De anima. Disp. I, q. 1, sect. IV, § 2. P 412.

¹⁶ Потребность в таком рассмотрении стала особенно очевидной в связи с публикацией в 1641 г. «Размышлений о первой философии» Декарта и необходимостью полемики (правда, чаще всего скрытой) с картезианским дуализмом телесной и мыслящей субстанций.

¹⁷ О галеновском учении о душе см.: Tieleman T. Galen and Chrysippus on the Soul: Argument and Refutation in the «De placitis», Books II–III. Leiden, 1996.

¹⁸ Наиболее подробно эти вопросы рассматривались, естественно, в трактатах и учебных курсах по медицине. Один из поздних примеров: M.J. Salgado. Cursus medicus mexicanus. juxta sanguinis circulationem & alia recentiorum inventa ad usum studentium in hac regali, pontificiâ, Mexicanâ Academia. Pars prima: Physiologica. Mexici, 1727.

зубы и т. д. Экскрементные – например, слезы, слюна, пот и т. д. Никто не сомневается, что твердые конститутивные части, которые также называются составными, одушевлены, и в них мы испытываем жизненные операции – ощущения или, по крайней мере, вегетативные операции: в плоти, костях, артериях и т. д. А вот относительно прочих имеются сомнения¹⁹.

Больше всего споров вызывает кровь. Что она представляет собой? Крупнейшие философы средневековья – Бонавентура, Фома, Дунс – считали, что кровь не живая. По их мнению, восходящему к мнению древних, кровь – это конечная стадия пищеварения: то, во что превращается пища, чтобы тело могло непосредственно ее усваивать. Кровь содержится в сосудах так, как вода содержится в вазе, не соединяясь непрерывно с плотью и не оформляясь душой, как оформляется плоть. Комптон Карлтон, напротив, готов признать кровь конститутивной частью тела, но конститутивной не первично, как кости или плоть, а вторично, *per connexionem et concomitantiam* («через сцепление и сопровождение»). Сцепление крови с плотью, по мнению Комптона, возможно двумя путями: либо через печень, опосредованно, либо со стенками сосудов. Но такой вид соединения все-таки не делает кровь живой. Ей недостает главного признака физического живого: существования и возрастания через *intus-sumptio* (букв. «принятие-вовнутрь»), т. е. не через механическое присоединение новых частей, а через превращение изначально чужеродной материи в часть себя, так, как растет тело через усвоение пищи. Процесс кроветворения в описании Комптона выглядит следующим образом:

кровь не растет и не увеличивается витально, то есть через питание, но только через рядоположение, а именно, через новую кровь, которая образуется в печени или сердце, этих фабриках крови, и оттуда распространяется по всему телу и соединяется с уже существующей кровью. Но если в ней вообще не совершается операция жизни, то напрасно называть ее живой более, чем воду или камень²⁰.

Непонятно, правда, каким образом, через какой процесс образуется новая кровь в названных органах, но Комптон явно не считает его витальным. Тем более существуют *modo mortuo* все прочие жидкости в теле, ибо все они менее необходимы, чем кровь: она, по крайней мере, удерживает тепло во всех членах, служит переносчиком жизненных духов и выполняет множество других полезных функций, даже не будучи живой. Жир признается живым, только если смешан с плотью и присутствует в ней в виде прожилок; если же он сосредоточен компактно в определенном месте, например, на животе, то мертв и относится к экскрементам тела²¹.

Хосе де Агилар, напротив, доказывает, что кровь живая и принадлежит к конститутивным частям первично. Традиционные доказательства от Писания, от таинства Евхаристии, от авторитетов далеко не исчерпывают его аргументов. Во-первых, кроветворение совершается именно за счет *intus-sumptio*; во-вторых, кровь выполняет витальные операции и живет, потому что обладает чувствительностью в печени и сама есть не что иное, как жидкая печень, а относительно печени нет сомнений в том, что она живая. В-третьих, из того, что кровь не обладает чувствительностью в любой части тела, нельзя сделать вывода о ее неодушевленности. Это говорит лишь о том, что в ней нет «расположений», которые делали бы ощущение возможным: «Ведь и но-

¹⁹ J. de Aguilár. *Cursus philosophicus dictatus Limae. De Anima. Tract. I, sect. III, n. 29. P. 293.*

²⁰ Th. Compton Carleton. *De anima. Disp. III, sect. I. P. 472.*

²¹ Ibid. Nn. III–IV.

га оформляется разумной душой, хотя душа в ней не рассуждает из-за недостаточности расположений»²². Эта своеобразная «тотипотентность», способность разумной души в принципе выполнять любую функцию в любой части тела, – часто встречающийся довод в «протобиологических» частях трактатов: коль скоро разумная душа неделимо и целиком присутствует в любой части тела как его форма, она ограничена в проявлении своих потенций только собственными возможностями субстрата. Например, Жорж де Род отмечает:

Душа, которая пребывает в глазу, сущностно не отличается от души, которая пребывает в ноге: это единая и неделимая душа, которая, однако, требует в одной части оформляемой материи расположений глаза, в другой – расположений ноги, без какой-либо разнородности... Достоверно также, что интеллект пребывает и в ноге, но мыслит только в голове, потому что вне головы нет расположений, требуемых для мышления²³.

Наконец, выпущенная при кровопускании кровь умирает (сворачивается, темнеет и т. д.) и оформляется формой трупа, теряя *dispositiones* к жизненным операциям, т. е. ведет себя именно как нечто живое и способное умереть. Точно так же живыми будут, согласно Агилару, все остальные гуморы: оба вида желчи и слизь. А вот молоко Агилар, как и Комптон, считает мертвым. Аристотель называл его белой кровью и полагал, что оно образуется из излишков крови, но, по мнению Агилара, образуется оно так же, как «из живого человека образуется мертвый, труп». Назвать молоко белой кровью – все равно, что назвать Петром труп Петра: речь идет об одном и том же превращении²⁴. Семя – такой же экскремент, как и молоко, а также слюна, пот, слезы. Все эти жидкости выбрасываются за пределы тела, которое прекрасно обходится без них, а их отсутствие не делает тело увечным. Евнухи увечны не потому, что лишены семени, а лишь потому, что лишены твердых частей тела, в которых вырабатывается семя, этот довесок к телу (*superabundans*)²⁵.

Зато увечным признается человек, лишившийся волос или зубов, этих украшающих частей. Волосы аналогичны листе деревьев, которая, несомненно, живая. Они растут, питаются; поседение волос вызывается постепенным или резким нарушением питания, вследствие которого «*mutatur totum temperamentum capilli*» («изменяется все устройство волоса»). Способность к мгновенному поседению говорит о том, что волосы растут и изменяются не через рядоположение (иначе они седели бы от корней к кончикам и постепенно), а через питание: через них идут гуморы, и нарушение в питании сказывается на всем волосе сразу. То же самое относится к ногтям: они живые, ибо растут и питаются как живое. Волосам и ногтям у человека аналогичны чешуя рыб, перья птиц, копыта лошадей. Все эти украшающие части – живое в первом акте²⁶. Нужно было, однако, объяснить и такое известное явление, как рост волос и ногтей, который продолжается некоторое время после смерти. Комптон объяснял его тем, что они одушевляются лишь вегетативной частью души, но Агилар называет такое объяснение напрасным умножением форм. Сам он считал этот рост ложным ростом: в действительности он вызван разложением в разлагающемся теле, как и вытягивание самого тела:

²² J. de Aguilar. *Cursus philosophicus dictatus Limae. De Anima. Tract. I, sect. III, subsect. I, n. 41. P. 295.*

²³ G. de Rhodes. *De anima. Disp. I, q. 1, sect. IV, § 3. P. 415.*

²⁴ J. de Aguilar. *Cursus philosophicus dictatus Limae. De Anima. Tract. I, sect. III, subsect. II, n. 74. P. 300.*

²⁵ J. de Aguilar. *De Anima. Tract. I, sect. III, subsect. II, n. 72. P. 300.*

²⁶ Th. Compton Carleton. *De anima. Disp. II, sect. III, n. I–XII. P. 469–470; J. de Aguilar. Cursus philosophicus dictatus Limae. De Anima. Tract. I, sect. III, subsect. II, n. 56–58. P. 298.*

Это отрастание совершается не через питание (*intus sumptio*), а происходит либо от некоего разрежения и вытягивания, имеющего причиной само разложение: так само тело расслабляется и удлиняется; либо оттого, что по размягчении плоти размыкаются некоторые части, которые в плоти живого человека были сомкнуты²⁷.

Наконец, зубы признаются живыми прежде всего потому, что обладают собственной чувствительностью, явно растут и питаются и вообще во всем подобны костям, которые, безусловно, живые. Смущало лишь одно: почему зубы способны самопроизвольно выпадать? Ведь твердые составные части тела не должны отваливаться от него. И Комптон, и Агилар считают, что причина этого – та же, что и причина выпадения волос и, возможно, других украшающих частей: нарушение питания зубов, вызванное возрастными изменениями или болезнями. Но это не повод считать их существующими *modo mortuo*. Агилар замечает:

Так, плоть, по всеобщему мнению, есть составная часть человека, и, однако, отпадает как бы сама собой, когда гниет; или: в очень холодных регионах часто отваливаются носы и уши, когда им резко не хватает тепла²⁸.

А Комптон Карлтон, родившийся в Англии, но проживший всю жизнь в Испании, уточняет, что это за «очень холодные регионы»: *Polonia et Muscovia*, Польша и Россия²⁹.

Итак, живыми, принадлежащими к субстанциальному живому в первом акте, признаются конститутивные и украшающие части, мертвыми – все экскрементные. Причем критерий экскрементности – то, что эти вещества выделяются за пределы тела, что тело в них не нуждается для жизни, а они, чтобы существовать, не нуждаются в теле, во всяком случае, в том теле, которое их произвело и извергло из себя. Даже если они образуются из изначально живых частей тела, то в них эти части (например, кровь, ставшая молоком) омертвляются. В отношении жидких конститутивных частей спор идет именно о том, не являются ли они экскрементными: непрерывно ли соединены с плотью или только сопровождают ее, как вода, налитая в сосуд; выполняют ли жизненные операции; называется ли без них тело увечным; сохраняют ли они свои сущностные свойства по отделении от тела.

А что такое акцидентальное живое в первом акте? К нему принадлежат разнообразные способности (*potentiae*). Почти все они считаются живыми, и только две способности вызывают сомнения. Причем это именно те способности, в отношении которых это меньше всего можно было бы заподозрить и которые от античных времен считались наиболее достоверными проявлениями жизни: способность деторождения (*generatio*) и способность перемещения (*locomotio*, движение относительно места). К последней относятся также физиологические автоматизмы, представляющие собой частную разновидность движения относительно места.

Многие авторы XVII в. считают способность к деторождению и сами акты деторождения *формально* механическими. Что значит – формально? Формально живое подразумевает соответствие критериям живого, в которых сформулированы его сущностные черты: это прежде всего имманентность актов (способность живого существа совершать такие акты, которые

²⁷ J. de Aguilar. *Cursus philosophicus dictatus Limae. De Anima. Tract. I, sect. III, subsect. II, n. 59–60. P. 298.*

²⁸ J. de Aguilar. *Cursus philosophicus dictatus Limae. De Anima. Tract. I, sect. III, subsect. II, n. 66. P. 299.*

²⁹ Th. Compton Carleton. *De anima. Disp. II, sect. II, n. VII. P. 469.*

начинаются и завершаются в нем самом) и обладание внутренним совершенством (имеется в виду способность живого существа обладать таким совершенством, которое не может быть принято извне, но принадлежит ему как наиболее сущностное и внутреннее свойство). Однако, по мнению тех, кто считал *potentia generativa* неживой, ее акты не отвечают ни первому, ни второму критерию. В самом деле, говорит Хосе де Агилар, «ни рождающая способность, ни действие рождения не подчинены внутреннему совершенству самого рождающего, но подчинены совершенству и осуществлению рожденного»³⁰, совершенству другого существа, нежели само рождающее. Отсюда же очевидно несоответствие этой потенции и ее актов критерию имманентности – ни в отце (ибо действует извергаемое семя, а не субстанция отца), ни в матери (ибо *action*, действие, совершаемое матерью, переходит в плод, то есть в другую индивидуальную субстанцию = другой суппозит). Сторонники витального характера деторождения часто сравнивали рождающую способность со способностью питания и находили между ними лишь количественное различие (например, авторы Коимбрского курса «О душе», 1598). А именно, питание, говорили они, представляет собой частичное рождение, *generatio partialis*, потому что превращает пищу в части живого тела, а деторождение – общее рождение, *generatio generalis*, потому что дает начало целому организму. Следовательно, утверждали они, обе операции нужно признать живыми, более того, между ними фактически нет реального различия. Агилар опровергает эту аргументацию, опираясь на приведенное выше трехчастное членение частей тела:

Хотя... потомство пребывает в утробе матери, оно в силу этого не соединяется с ней непрерывно: ведь оно – иной суппозит. По той же причине оно не соединялось бы непрерывно с камнем или железом, случайно оказавшимися внутри тела. Поэтому потомство не является ни сущностной, ни составной частью матери. То же самое скажи о семени, которое есть как бы экскремент тела. И отсюда ты выведешь явное отличие от питания: когда принимается пища, превращенная в плоть и кости, она принимается в некоторую часть питающегося суппозита, то есть в то же начало, которым производится. Если же ты хочешь назвать имманентностью принятие действия в некоторый субъект, включенный в тело, но не соединенный с ним, то отстаиваешь нечто абсолютно произвольное и чуждое здравой философии³¹.

Стало быть, параллель между питанием и деторождением некорректна: первый процесс отвечает критерию имманентности, второй – нет, ибо во втором случае конечным термином действия оказывается другой субъект. Агилар также отвергает попытку приравнять витальность деторождения к витальности питания на том основании, что оба процесса требуют наличия специальных органов, а специальные живые органы подразумевают выполнение витальных операций. Специальный аппарат питания, подчеркивает Агилар, являет в себе признаки жизни, сформулированные в ее дефиниции: *introsumptio*, имманентность, совершенство питающегося, тогда как в специальном аппарате деторождения ничего этого нет³², а есть лишь голый механизм, который служит возникновению *другого* существа. Но если мы принимаем *intus-sumptio* в качестве критерия физического живого, то вывод однозначен: способность и действие *generatio* не отвечают этому критерию и, следовательно, не могут быть формально признаны живыми.

³⁰ J. de Aguilar. *Cursus philosophicus dictatus Limae. De Anima. Tract. I, sect. IV, n.100. P. 305.*

³¹ Ibid. N. 107. P. 306.

³² Ibid. N. 109. P. 306.

Означает ли это, вопреки очевидности и здравому смыслу, что деторождение вообще не связано с жизнью? Вовсе нет. Это означает лишь, что витальность свойственна этой способности и ее акту не *formaliter*, а *arguitive* или *terminative*; другими словами, что они, будучи сами по себе механическими, предполагают наличие жизни либо как предварительного условия (рождающее существо должно быть живым), либо как термина (возникающее в результате существо – живое)³³.

Этот способ аргументации применяется не только к материальным творениям, но и к исхождению в Боге. Живые ли *формально* внутритроичные исхождения? Если считать, как считает Агилар, что критерий физической жизни – *intus-sumptio*, а критерий интенциональной жизни – направленность на объекты³⁴, то они не соответствуют ни одному из этих критериев:

Такие исхождения не есть ни жизнь питания, что самоочевидно, ни интенциональная жизнь, ибо они не суть интенциональная направленность на объект. Святые Отцы, правда, называют их живыми, но лишь терминативно, то есть постольку, поскольку они имеют своими терминами живых Сына и Святого Духа. Особая имманентность так же не говорит в пользу их витальности, как не называются витальными, в похожей имманентности, эманации свойств.

Правда, теологи находят выход из этого затруднения и указывают на то, что в Боге рождение Слова тождественно сущностному познанию, а исхождение Святого Духа – сущностной любви, и поэтому исхождения в Боге суть проявления интенциональной жизни, а их термины, Сын и Дух, суть как бы инструменты друг для друга (Отец мыслит через Сына, Отец и Сын любят друг друга через Святого Духа). Но, как справедливо замечает Агилар, «то и другое вероятно, однако это – дело теологов, и ничего не говорит против нас»³⁵ как философов.

Любопытна аргументация в пользу противоположной позиции, предлагаемая поздними авторами, например, Хуаном де Уллоа, трактат которого опубликован уже в XVIII в. (1715). Она отнюдь не исчерпывается уже приведенным аргументом от сходства деторождения с питанием. Уллоа пытается доказать имманентный характер *generatio*, т. е. обосновать именно его *формальную* витальность. Но как? Через различение разных смыслов термина *generatio*, коих он насчитывает четыре:

1) *generatio* как вложение формы в материю: вложение материальной формы, т. е. тех самых *dispositiones* и акцидентальных форм, которые наследуются от родителей. Эта операция действительно выполняется *modo mortuo* («мертвым способом»), потому что совершается не имманентно, а в извергнутой из тела отца части. И только о ней и говорят отвергающие живой характер деторождения.

2) *Generatio* как акцидентальное смешение отцовской крови (из которой образуется семя) с материнской без всякого осознанного физического влечения: например, когда инкуб крадет семя и влагает его в матку сипухи. И это действие тоже совершается *modo mortuo*, потому что принимается в кровь, украденную у отца и перенесенную в другое место.

³³ R. de Arriaga. Cursus philosophicus. De anima, disp. II, sect. II, subsect. IV, § 102. P. 573; J. de Aguilar. Cursus philosophicus dictatus Limae. De Anima. Tract. I, sect. VII, n. 160. P. 317.

³⁴ Различение двух фундаментальных модусов жизни – физического и интенционального – составляет характерную особенность науки о душе в XVII в. Эта концепция была разработана под явным воздействием теологии и теологической программы реформирования аристотелевской системы наук.

³⁵ J. de Aguilar. Cursus philosophicus dictatus Limae. De Anima. Tract. I, sect. VII, n. 160. P. 317.

3) *Generatio* как истечение крови (т. е. семяизвержение), истинно (природно, вкупе с физическим влечением) совершаемое отцом. Хотя кровь (в виде семени) есть *excrementum*, само действие семяизвержения принимается имманентно в кровь отца как в его составную часть: ведь семя в этом не похоже на волосы, ногти или обычную кровь из раны. Подтверждение тому, что семя есть субстанциальная составная часть отца, – вялость и дряблость евнухов.

4) *Generatio* как выработка и оформление самого семени = *generatio in actu primo*, подготовка ближайшей материи, которой предстоит принять форму. Это действие живое, потому что семя, по мнению Уллоа, не будучи сущностной частью живого существа, является, тем не менее, его составной частью. Эти два последних значения термина *generatio* предполагают и являют именно имманентность действия – на том основании, что в этих действиях семя участвует не как экскрементная, а как составная часть рождающего тела. Отсюда следует общий вывод:

Стало быть, любое действие, которым живое существо истинно и безусловно воздействует на эту [ближайшую] материю, есть действие, исходящее из живого существа, и принимается оно в составную часть самого живого существа³⁶.

А этого достаточно, чтобы считаться имманентным действием. Поэтому «рождение детей есть имманентный и витальный акт»³⁷.

Примечательно, с какой твердостью и настойчивостью философы-*animastici* проводят формальный принцип распределения по модусам живого и мертвого. Если *scientia de anima* действительно претендует на статус науки, понятийная строгость фундаментальных принципов и критериев должна быть выдержана, более того, испытана и отточена на самом надежном из оселков – на модели тринитарной жизни. Парадоксальность результата (если судить с обыденной точки зрения) не должна смущать искателя истины. Этот общий подход проявляется и при рассмотрении второй сомнительной способности – к перемещению.

В самом деле, разве способность двигаться, наряду со способностью к познанию, не является одним из наиболее явных признаков существ, полагаемых бесспорно живыми³⁸? «То, что способность перемещения витальна, кажется общепринятым у *Doctores* и среди Отцов Церкви, которые главным образом определяют живое по отношению к поступательному движению относительно места, то есть к акту способности перемещения», – замечает Родриго де Арриага³⁹. Тем не менее, здесь тоже можно заподозрить нарушение принципа имманентности. Во-первых, принцип имманентности нарушается в *potentia locomotiva* со стороны ограничивающего условия: подлинно имманентный акт должен не только фактически начинаться и завершаться в одном суппозите, но и в принципе не иметь возможности быть выполненным кем-то или чем-то внешним. Тогда как перемещение может осуществляться всецело имманентно, а может начинаться или заканчиваться в другом суппозите:

Способность к перемещению не витальна, ибо по природе не производит своего термина в себе, но либо в себе, либо в любом другом претерпевающем сущем, к которому она прилагается. Ибо из опыта известно, что одно тело перемещает другое⁴⁰.

³⁶ I. de Ulloa. De anima, disp. I, cap. V, § 2, num. 68. P. 54.

³⁷ I. de Ulloa. De anima, disp. I, cap. V, § 2, num. 66. P. 53.

³⁸ Fr. de Toledo. De anima. In lib I, cap. II, text. XIX. P. 20r.

³⁹ R. de Arriaga. Cursus philosophicus. De anima, disp. II, sect. II, subsect. IV, § 102. P. 573.

⁴⁰ I. Fr. Peinado. De anima. Lib. I, disp. IV, sect. V, num. 47. P. 127. Или: Th. Compton Carleton. De anima, Disp. VI, sect. V, n. III. P. 485 и др.

Во-вторых, эта способность не требует с необходимостью специальных органов, потому что используемые для движения органы могут употребляться и для других целей, а отделенная от тела душа способна перемещаться вообще без всяких органов⁴¹. Поэтому *сами по себе* такие движения не витальны.

В-третьих, перемещение не отвечает критериям ни одного из двух принятых модусов жизни:

Жизнь адекватно разделяется на физическую и интенциональную: первая есть питание, вторая – интенциональная направленность на объект. Но все эти движения не суть ни питание, ни интенциональная направленность на объект⁴².

Следовательно, они не живые и совершаются *modo mortuo*.

Общая логика рассуждения через имманентность применяется и к физиологическим автоматизмам как частным случаям движения относительно места. По словам Игнасио Пейнадо,

Поступательное движение животных, сердцебиение, дыхание, движения органов артикуляции и пульсация артерий – не витальные акты, ибо все они не являются имманентными сами по себе; однако они именуются живыми с точки зрения логического вывода, или аргументации [*illative, et arguitive*], так как либо предполагают витальные акты, либо необходимы для их совершения⁴³.

Этот последний вывод справедлив в отношении всех названных способностей, которые на уровне вегетативного акцидентального живого работают как его «мертвый» компаньон:

Впрочем, все эти потенции могут быть названы витальными *illative*, или *arguitive*, так как либо предполагают некие витальные акты, либо приводят к ним⁴⁴.

Отметим еще раз это четкое противопоставление формальных критериев жизни (*vitalitas per se, formaliter*), описывающих сущностные черты живого как такового, и витальность как предварительное условие или конечную цель выполнения некоторых актов: сами по себе эти акты не являются живыми и не суть акты живых способностей, но от них можно путем логического выведения аргументировать к витальности существа, их выполняющего или благодаря им возникающего (живое *praesuppositive, illative, arguitive*).

Обращение к онтологии души и тела, представленной в трактатах XVII в. «О душе», позволяет нам, с одной стороны, более точно и полно понять тот контекст и условия, те «околоплодные воды» постсредневекового аристотелизма, в которых протекала эмбриональная фаза развития новоевропейской научной биологии. С другой стороны, университетская *scientia de anima*, с ее строгими формальными определениями и критериями (типологическими близкими тем, что присутствуют в схоластической метафизике XVII в.), с ее теологически ориентированными горизонтами, явно развивалась не в сторону углубления экспериментальных методов изучения живого, и прежде всего человека, а в направлении философского и богословского осмысления человеческой реальности. Это противоречие между изначально натуралистическим характером науки о душе, приданным ей самим Аристотелем, и философско-теологическим характером, который она стремится принять в XVII в., стало одним из многих факторов внутренней напряженности, в конечном счете взорвавшей ее изнутри.

⁴¹ J. de Aguilar. *Cursus philosophicus dictatus Limae. De Anima. Tract. I, sect. VII, n. 158. P. 317.*

⁴² J. de Aguilar. *Cursus philosophicus dictatus Limae. De Anima. Tract. I, sect. VII, n. 158–159. P. 317.*

⁴³ I. Fr. Peinado. *De anima. Lib. I, disp. IV, sect. V, num. 50. P. 128.*

⁴⁴ I. Fr. Peinado. *De anima. Lib. I, disp. IV, sect. V, num. 47. P. 127.*

'Live and dead': 17th century scholastic philosophers on soul and body

Galina Vdovina

DSc in Philosophy, Leading Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Volkhonka Str. 14/5, Moscow 119991, Russian Federation: e-mail: galvd1@yandex.ru

The article aims to present the ontological doctrine of the soul and the animation in relation to man as developed throughout 17th century in the scholastic treatises having the common title *On the soul*. The starting hypothesis was to assume that at the heart of the proto-biological understanding of man there were two basic distinctions: 1) between the living in the first act and the living in the second act, 2) between the living and the mechanical ('dead'). The examination of the theories developed by 17th century scholastic writers is preceded by a brief analysis of the general version of mind-soul problem such as formulated and discussed in medieval scholasticism. The present paper includes two parts, in the first of which the author explores scholastic hypotheses of how a composite being can possibly be formed of the soul and the body, while in the second she offers a more detailed view of various doctrines concerning the living and the dead components of which a fully constituted human individuum consists. A close look at the ontology of the soul and the body as expounded in 17th century writings *On the soul* allows for a more accurate and complete understanding of the context and conditions in which the germinal phase of the new European science of biology was taking place. On the other hand, it is obvious that the turn taken by science of the soul in 17th century universities was by no means the one towards more perfect experimental methods in studying the living things and man in particular, seeing as it chose to follow the course of philosophical and theological reflection on human reality. The contradiction between the naturalistic science of the soul as it had been originally conceived by Aristotle and the philosophical and theological character it assumed in 17th century contributed to the internal tension that eventually caused it to explode from inside.

Keywords: scholasticism, 17th century, treatises *On the Soul*, Aristotle, soul, body, live and dead

References

- Aguilar, José de. *Cursus philosophicus dictatus Limae*, 3 vol. Sevilla, 1701.
- Arriaga, Rodrigo de. *Cursus philosophicus*. Antverpiae, 1632.
- Compton Carleton, Th. *Philosophia universa*. Antverpiae, 1649.
- De Chene, D. *Life's form: Late Aristotelian Conceptions of the Soul*. Ithaca: Cornell University Press, 2000. 220 pp.
- Marco José Salgado. *Cursus medicus mexicanus. juxta sanguinis circulationem & alia recentiorum inventa ad usum studentium in hac regali, pontificià, Mexicanà Academià*, Pars prima: Physiologica. Mexici, 1727.
- Pasnau, R. "The Mind-Soul Problem", *Mind, Cognition and Representation: The Tradition of Commentaries on Aristotle's De anima*, ed. by P.J.J.M. Bakker & J.M.M.H. Thijsen. Aldershot: Ashgate, 2007, pp. 3–19.
- Peinado, Ignacio Francisco. *Disputationes in tres libros Aristotelis de Anima*, Opus posthumum. Alcalá, 1698.
- Rhodes, Georges de. *Philosophia peripatetica ad veram Aristotelis mentem, libris quatuor digesta et disputata, pharus ad theologiam scholasticam*. Lugduni, 1671.
- Tieleman, T. *Galen and Chrysippus on the Soul: Argument and Refutation in the 'De placitis'*, Books II–III. Leiden: E. J. Brill, 1996. 307 pp.
- Toledo, Francisco de. *Commentaria una cum quaestionibus in III libros de anima*. Venetiis, 1575.
- Ulloa, Juan de. *De Anima disputationes quatuor*. Roma, 1715.