

Мария Варламова

О различии души и природы живого тела у Симпликия*

MARIA VARLAMOVA

ON THE DISTINCTION OF SOUL AND NATURE OF THE LIVING BODY IN SIMPLICIUS

ABSTRACT. The objective of the present article is to examine the representation of the nature of the living body and of the correlation between nature and soul in Simplicius' commentaries on Aristotle, primarily on his *Physics*, and to demonstrate how Simplicius' views vary in regard to Aristotle, whom he comments on. Given this aim, I will consider the way both authors interpret two examples used to explain the emergence and movement of the living being. The first example, of a helmsman and a ship, is a means to expose the manner in which a soul moves a body; the second example, of automata or marionettes, allows to display the causes of an embryo's movement. For instance, Simplicius emphasizes nature as a separate passive motive cause, which is placed below the soul and is primarily described as an arrangement of the body in its function as the subject of the soul's activity. While considering embryogenesis, however, Simplicius specifies nature as a creative cause determining the order of development of organs, and sets the natural *eidos* as the bodily form and the paradigm for embryogenesis apart from the soul as the entelechy of the living body. In my interpretation, I proceed from Simplicius' commentary on Aristotle's *Physics* 2.1–3 and (Pseudo)-Simplicius' commentary on his *On the Soul* 1.1, 2.1.

KEYWORDS: soul, nature, embryogenesis, motion, Aristotle, Simplicius.

Задача данной статьи — рассмотреть представление о природе живого, о том, что означает для тела быть живым, и о соотношении тела и души в комментариях Симпликия на Аристотеля, в первую очередь на «Физику» Аристотеля, а также показать, как представление Симпликия о природе живого тела изменяется по

© М.Н. Варламова (Санкт-Петербург). boat.mary@gmail.com. Социологический институт Российской академии наук.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 9.2 (2018) DOI: 10.25985/PI.9.2.09

* Статья написана при финансовой поддержке гранта РФФИ в рамках проекта № 18-311-00090 «Душа и семя как причины развития эмбриона: проблема единства физического сущего в процессе возникновения».

отношению к Аристотелю, которого он комментирует. Для этого я рассмотрю толкование двух известных традиции метафор, одна из которых касается отношения души и тела, другая — построения органического тела как материи души. Первый пример — корабля и кормчего — широко известен. Этот пример появляется в «Федре» (*Phdr.* 247c), где Платон говорит о том, что Ум — это кормчий души (κυβερνήτης της ψυχῆς). Аристотель в «О душе» (*De an.* 413a8–10) вспоминает эту метафору и задается вопросом, действительно ли тело и душа соотносятся как судно (πλοῖον) и корабельщик (πλωτήρ). Вслед за Платоном и Аристотелем этот пример с кораблем и кормчим (или моряком) постоянно повторяется в перипатетической и платонической традиции. Вторая метафора — марионеток или чудесных автоматов — менее известна, ее приводит Платон в «Законах» (*Lg.* 644de) и затем использует Аристотель, но уже в ином контексте: в трактате «О рождении животных»¹ Стагирит уподобляет развитие эмбриона движению чудесных автоматов (τὰ αὐτόματα τῶν θαυμάτων). Этот же пример использует Симпликий, обсуждая развитие эмбриона в комментарии на «Физику» (*Simp. In Ph.* 310.25–314.25), и, по словам Симпликия, марионеток обсуждает также Александр Афродисийский (*In Ph.* 310.25–312.1).

Корабль и кормчий

В «О душе» Аристотель определяет природу как форму и энтелехию органического тела, способного к жизни (*De an.* 412a19–21). Поскольку душа — это форма, то она не может быть отделена от тела и не обладает собственным движением: любое движение сущего возможно, лишь поскольку сущее есть в материи, и потому движение души сопряжено с движением органического тела, которое является материей души². Движением обладает не душа сама по себе и не тело само по себе, а одушевленное сущее, причем формальной причиной такого движения является душа,

¹ GA 734b7–17, 741b6–9.

² Johansen 2012: 15–18.

материальной — тело, но движение есть только тогда, когда тело и душа составляют одно сущее (*De an.* 412b9–413a3). Как тело, будучи неодушевленным (то есть труп), лишено способности к самодвижению, так и душа не может двигаться сама по себе, будучи отделенной от тела. Поэтому Аристотель утверждает: хотя и душа, и корабельщик есть «энтелехия» (ἐντελέχεια) — душа есть энтелехия тела, а корабельщик энтелехия корабля, — душа связана с телом иначе, чем корабельщик с кораблем³. Корабль и корабельщик не составляют одно целое: корабль может существовать и двигаться без корабельщика, а корабельщик может существовать и двигаться отдельно от корабля. Душа же и тело составляют единое сущее и не обладают самостоятельным существованием и движением⁴: душа существует только как форма тела, и говорить об ее существовании без тела бессмысленно, а тело есть, только если оно одушевлено, иначе оно теряет движение, жизнь и единство⁵. Итак, душа есть форма и причина жизни тела, а жизнь определяется как ряд специфических движений, причина которых находится в самом одушевленном теле⁶. В первую очередь это движения роста, питания и порождения (*De an.* 413a 22–25). Жизнь — это движение, причины которого находятся в сущем, поскольку оно само движется (ἐν αὐτῷ ἢ αὐτό), однако такое определение не избавляет нас от необходимости указать причины этого движения, и в качестве первой и наиболее общей причины самодви-

³ См. Mittelmann 2013: 545–546.

⁴ Ср. Johansen 2012: 16; Bos 2000: 23–25.

⁵ Душа у Аристотеля неотделима от тела и не может пониматься как некая потенциально или актуально отделимая сущность: душа и тело не являются различными сущностями, но являются различными причинами одного сложного сущего. См. Bos 2000: 29–30.

⁶ Будучи энтелехией тела, душа является основанием для способностей живого сущего. В качестве причины различных движений или функций, сумма которых составляет жизнь тела, душа понимается как совокупность частей, которые соотносятся друг с другом через возможность и действительность. Эти части, или способности, души определяют душу как причину жизни. См. Sorabji 1974: 64; Johnston 2011: 196–197.

жения сущего Аристотель указывает не душу, а природу (*Metaph.* 1049b5–9; *Ph.* 192b13–16).

Аристотель определяет природу как начало и причину движения и покоя для тех сущих, которым природа присуща *πρῶτως καθ' αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός* («первым образом, через себя [или сама по себе] и не по сопутствию», *Ph.* 192b22–23). Это значит, что природные вещи движутся не только тогда, когда что-то другое их движет, но и имеют начало движения в себе. Природными сущими он называет, с одной стороны, элементы (*στοίχεια*), с другой — все живые вещи, то есть растения и животных, в том числе человека. В качестве природных причин он указывает материю и форму: причиной движения живого сущего является и его материя, в которой происходит движение, и его форма, благодаря которой происходит движение (*Ph.* 193a28–193b8). Душа определяется как формальная и эффективная причина движения тела, обладающего в возможности жизнью, причина, которую живое тело имеет *ἐν αὐτῷ ἢ αὐτό* («в самом себе согласно самому себе»), — такое определение души и жизни включает душу в ряд природных причин⁷.

Чудесные автоматы

То, что душа есть природная причина, формирующая тело, можно показать на примере чудесных автоматов. В трактате «О рождении животных» Аристотель говорит, что у любого движения, в том числе у развития эмбриона, должно быть движущее, или творящее, начало (*ποιητικὸν καὶ ὄθεν ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως*)⁸: движущим в данном случае является отец, а движение передается от отца через семя к первой возникшей части эмбриона, затем от первой части передается ко второй, и так далее в необходимой последовательности⁹, пока не возникнет целое¹⁰. То есть отец

⁷ Ср. Sorabji 1988: 222.

⁸ GA 729a34–b14.

⁹ GA 734a13–27; 734b23–24.

¹⁰ GA 736b3–5.

посредством семени запускает последовательность изменений в материи, которую предоставляет мать, и эти изменения происходят последовательно, так что один орган возникает за другим и, возникая, передает это движение дальше¹¹. Передача движения в процессе возникновения частей эмбриона подобна движению «чудесных автоматов»: когда кто-то движет одну часть, от этой части движение передается к следующей, и так далее, пока весь автомат не придет в движение (GA 734b7–19). Движение автомата происходит в неизменной последовательности, определенной соотношением и связью его частей; первой причиной этого движения будет тот, кто двинул первую часть, но затем побуждение к движению будет передаваться от одной части к другой без участия первой причины. Этот пример приводится для того, чтобы показать, что одна часть причиняет движение другой лишь постольку, поскольку это движение ей сообщено от того, кто двинул первую часть, то есть сами части не причиняют движение друг другу, но являются средством передачи этого движения. В случае эмбриона Аристотель настаивает, что предыдущая часть не содержит последующую в возможности и не является причиной возникновения последующей части (GA 734a29–734b3). Как и в любом движении, тут есть четыре причины возникновения¹²: 1) движущая, которая передается от отца; 2) формальная, которая содержится в семени как душа в возможности (GA 735a5–9)¹³; 3) целевая — целое и завершенное животное возникает в согласии с природой вида; 4) материальная — изменение происходит в материи, которую предоставляет мать или самка животного. Изме-

¹¹ Аристотель был сторонником эпигенеза — теории, согласно которой в семени не заключены части будущего животного, но все они последовательно развиваются в утробе матери, см. Wilberding 2017: 14; 20.

¹² GA 729b12–14, 730b19–24, 733b23–26, 737a14–18, 740b24–36, 742a28–36.

¹³ Душа рассматривается и как формальная, и как действующая причина развития эмбриона после зачатия. Ср. Code 1987: 54–55; Gotthelf 1987: 217; Whiting 1992: 94; Johansen 2012: 129 слл. Уилбердинг (Wilberding 2017: 35; 27, n. 17) считает, что здесь идет речь о конкуренции формальной и движущей причин, поскольку, хотя семя содержит душу в возможности, движение в нем актуально (GA 730b15–22).

нение, которое производится движущей причиной, происходит в необходимой последовательности, так же, как и движение автоматов; эта последовательность заложена в самой природе каждого вида животного, и целью всего этого движения является появление отдельного животного, которое подобно родителям по виду. При этом завершение развития этого животного касается не только тела, но и души. А именно, помимо того, что семя передает движение от отца, оно содержит душу в возможности, и эта душа является формальной причиной возникновения¹⁴. Семя не является телом души, поэтому его нельзя назвать одушевленным, но оно обладает душой как возможным началом жизни будущего эмбриона. Эта душа в возможности, соединяясь с материей зачатка, то есть получая собственную материю, собственное тело, становится душой в действительности. Аристотель настаивает, что самая первая часть эмбриона возникает как одушевленная и живая, и это ей позволяет расти и передавать движение следующей части¹⁵. Но пока эта часть или несколько частей, составляющих тело эмбриона, способны только расти и питаться, они одушевлены растительной душой, а животная душа имеется в возможности. Когда тело дорастет до способности выполнять другие функции, животная душа станет действительной душой этого тела (GA 736a35–736b1)¹⁶. Так, душа есть и энтелехия, то есть завершение тела как живого, и форма, которая определяет каждую часть тела, меру роста и последовательность развития частей. Если движение «чудесного автомата» определено его устройством, тем, как в нем соотносятся части, то возникновение эмбриона определено, с одной стороны, природой вида (то есть его природным эйдосом), и эта природа есть цель движения, а с другой стороны — душой, которая, как форма и логос, содержит

¹⁴ GA 730b19–21, 733b31–734a1.

¹⁵ GA 734a14–16, 734b22–27.

¹⁶ А. Бос полагает, что в семени заключены в возможности все части души, присущие природе данного вида (Bos 2009: 386).

в себе начало и конец (ἀρχή καὶ τέλος) этой природы и является частью цели вместе с целым¹⁷.

Симпликий. Душа как кормчий

Симпликий в комментариях на «Физику» касается примера с кораблем (ναῦς) и кормчим (ναυτικός, κυβερνήτης) в контексте обсуждения причины καθ' αὐτό: является ли душа причиной движения тела в том же смысле, в каком кормчий — причина движения корабля (*In Ph.* 268.3–17). Так, он говорит, что причина или свойство, принадлежащее вещи πρώτως καθ' αὐτό καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός («первым образом, само по себе и не по сопутствию»), должно быть неотделимо от этой вещи (*In Ph.* 266.33–268.3). Так, разумность принадлежит человеческой душе первым образом и сама по себе, и она неотделима от души, потому что, если разумность отделить от человеческой души, эта душа перестанет быть человеческой. А добродетель (ἀρετή) принадлежит душе первым образом, но не сама по себе (καθ' αὐτό), и потому она отделима, то есть душа может быть лишена добродетели, но оставаться человеческой душой (*In Ph.* 267.30–268.3). Корабль без моряка останется кораблем и будет способен плыть по воде, поэтому, хотя моряк для корабля есть внутренняя причина (ἐν αὐτοῖς), он не является причиной καθ' αὐτό, то есть он не принадлежит природе корабля — или, как говорит Симпликий, не составляет (οὐ συνπληροῖ) природу корабля, — и потому моряк и его движения отделены от корабля. И даже когда моряк движет себя посредством движения корабля, то есть плывет на корабле, он не движет себя сам по себе и первым образом (*In Ph.* 268.6–12).

Далее Симпликий делает следующие выводы¹⁸: 1) в целом нельзя сказать, что душа движет тело и пребывает в нем так же, как моряк движет корабль и пребывает в нем; 2) сравнить душу с моряком можно, если речь идет о движении по месту: то есть

¹⁷ GA 742a37–742b3.

¹⁸ *In Ph.* 268.12–269.4.

душа движет тело и движется вместе с телом, как капитан, который движет корабль и движется вместе с кораблем; отсюда можно сделать вывод, что когда душа движется с телом по месту, она движется не καθ' αὐτό; 3) душа движет саму себя согласно себе и первым образом, то есть не через что-то другое (οὐ δι' ἄλλου τινός) тогда, когда она желает или мыслит, поскольку ее сущность — самодвижение. То есть мысли, желания, мнения и стремления души — это такие движения, которые, даже если вовлекают тело, исходят из души, а не из тела; 4) мы не должны связывать душу с логосом природы, как делает Александр.

Чтобы пояснить последнее утверждение, Симпликий разделяет природу и душу¹⁹: 1) душа есть энтелехия природного органического тела и причина жизни, а природа не является энтелехией природного тела и причиной жизни; 2) душа является началом одних движений, а природа — других; 3) душа есть более сильная или властная (κυριωτέρα) причина движения, чем природа; 4) тело не всегда является подлежащим для движения души, тогда как природа всегда пребывает в теле; 5) душа имеет деятельность, отделимую от тела, и сущность, отделимую от тела. То есть душа описывается как отдельная вещь, имеющая отдельную сущность и отдельные движения. Почему в таком случае нельзя сказать, что душа движет тело так же, как моряк движет корабль? Этот момент Симпликий не проясняет, но из контекста можно предположить, что душа соединена с собственным органическим телом καθ' αὐτό, а моряк — нет. Душа не может быть полностью отделена от тела, ей необходимо тело как инструмент, а моряк может быть полностью отделен от корабля.

В комментарии на «О душе» Симпликий также рассматривает вопрос о душе как кормчем²⁰. Однако в этом комментарии ав-

¹⁹ *In Ph.* 268.18–269.4; ср. 263.5–11, 289.1–35.

²⁰ Обращаясь к комментарию Симпликия на «О душе», нельзя не упомянуть дискуссию, которая существует вокруг авторства этого комментария. Ряд современных исследователей полагают, что этот комментарий принадлежит не Симпликию, а скорее всего Присциану. Этот тезис выдвигают Ф. Боссьер и К. Стил (Bossier and Steel 1972, см. также Sorabji 1995), И. Адо, напротив, оспаривает ар-

тор отчетливо утверждает, что душа есть энтелехия тела в том же смысле, в каком капитан — энтелехия корабля²¹. Душа в каком-то смысле отделена от тела, поскольку она имеет отдельную сущность и движет сама себя²². Душа, которая движет сама себя, является энтелехией тела в двух смыслах: 1) душа есть энтелехия как то, что делает тело живым и определенным, то есть человеком, тигром и т.д., этот смысл энтелехии сравнивается с кораблем; 2) душа есть энтелехия как то, что использует тело как инструмент для собственного движения, — в этой энтелехии душа сравнивается с корабельщиком²³. Итак, душа есть энтелехия в смысле формы (эйдоса) и в смысле движущей причины²⁴. Так же и корабельщик имеет отдельную сущность и является энтелехией судна и как то, что завершает его (судно без корабельщика хотя и движется, но не имеет цели движения), и как то, что пользуется кораблем как инструментом для собственного перемещения²⁵. Однако душа не является формальной причиной телесного устройства — тело устроено в согласии с собственной природой, душа же не является формальной причиной тела ($\omega\mu\acute{\iota}\alpha\tau\omicron\nu\ \epsilon\acute{\iota}\delta\epsilon\tau\acute{\iota}\kappa\eta\ \alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha$), но является причиной жизни этого тела²⁶. Такое понимание души в отношении к телу можно сравнить с трактовкой в комментарии Симпликия на «Физику» Аристотеля: там тоже душа имеет отдельную сущность и движет сама себя, в этом смысле душа отделена от тела, но использует тело как инструмент, то есть вовлекает тело в собственные движения. Представление об орудийности тела возникает у Аристотеля, однако у него душа не

гументы К. Стила и настаивает на авторстве Симпликия (Hadot 2002). В любом случае автор этого комментария — неоплатоник и современник Симпликия, и, как мне кажется, между комментарием Симпликия на «Физику» и данным комментарием на «О душе» можно провести некоторые параллели, чем я и воспользуюсь в своей интерпретации.

²¹ *In De an.* 4.19–22; 87.18–20.

²² *In De an.* 98.8–14, ср. 32.11. См. также Blumenthal 1996: 78.

²³ *In De an.* 4.30–32, 87.18–35, 90.25–28, 94.4–12.

²⁴ Blumenthal 1996: 94.

²⁵ О душе как кормчем см. Blumenthal 1996: 97.

²⁶ *In De an.* 4.15–30, ср. 87.12–14.

рассматривается как отдельная и потенциально отделимая сущность²⁷: напротив, душа и тело составляют сложное единство и поэтому соотношение души и тела как причин целого устроено иначе.

Природный эйдос как образец

Итак, душа — это энтелехия, а тело — это подлежащее, или материя, души. При этом природу тела Симпликий определяет как начало бытия и движения тела, отделенное от души (*In Ph.* 268.18–23). Симпликий повторяет вслед за Аристотелем слова о том, что природа есть форма и материя, доказывает, что природа есть в большей мере форма, и также считает природу причиной телесных движений, но — природа для него является формой и причиной движения тела не в том же смысле, что и душа (*In Ph.* 286.25–287.15). Природа есть форма, но не энтелехия тела, и она причиняет движения тела иным способом, чем душа. Симпликий настаивает на различии природы и души, поскольку природа — общее начало бытия всех природных тел, и живых, и неживых (то есть элементов), тогда как душа есть начало только для живых тел (*In Ph.* 286.31–34). Поэтому душа — причина жизни, а природа понимается как начало телесного устройства, но не как причина жизни: природа ниже растительной души и ниже всякой жизни (*In Ph.* 286.34–36). Будучи формой тела, природа является причиной (αἰτία) телесной организации, но не делает тело живым, и потому не может быть его энтелехией.

Рассуждая о природе как о причине, Симпликий утверждает два положения. Во-первых, природа есть пассивная причина движения (ἀρχὴ κινήσεως κατὰ τὸ κινεῖσθαι) — причина в смысле способности и готовности быть движимым душой (*In Ph.* 287.14–25). Эта причина формирует тело и делает его пригодным для души инструментом. Во-вторых, он считает наиболее значимым для природы то, что природа есть ποιητικὴ αἰτία, «производящая, или

²⁷ Г. Блюменталь считает, что у неоплатоников отделимы даже низшие части души (Blumenthal 1996: 96).

творящая, причина» (*In Ph.* 285.13–16). В качестве ποιητικῆ αἰτία он называет природу низшей жизнью (ἐσχάτη ζωή)²⁸ и утверждает следующее: «природа есть жизнь эйдоса, и она есть не только его рост, но и его сохранение с момента возникновения, и его разделение на действие и претерпевание согласно его природной устроенности» (*In Ph.* 289.33–35).

Как можно понять слова о том, что природа есть жизнь эйдоса, если выше Симпликий говорит о том, что природа ниже жизни? Природа не может быть причиной растительной, а тем более животной и разумной жизни, поэтому Симпликий утверждает, что она ниже жизни, то есть — ниже души (*In Ph.* 286.21–25). Однако в каком-то смысле — как творящая причина — природа является причиной самодвижения тела, обладающего в возможности жизнью, и именно в этом контексте Симпликий называет ее «низшей жизнью». Скорее всего, жизнь здесь понимается в самом широком смысле, как движение, имеющее источник в самом теле, что отличает живое тело от элементов. Под жизнью эйдоса понимается возникновение и самодвижение некоего эйдоса в материи: будучи жизнью эйдоса, природа отвечает за его рождение, рост и пребывание в бытии, и за его устроенность для действия и претерпевания в качестве орудия души²⁹.

Подобное представление о природе как о некотором эйдосе, отличном от души, присутствует и в комментарии на «О душе»³⁰. Автор комментария не только делит душу на две энтелехии, но и отделяет природу как форму тела от души как энтелехии. Душа есть то, что пользуется телом как инструментом, а природа — это эйдос тела, то есть тот эйдос, в соответствии с которым тело устроено как упорядоченный набор органов и пригодно к тому, чтобы быть инструментом определенной души³¹. Будучи соединенным с материей, природный эйдос существует как форма какого-либо

²⁸ *In Ph.* 289.26–35.

²⁹ Blumenthal 1996: 95.

³⁰ *In De an.* 87.12–25, 86.19–30.

³¹ См. Blumenthal 1996: 78. Блюменталь утверждает, что в неоплатонической философии душа понимается как некая сущность, отделенная от тела, поэтому

тела, однако сам по себе, в отделенности от материи, природный эйдос неделим (*In De an.* 86.30). Для того, чтобы пояснить, в каком смысле природа есть жизнь эйдоса и творящая причина, я обращаюсь к чудесным автоматам (*In Ph.* 310.25–314.25).

В комментарии на «Физику» этот аристотелевский пример Симпликий приводит в контексте обсуждения цели природного движения. Так, природа движет не случайно и не по сопутствию, но ради чего-нибудь. Однако каким же образом природа может двигать ради цели, если природа есть способность без логоса (*ἄλογος δυνάμις*, *In Ph.* 311.1), то есть она не знает этой цели и стремится к цели не вследствие выбора? Симпликий рассуждает о природе как о творящей причине и цели в связи с возникновением эмбриона в контексте дискуссии с Александром Афордисийским об образцах (*παράδειγμα*) для возникновения (*In Ph.* 310.25–314.25). Итак, когда мужская природа соединяется с женской, пробуждается некоторая жизнь, которая устремляется к эйдосу³². Производящая причина — это природа отца и матери, существующая в действительности (*In Ph.* 313.9–15). Природа отца как производящая причина действует подобно мастеру, который движет марионетки (*νευροπλαστούμενοις*): когда искусник движет одну часть, он передает понуждение к движению (*ὄρμη*), и следующая часть движется следом за первой, и так далее (*In Ph.* 313.24–25). Так же и части эмбриона возникают друг за другом благодаря изначальному понуждению к движению, которое исходит от отцовской природы как творящей причины. И действие этой порождающей причины происходит ради возникновения целого и завершенного сущего, то есть ради эйдоса, к которому устремляется возникшая жизнь. Причем само порождение организма происходит в определенном порядке согласно стадиям и мере. Природные вещи имеют такой вид существования, который позволяет им по собственному бытию и без познания со-

тело должно иметь собственную форму, которая отделена от души. Эта телесная форма определяет конституцию тела.

³² *In Ph.* 311.12–21, 313.4–9.

хранять порядок в процессе порождения и достигать определенной цели (τέλος), как в случае с марионетками (*In Ph.* 313.20–37, 314.3–5).

Однако природа как творящая причина остается ἄλογος δύναμις, каким же образом она способна производить упорядоченное целое? (*In Ph.* 313.27–29) Для того, чтобы понимать природу как порядок возникновения, должна быть не только цель, но и образец, в соответствии с которым нечто возникает (*In Ph.* 311.35–37). Симпликий приводит слова Александра о том, что эйдос в родителе и есть образец, и отрицает их, говоря, что эйдос в материи есть цель, а образцом должно быть нечто иное (*In Ph.* 311.29–312.11). И здесь Симпликий аргументирует следующим образом: 1) в отце предсуществует логос целого упорядоченного движения (*In Ph.* 313.9–15); 2) порождающий логос двояк: один производит с познанием, как ум, другой без познания, но упорядоченно и ради цели (*In Ph.* 313.29–32). Если природу рассматривать по отношению к производящему логосу ума, то она будет лишена логоса, но если ее рассматривать по отношению к тому, что возникает случайно и по сопутствию, то последнее, по сравнению с природой, будет лишено логоса (ἄλογον), а природа будет в некотором смысле обладать логосом (λογικός)³³. Природа не знает то, что она порождает, но то, что порождается согласно природе, порождается согласно природному логосу. Она порождает не по выбору, но по бытию (*In Ph.* 314.16–17), и поэтому она порождает то, что подобно ей самой, то есть той природе, которая актуально существует в отце. Таким образом, природа не нуждается в выборе, потому что цель заранее определена подобием, или актуальным эйдосом. Природный логос существует в соответствии с некоторым образцом, а сама природа как ποιητικὴ αἰτία есть не единственная причина, но со-причина (συναίτια) порождения³⁴.

Итак, сначала Симпликий различил два вида творящего ло-

³³ *In Ph.* 313.32–38.

³⁴ *In Ph.* 314.9–12. О природе как со-причине порождения, которая определяет развитие эмбриона как целого см. Henry 2005: 21–23.

госа, а теперь он их соединяет следующим образом: высшая причина творения — это умопостигаемые формы ($\nu\omicron\epsilon\rho\acute{\alpha}$ $\epsilon\acute{\iota}\delta\epsilon$), которые находятся в уме, а не в материи, а природа — со-причина высших причин (*In Ph.* 314.9–14). Образец, в соответствии с которым порождает природа, есть логос, потому что, хотя природа его не знает, его знает ум (*In Ph.* 314.19–21)³⁵. Этот образец и определяет природный эйдос, в соответствии с которым природное тело возникает, живет и длится в бытии. Этот природный эйдос отличен от души как логоса и энтелехии тела, но, тем не менее, будучи мыслимым, он становится образцом для возникновения тела, а будучи соединенным с материей — природой как творящей причиной.

Заключение

В комментарии Симпликия, так же как и у Аристотеля, душа понимается как энтелехия тела, а природный эйдос — как цель развития эмбриона. Однако представление о соотношении и действии этих причин различно, поскольку различным образом понимается единство сложного и соотношение души и тела как причин этого единства. Так, для Аристотеля наибольшим единством обладает единое по числу ($\tau\omicron$ $\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{\omega}$ $\epsilon\acute{\iota}\nu$), то есть единичная актуально существующая вещь, и поэтому представление о единстве сложного сущего является фундаментом для его учения о соотношении души и тела. Учение о частях души для Аристотеля — это способ объяснить, как функционирует единство сложного одушевленного организма³⁶. Для Симпликия же вопрос о единстве единичного не актуален. Для него, как для неоплатоника, наибольшим единством обладает Единое, максимально удаленное от материи, от единичных вещей и от любой сложности вообще. То, что ближе к Единому в иерархии бытия, обладает большим единством, что дальше — меньшим, а материя не обладает единством вообще. И душа есть причина единства потому,

³⁵ См. также Henry 2005: 27.

³⁶ Ср. Mittelmann 2013: 547–548.

что она ближе к Единому, чем тело, а тело обладает единством, поскольку оно соединено с природным эйдосом и с душой³⁷. Душа же, будучи без тела, обладает большим единством, чем душа в материи, потому что, смешиваясь с материей, то есть со множеством, душа претерпевает разделение. В этой перспективе нет места для вопроса о единстве композита³⁸, зато есть место вопросу о том, как разделяется душа, как она причиняет телесные движения и в какой степени душа отделима и не отделима от тела³⁹. Поэтому Симпликий рассуждает о душе и теле как о двух различных единствах, или о двух единствах различного типа, что приводит к представлению о природе и душе как двух различных типах причинности возникновения и движения тела.

Литература

- CAG = *Commentaria in Aristotelem Graeca*, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae. Berolini: G. Reimeri, 1882–1909.
- Blumenthal, H.J. (1986), “Body and Soul in Philoponus”, *The Monist* 69.3: 370–382.
- Blumenthal, H.J. (1996), *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Bos, A.P. (2000), “Why the Soul Needs an Instrumental Body According to Aristotle”, *Hermes* 128.1: 20–31.
- Bos, A.P. (2009), “Aristotle on Soul and Soul-‘Parts’ in Semen (GA 2.1, 735a4–22)”, *Mnemosyne* 62.3: 378–400.
- Bossier, F., Steel, C. (1972), “Priscianus Lydus en de *In de anima* van Pseudo(?)-Simplicius”, *Tijdschrift voor Filosofie* 34.4: 761–822.
- Code, A. (1987), “Soul as Efficient Cause in Aristotle’s Embryology”, *Philosophical topics* 15.2: 51–59.

³⁷ Ср. Blumenthal 1986: 376.

³⁸ Ср. Mittelmann 2013: 555, о том, что душа и тело для неоплатоников — две раздельные вещи.

³⁹ В неоплатонической философии от тела отделимы даже низшие части души, см. Blumenthal 1996: 96.

- Diels, H., ed. (1882), *Simplicii in Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria* (= CAG IX).
- Drossaart Lulofs, H.J., ed. (1965), *Aristotelis de generatione animalium*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit H.J. Drossaart Lulofs. Oxonii: e Typographeo Clarendoniano.
- Gotthelf, A. (1987), "Aristotle's Conception of Final Causality", in A. Gotthelf, J.G. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, 204–242. Cambridge University Press.
- Hadot, I. (2002), "Simplicius or Priscianus? On the Author of the Commentary on Aristotle's *De Anima* (CAG XI): A Methodological Study", *Mnemosyne* 55.2: 159–199.
- Hayduck, M., ed. (1882), *Simplicii in libros Aristotelis De anima commentaria* (= CAG XI).
- Henry D. (2005), "Embryological Models in Ancient Philosophy", *Phronesis* 50.1: 1–42.
- Jaeger, W., ed. (1957), *Aristotelis Metaphysica*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Werner Jaeger. Oxonii: e Typographeo Clarendoniano.
- Johansen, K.T. (2012), *The Powers of Aristotle's Soul*. Oxford University Press.
- Johnston, R. (2011), "Aristotle's *De Anima*: On Why the Soul is Not a Set of Capacities", *British Journal for the History of Philosophy* 19.2: 185–200.
- Mittelmann, J. (2013), "Neoplatonic Sailors and Peripatetic Ships: Aristotle, Alexander and Philoponus", *Journal of the History of Philosophy* 51.4: 545–566.
- Ross, W.D., ed. (1950), *Aristotelis Physica*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross. Oxonii: e Typographeo Clarendoniano.
- Ross, W.D., ed. (1956), *Aristotelis De anima*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross. Oxonii: e Typographeo Clarendoniano.
- Sorabji, R. (1974), "Body and Soul in Aristotle", *Philosophy* 49.187: 63–89.
- Sorabji, R. (1988), *Matter, Space and Motion*, London: Gerald Duckworth & Co.
- Sorabji, R. (1995), "Introduction", in J.O. Urmson and P. Lautner (eds.), *Simplicius on Aristotle On the Soul 1.1–2.4*, 1–10. London: Gerald Duckworth & Co. (repr. Bloomsbury Academic, 2014).
- Whiting, J. (1992), "Living Bodies", in M. Nussbaum and A. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, 78–95. Oxford University Press.
- Wilberding J. (2017), *Forms, Souls and Embryos. Neoplatonists on Human Reproduction*. London; New York: Routledge.