

Мария Варламова

Одушевление эмбриона в комментарии
Иоанна Филопона на «О душе» Аристотеля*

MARIA VARLAMOVA

JOHN PHILOPONUS' ARGUMENTS ON THE ANIMATION OF THE EMBRYO
IN HIS COMMENTARY ON ARISTOTLE'S *ON THE SOUL*

ABSTRACT. In his commentary on Aristotle's *On the Soul*, Philoponus considers important questions about soul as the cause of life and also about the soul and body relation. In that context he considers the three different kinds of soul: vegetative, irrational and rational, and proposes the arguments about the generation and animation of the embryo. Philoponus discusses the gradual animation of the embryo in connection with his conception of the generative capacity of nature and his view on the correlation of the universal and particular natures. He claims that the natural *logoi* which are contained in the seed are the formal causes of the generation of the instrumental body and the causes of formation of the vegetative soul's capacities in the embryo. Irrational soul enters into the offspring at birth from an external source, which is the universal nature. The paper analyses Philoponus' arguments about the animation of the embryo in the context of his theory of soul and nature expounded in his commentaries on Aristotle's *On the Soul* and *Physics*.

KEYWORDS: Philoponus, soul, life, organic body, seed, embryogenesis, nature.

Развитие плода в утробе — это скрытый от наблюдения процесс становления органического, то есть живого, тела. В античной философии вопрос об оплодотворении и эмбриогенезе был тесно связан с обсуждением, с какого момента эмбрион является живым и какой жизнью он живет. Поскольку наличие жизни определялось через наличие души, то вопрос о причинах эмбриогенеза

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

Платоновские исследования / Platonic Investigations 13.2 (2020)

DOI: 10.25985/PI.13.2.07

* Статья подготовлена 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».

неза в античной философии был связан с вопросом об одушевлении эмбриона. В трактате «О возникновении животных» Аристотель разбирает различные типы оплодотворения, говорит о причинах рождения и особое внимание уделяет описанию причин и последовательности внутриутробного развития животных. Именно Аристотель связывает последовательное внутриутробное развитие с последовательным одушевлением плода¹. Позднеантичные неоплатонические комментаторы, хотя не комментировали сам трактат «О возникновении животных», обсуждали причины эмбриогенеза, а также жизнь семени и плода в комментариях на «Физику» и «О душе». Так, Симпликий подробно разбирает причины эмбриогенеза, и в особенности — формальную или парадигматическую причину, в своей комментации на «Физику» (*In Ph.* 310.25–314.25)², а Филопон приводит ряд аргументов об одушевлении и жизни эмбриона в комментации на «О душе» (*In DA* 213.5–214.26). Именно позицию Филопона в отношении жизни семени и эмбриона я буду разбирать в этой статье.

Единство определения души и жизни

Аристотель говорит о трех различных частях души: растительной (φυτική) или питательной (θρεπτική), чувствующей (αίσθητική), принадлежащей животным, и разумной (διανοητική)³, — при этом он утверждает, что душа не является родом, а значит, части души не соотносятся, как виды рода. Род — это единство, которое тождественным образом предидируется обо всех вещах, входящих в этот род. Основанием для родовой предикации является

¹ GA 730b19–21, 733b31–734a1, 734a14–16, 734b 22–7, 736a35–736b1. Душа у Аристотеля рассматривается и как формальная, и как действующая причина развития эмбриона после зачатия. О душе как причине эмбриогенеза см. Code 1987: 54–55; Gotthelf 1987: 217; Whiting 1995: 94; Johansen 2012: 129 ff. Абрахам Бос полагает, что в семени заключены в возможности все части души, присущие природе данного вида (Bos 2009: 386).

² См. Henry 2005: 21–23, 27.

³ Филопон различает растительную (φυτική), неразумную (ἄλογος) и разумную (λογική) души.

природа (например, природа животного), которая равным образом присутствует во всех видах и индивидах этого рода. Род имеет собственное определение, причем это определение в равной мере подходит для каждого из видов, входящих в род, но не является собственным ни для одного из них⁴. Общность рода имеет основанием природу, которая равным образом присутствует в видах, и определение рода определяет как раз эту общую природу. Однако определение души не указывает на природу, которая есть равным образом во всех душах, — разумная, чувствующая и растительная души не являются видами одного рода и не соотносятся, как виды рода, т.е. не заключают в себе равным образом общую природу души, но соотносятся иначе: как первое и последующее⁵ (DA 414b20–415a11). Соотношение первого и последующего выстраивается как порядок, в котором одно и то же определение относится к вещам не равным, но различным образом — поэтому при исчезновении первого в этом порядке не может существовать и последующее. Так, если среди фигур не будет треугольника, не будет и последующих фигур, если не будет растительной души, не будет и остальных типов души. Такой порядок — от первого к последующему — возможен только там, где нет родовидовой структуры, так как виды равны между собой, тогда как соотношение первого и последующего основано на неравенстве⁶.

Но вопрос в том, на основании чего мы даем определение души, если душа не обладает общностью рода. Почему все типы или части души называются душами, что́ лежит в основании единства общего логоса души? Александр Афродисийский настаивает, что и в этом случае мы можем говорить об общей природе,

⁴ Cf. Phlp. *In Ph.* 256.28–31

⁵ Свен Кнебель подробно разбирает омонимию души у Аристотеля, см. Knebel 1989: 157–168.

⁶ Филопон пишет о том, что порядок душ от первого к последующему может быть рассмотрен двояким образом: если речь идет о душе каждого, то первым в порядке будет растительная душа, но в отношении целого космоса порядок душ должен рассматриваться обратным образом — наиболее первой в этом случае является наиболее совершенная разумная душа (*In DA* 227.27–228.4).

которая не равным, но различным образом присутствует в различных душах, и общее определение души дается на основании этой природы, то есть душа как общее не сказывается омонимично (*Quaest.* 23.7–11). Филопон же отвечает на этот вопрос иначе: он говорит о том, что душа — это исключительно омонимичный термин, и поэтому у нее не может быть общего определения⁷. Так, души различаются как по своей сущности и по своему определению, так и по своей отделимости от тела, и потому общее определение души — «энтелехия органического тела, обладающего в возможности жизнью» (*In DA* 203.10–11) — является лишь описанием⁸, которое подходит к каждой душе, но не выражает общего логоса души как таковой, поскольку не существует души как таковой или души как единого определяемого рода. Это описание не является определением, потому что оно дается в омонимичных терминах. Так, термин «жизнь» в случае растительной, животной, то есть неразумной, и разумной жизни, означает разное, то есть нет какой-то общей жизни, которую бы этот термин обозначал. Также и «энтелехия» в отношении растительной, неразумной и разумной души будет означать разное, поскольку нет какой-то общей души как энтелехии тела, но есть отдельно растительная, неразумная и разумная души, которые не только обладают различными способностями, но представляют собой разную энтелехию (*In DA* 205.18–207.2).

Вопрос в том, как эти души связаны друг с другом, каким образом они являются энтелехией одного тела. Первое в порядке — то, без чего невозможно существование высших форм жизни — это растительная душа, которая включает в себя способности к питанию, росту и порождению. Подлежащее растительной души — органическое тело. Животное одушевляет неразумная душа, благодаря которой животное способно к чувству, стремлению и движе-

⁷ *In DA* 205.27–206.5, 206.16–19, 256.15–25, 256.36–257.1.

⁸ *In DA* 205.30–206.1: ὁ λόγος ὁ ἀποδεδομένος ἐνταῦθα περὶ πάσης ψυχῆς ὑπογραφή ἐστὶ καὶ οὐχ ὀρισμός, «логос, данный по отношению ко всей душе, является описанием, а не определением».

нию по месту. И, наконец, человек одушевлен также и разумной душой. Названные души пользуются органическим телом как инструментом, при этом это плотное органическое тело не является первым подлежащим для неразумной и разумной души, то есть эти души не связаны с телом напрямую, для этой связи им необходим посредник или проводник (ὄχημα). Таким посредником является пневматическое тело (τὸ πνευματικὸν σῶμα), которое не имеет органов, состоит по большей части из воздуха и является подлежащим неразумной души⁹. Подлежащим же разумной души Филопон называет неразумную душу¹⁰ (*In DA* 198.29–199.3, 206.26–28).

Эмбриогенез и одушевление эмбриона

Жизнь, то есть действие органического тела, в античной биологии понимается через соотношение тела и души. Именно поэтому представление о том, каким образом различные души одушевляют тело, оказывает влияние на представление о причинах и последовательности возникновения нового живого, то есть одушевленного, тела в утробе. Филопон не обсуждает этот вопрос подробно, но затрагивает его в своих комментариях на «О душе» и на «Физику». Вопрос об одушевлении эмбриона для Филопона связан с вопросом о широте значения термина «жизнь» (ζωή) и о том, что именно можно причислить к живому в возможности.

⁹ *In DA* 12.15–22, 17.19–18.10, 18.34–36, 222.14–16, 239.2–12. Ср. *In DA* 198.29–199.3, где Филопон говорит о том, что в качестве материи разумной душе подлежит неразумная, а неразумной — растительная. О соотношении пневмы, неразумной души и физического тела см. Blumenthal 1986: 373–374; Todd 1984: 108–109. Блюменталь указывает, что пневматическая субстанция находится в нервах, и связывает филопоновское представление о пневме с представлением Галена о функции нервов в теле, см. Blumenthal 1986: 374, 380. О соотношении нервов и пневмы в античной медицине см. также Solmsen 1961: 187–191.

¹⁰ Подробнее об отделимости разумной души у Филопона см. Scholten 2005: 391, 394; Mittelmann 2013: 554–555; ср. Blumenthal 1986: 379. Хотя Филопон рассматривает разумную душу как отделимую, он считает, что, поскольку разумная душа — энтелехия человека, в своей действительности она не может быть отделима от человеческого тела.

Если Аристотель считает, что семя можно назвать живым в возможности (DA 412b25–27), то Филопон ограничивает представление о том, что обладает жизнью в возможности: он настаивает, что живым в возможности может быть только уже завершённое органическое тело, которое пригодно (ἐπιτήδειον) для того, чтобы быть инструментом души и уже является таковым инструментом, — то есть способностью к жизни обладает только то, что уже живет. Так, Филопон говорит, что семя, как и труп, не обладает жизнью в возможности, поскольку труп уже не может быть инструментом души, а семя еще не является органическим телом (In DA 209.9–23, 222.26–27). Чтобы объяснить, почему Аристотель называет семя, в отличие от трупа, живым в возможности, Филопон говорит, что семя не обладает способностью к жизни, но является органическим телом в возможности (In DA 222.27–28), — мы знаем, что из семени может получиться живое существо, поэтому в каком-то смысле семя можно назвать в возможности живым (In DA 209.16–22).

Тем не менее, семя, по Филопону, нельзя назвать и лишенным души. Филопон сравнивает его с различными частями растений и насекомых, которые способны размножаться делением: в частях растений, как и в семени, содержится душа неким несчастным образом (ἀμερῶς) (In DA 238.9–11), и когда растение делится, растительная душа становится актуальной в отделенных друг от друга частях, которые в равной степени обладают жизнью (In DA 238.1–20). Так же и в семени несчастным образом содержится растительная душа, которая передается зародышу от родителя¹¹, однако эта душа не обладает действительностью (ἐνέργεια) и, будучи в семени, не может обрести действительность, поскольку семя не яв-

¹¹ Филопон говорит, что от родителя через семя передается не растительная душа как таковая, поскольку семя не одушевлено, но логосы природных способностей, которые содержатся в семени несчастным образом (In DA 268.18–19). Клеменс Шольтен интерпретирует Филопона следующим образом: от родителя через семя передаются природные логосы, которые становятся формальной причиной эмбриогенеза и из которых порождаются способности растительной души. См. Scholten 2005: 393–394.

ляется органическим телом и не может быть инструментом души. Поэтому семя нельзя назвать живым и оно не обладает жизнью в возможности в том же смысле, в каком ею обладает органическое тело.

Однако наиболее значим для Филопона вопрос об одушевлении плода, который связан с его интерпретацией учения о душе. Каждая душа характеризуется свойственными ей способностями, благодаря которым действует органическое тело. Так, собственные способности растительной души — это питание (τροφή), рост (αύξις)¹² и порождение (γένεσις) (*In DA* 228.8–15), собственные способности животной души — чувство (αἴσθησις) и передвижение по месту (κίνησις κατὰ τόπον) (*In DA* 214.7–8; 214.29–30). Именно растительная душа в силу способности к порождению отвечает за формирование семени и месячных выделений и является действующей причиной оплодотворения (*In DA* 228.8–10, 267.9–11), однако в зародыше растительная душа начинает действовать только тогда, когда формируются его органы — до тех пор зародыш, так же, как и семя, не обладает жизнью даже в возможности (*In DA* 209.9–11).

Природная способность к порождению

Однако, что заставляет зародыш после оплодотворения расти и формировать органы, если он не является живым и в нем не действует душа? И здесь Филопон ссылается на природные логосы, которые содержатся в семени (*In DA* 268.17–18), и природную способность к порождению (γεννητική δύναμις)¹³. Так, природа сама по себе, как целое, обладает способностью к порождению,

¹² Душа как начало жизни является причиной не только роста, но и упадка (φθίσις): *In DA* 213.8–9, 272.24–25, 272.30–37.

¹³ Трактовку природы как порождающей способности у Филопона можно сравнить с представлением Симпликия о природе как творящей причине или со-причине порождения. Для Симпликия действующей причиной эмбриогенеза является не душа, а природа, которая, будучи порождающей причиной, формирует тело эмбриона, стремясь к завершенной форме как к образцу, см. *In Ph.* 313.9–27, 314.3–17.

причем эта способность выходит за пределы одушевленных вещей. Например, один камень не может породить другой камень, но природа элемента земли как целое порождает новые камни (*In DA* 269.4–24; ср. 275.18–25). Природа всегда действует ради цели¹⁴, и порождает подобное самой себе из стремления к вечности как к благу, которое, по Филопону, присуще не только одушевленным телам, но и всей природе в целом. Поэтому природа любого вида, в том числе природа земли, воды или огня, стремится к вечности через порождение себе подобного (*In DA* 267.22–27, 268.4–9, 270.29–32). В случае порождения неодушевленных вещей стремление к вечности или благу — единственная цель природы, в случае же возникновения органических тел природа имеет еще и вторую цель: органические тела возникают не только для продолжения существования вида, но и для того, чтобы душа могла ими пользоваться как инструментом¹⁵ (*In DA* 270.2–19). Создавая тело, пригодное для одушевления, то есть способное к жизни, природа достигает этой второй цели.

Рассуждая о природной телеологии, Филопон, используя термины стоической физики, совмещает две природных причинности: частную и общую. А именно, Филопон отличает частную природу (ἡ μερικὴ φύσις) от общей (ἡ ὀλικὴ φύσις или ἡ καθόλου φύσις), указывая, что частная природа есть причина частных вещей, а общая — причина общих (*In Ph.* 201.10–14, 296.3–5) Частная природа — это природа вида, которая, как уже сказано выше, достигает двух целей при порождении: воспроизведение существа того же вида и изготовление инструмента, подходящего для души. Частная природа направлена на творение вещей, существующих καθ' ἑκάστα, то есть частных или индивидуальных вещей. Филопон указывает, что природа «творит не общие, но частные

¹⁴ Наиболее подробно аргументы о природной телеологии изложены в комментарии на «Физику»: *In Ph.* 309.9–310.29; см. также Wolff 1971: 62–67, Sambursky 1962: 93–98.

¹⁵ О соотношении души и тела у Филопона и об инструментальности тела см. Mittelman 2013: 555–56, Blumenthal 1986.

вещи»¹⁶: порождающая сила природы направлена на творение вещей определенного вида, но различные частные природы действуют и порождают в рамках общего порядка. Соотношение общей и частной природы Филопон сравнивает с соотношением органических частей и целого животного (*In Ph.* 18.5–14): целое не возникает просто из соотношения частей, так же как форма не возникает из смеси элементов, образующей подлежащую материю (*In Ph.* 191.12–16), но целое превосходит набор частей — форма объединяет части в определенную гармонию, так что части могут действовать как части целого. Частная природа является причиной сохранения вида через порождение множества частных вещей этой природы, но само разнообразие частных природ — точнее, индивидуальных вещей разной природы в универсуме — Филопон понимает как разнообразие частей целого (*In Ph.* 18.14–22). Общая природа — или природа целого — необходима для гармонии частей, именно в рамках общей природы устанавливается порядок взаимодействия индивидуальных подвижных вещей различных природ (*In Ph.* 18.11–13).

Как же действует общая природа? Общая природа понимается как порядок движений множества вещей частной природы, который определен движением неба и солнца¹⁷ (*In Ph.* 201.15–25, 199.1–10). В результате движения первого неба возникает смена суток и времен года, в результате происходит нагрев и охлаждение, которые причиняют изменения в атмосфере и переход элементов друг в друга, а значит — влияют на материю любой природной вещи, поскольку любая материя представляет собой смешение элементов. Филопон полагает, что общая природа отличается от частной в своей цели. Если цель частной природы — сохранение вида и создание органического тела, пригодного для души, то цель общей природы — гармония частей¹⁸. Различие частной

¹⁶ *In Ph.* 16.24–25: οὐδὲν τῶν κοινῶν ποιεῖ, ἀλλὰ τὰ καθ' ἑκάστα (ср. о.с. 17.23–24).

¹⁷ При этом, по Филопону, само движение небесной сферы причинено высшей силой (ὕπερτέρα δύναμις), хотя и связано с природной телеологией: см. Wolff 1971: 57–60.

¹⁸ О соотношении и гармонии целого и частей в контексте представления

и общей природы Филопон указывает в рамках обсуждения телеологии природного порождения. «Частная природа имеет целью один вид и избегает одну лишенность»¹⁹, и цель частной природы — порождение существа того же вида. Если природа не достигает своей цели и порождает монстра (τὸ τέρας), то такое возникновение противоречит частной природе (*In Ph.* 202.10–11)²⁰. Однако возникновение монстра не противоречит общей природе, которая «имеет целью всякий вид и избегает всякой лишенности»²¹, поскольку вообще ничто в универсуме (ἐν τῷ πάντι) не противоречит общей природе (*In Ph.* 201.15–17, 202.11–13). Причиной того, что частная природа не достигает цели, Филопон называет непригодность материи (ἢ τῆς ὕλης ἀνεπιτηδεϊότης), однако именно общая природа воздействует на материальную смесь в семени или в эмбрионе и нарушает необходимый баланс так, что материя перестает быть пригодной для появления должной формы (*In Ph.* 201.15–25, 202.12–14)²². Действуя так, общая природа порождает новую форму, «неупорядоченную и нестабильную» (ἀρρυθμiston καὶ ἀόριστον), которая не может воспроизводиться в порядке природного возникновения, но подходит к измененной материи (*In Ph.* 202.14–16).

Телеология общей природы определяется целым творения (ἢ ὅλη δημιουργία)²³ — именно целое творения, по Филопону, определяет как возникновение элементов через нагрев и охлаждение

Филопона о телеологии частной и общей природы см. Sambursky 1962: 96–98, Wolff 1971: 62–65.

¹⁹ ἢ γὰρ μερικὴ φύσις ἐνὸς εἶδους στοχάζεται καὶ μίαν στέρησιν φεύγει, *In Ph.* 201.12–13.

²⁰ Природа не достигает цели в связи с нестабильностью материи, однако она стремится к цели при всяком порождении: именно поэтому природа порождает не что придется, но форму, которая близка к той видовой форме, на которую она нацелена (*In Ph.* 318.2–319.12).

²¹ *In Ph.* 201.13–14: ἢ ὀλικὴ φύσις καὶ παντὸς εἶδους στοχάζεται καὶ πᾶσαν στέρησιν φεύγει.

²² Cf. *In Ph.* 320.8–9, 322.3–7.

²³ О целом творения Филопон говорит как в комментарии на «О душе», так и в комментарии на «Физику», в том числе и в контексте одушевления животного неразумной душой: *In Ph.* 191.14–16, 268.31–37.

(*In DA* 270.10–15), так и неизменный порядок творения (τάξις τῆς δημιουργίας), в рамках которого природное порождение переходит от менее совершенного к более совершенному (*In DA* 214.10–16, 217.5–7). Итак, природа, определенная целым творения, придерживается следующего порядка порождения: неживое, растение, зоофит, неразумное (то есть животное), разумное (*In DA* 214.14–16)²⁴. Эти же стадии присущи и развитию животного или человека в утробе (разумное в данном случае относится только к человеку). То, что образуется после оплодотворения, еще не является органическим телом и не обладает жизнью — зачаток сразу после оплодотворения является неодушевленной и неживой вещью, то есть, хотя в нем, как и в семени, заключена душа в возможности, эта душа еще не является его энтелехией, а значит, зачаток не является живым. Вопрос в том, когда он становится живым, когда в нем начинают действовать растительная и животная души?

Жизнь эмбриона

Отвечая на этот вопрос, Филопон выдвигает ряд аргументов о жизни эмбриона в следующей последовательности²⁵:

1. Жизнь — это питание, рост и упадок, которые тело осуществляет через самого себя, то есть посредством собственных органов, — в случае животного речь идет о питании через рот. Но плод получает питание от матери через пуповину, поэтому он не только не является животным, но вообще не является живым (*In DA* 213.8–11).
2. Даже если плод является живым, он не может жить животной жизнью. Ведь животное способно к самостоятельному питанию через рот и к движению по месту, плод же соединен с матерью и зависит от нее, и если бы он был способен к животной жизни, он не содержался бы в утробе, поскольку природа ничего не делает напрасно (*In DA* 213.26–31).

²⁴ Cf. *In Ph.* 319.23–38, 322.10–15.

²⁵ Подробный разбор аргументов Филопона см. Scholten 2005: 382–385, Wilberding 2017: 142–144.

3. Однако в утробе эмбрион растет и развивается, и рост эмбриона происходит согласно стадиям и мере, то есть он растет не как огонь (без меры), а как живой организм. Это значит, что он питается через самого себя — то есть, получая пищу от матери, он усваивает ее, используя собственные органы: пища, полученная через пуповину, направляется в желудок, печень, и затем через кровь в каждую часть тела, так же как и в завершенных животных (*In DA* 213.19–23), и именно это позволяет ему расти. Мать в данном случае лишь подготавливает пищу для зародыша, который еще не может получать ее извне через рот, так же как после рождения матери поначалу подготавливают пищу для младенцев. Кроме того, завершенные животные способны двигаться по месту, и плод в утробе также способен к передвижению своих частей по месту (*In DA* 213.23–25). Плод находится в утробе, поскольку ему нужна помощь в питании, защита и время для формирования тела, так же как и родившимся животным может быть нужна защита и помощь родителей, — однако уже в утробе плод действует как животное.

Перечислив эти аргументы по поводу жизни эмбриона, Филопон излагает собственную позицию:

1. Живое и животное — не одно и то же. Растения привязаны к земле так же, как эмбрион — к матери, при этом растения живут и питаются через собственные органы, как и эмбрион (*In DA* 214.2–5).
2. Эмбрион способен двигать частями тела и обладает чувством осязания, однако животное способно не просто двигать частями тела, но передвигаться по месту целиком, чего эмбрионы не могут, и также животное способно использовать все свои чувства, а эмбрион — нет (*In DA* 214.7–10).
3. Между растением и животным есть еще одна ступень порождения — это зоофиты (*In DA* 214.14–16, 235.30–35), которые прикреплены к определенному месту и питаются посредством собственных органов, как растения, но способны

двигать частями тела и обладают чувством осязания. Плод, по Филопону, не является животным (*In DA* 214.30–33) и живет именно жизнью зоофита вплоть до родов, когда он становится отдельным организмом, обретает способность к перемещению, может использовать собственные чувства и питаться через рот (*In DA* 214.16–24). Поэтому до родов плод одушевлен растительной душой, и лишь после родов в нем начинает действовать животная душа. Если речь идет о рождении человека, то после рождения он какое-то время живет неразумной жизнью, и лишь затем получает разумную душу²⁶ (*In DA* 214.24–25).

Итак, зародыш проходит все стадии природного порождения: сначала он не является живым, затем, при формировании органов, в нем начинает действовать растительная душа, затем он живет жизнью зоофита, и растительная душа в нем действует до родов. После родов он становится совершенным животным и получает животную душу²⁷, потому что он способен перемещаться по месту, кормиться собственными органами (через рот), и пользоваться всеми чувствами. При соединении животной души с телом образуется пневматическое тело, которое становится посредником между телом и душой.

Порядок одушевления при эмбриогенезе

Растительная душа — это движущая причина порождения, благодаря которой возникает семя и происходит зачатие (*In DA* 279.3–23, 286.32–35). Также растительная душа в самом эмбрионе — причина его питания и роста. Но по какой причине эмбрион, одушевленный только растительной душой, развивается не как растение, но как животное, причем животное определенного вида — подобное своим родителям? И здесь в качестве формальной при-

²⁶ Ср. Scholten 2005: 394.

²⁷ Филопон настаивает, что животная душа не передается от родителя, см. *In Ph.* 268.15–20.

чины развития тела определенного вида Филопон называет природу (*In DA* 270.5–10, 274.11–23) или природные логосы, которые содержатся в семени и действуют в эмбрионе (*In DA* 268.17–18)²⁸. Природа каждого вида стремится к вечности через преемственность и достигает двух целей: создает подобное по виду, стремясь к вечности вида, и создает тело, пригодное для одушевления (*In DA* 270.1–32). Для того чтобы быть пригодной, телесная материя должна обладать такой органической структурой, чтобы вместить способности определенной души. Логосы природных способностей, которые содержатся в семени, — это не только логосы растительной души, но и логосы телесного органического устройства, необходимого, чтобы тело могло вместить определенную душу (*In DA* 270.8–10).

Способности растительной души зародыш получает от родителей через семя²⁹, разумная душа, по Филопону, обладает индивидуальным бессмертием и соединяется с неразумной душой человека после рождения (*In DA* 214.15–16, 214.24–25). Вопрос в том, откуда появляется неразумная, или животная, душа. Неразумная душа не обладает способностью к порождению, а значит, животная душа в родителе не может быть причиной появления животной души в эмбрионе, то есть животная душа не содержится в семени³⁰ (*In DA* 268.19–31). Кроме того, животная душа сохраняет какое-то время после смерти органического тела (*In DA* 17.26–

²⁸ Клеменс Шольтен указывает, что Филопон воспринимает стоическую идею природы как творящего начала эмбриогенеза и делает природу ответственной также за развитие душевных способностей животного, см. Scholten 2005: 392. Блюменталь также указывает, что способности растительной души зависят от нематериальных природных логосов, которые содержатся в семени, см. Blumenthal 1986: 376–377. В комментарии на «Физику» Филопон также пишет о зависимости способностей растительной души от природы, см. *In Ph.* 196.1–5, 197.5–15.

²⁹ Wilberding 2017: 143.

³⁰ Джеймс Уилбердинг отмечает, что способность к порождению у Филопона обладает только растительная душа, поэтому способности животной души не порождаются при развитии эмбриона, но приходят после рождения, см. Wilberding 2017: 144–145.

18.10), поэтому она должна предшествовать зачатию. Разрешая вопрос о том, откуда появляется неразумная душа, Филопон проводит аналогию со спонтанным возникновением. В случае спонтанного возникновения растения или животные получают душу извне, из целого творения (ἐκ τῆς ὅλης δημιουργίας), когда материя становится пригодной для того, чтобы вместить способности соответствующей души (*In DA* 268.31–38, ср. *In Ph.* 191.11–19). То же происходит и со способностями неразумной души, которые животные получили из целого возникновения³¹. Так, целое творения причиняет не только возникновение элементов и смешение материи, но и порождает неразумную душу, которая не может быть получена от родителей через семя.

Однако возникновение неразумной души при рождении пригодного для этой души тела не означает, что сама эта душа является следствием подходящей телесной смеси. Душа как форма и энтелехия тела превосходит материальную смесь, которая ей подлежит, а не порождается как результат этой смеси (*In Ph.* 191.12–16), так же как и форма любого органа и части тела (кости или мяса) не является следствием образования подходящей материи: форма определяется не пригодностью материи, но собственной действительностью (ἐνέργεια), тогда как пригодность материи определяется балансом материальной смеси, который необходим именно для этой действительности (*In Ph.* 97.24–30, 191.14–19).

Вопрос возникновения неразумной души связан с представлением о том, как душа соотносится с частной и общей природой. Способности растительной души Филопон считает природными способностями. Так, он говорит о том, что природа есть причина роста одушевленного, то есть причисляет растительную способность к природе, и указывает, что природа есть жизнь и способность, которая формирует тела и управляет ими (*In Ph.* 197.34–35) — потому и растительная душа, одушевляя плод, формирует его тело. Животная же душа отличается от природы, поскольку не является непосредственной причиной движения тела, но движет те-

³¹ См. Wilberding 2017: 146–147.

ло, двигая его природу (*In Ph.* 196.26–197.5). Так, Филопон отличает природу как причину телесной структуры от неразумной души как причины движения, указывая, что душа движет природные способности тела через желание и стремление — а эти природные способности движут тело, — и в данном случае именно природа, а не душа, является причиной движения тела. Однако природные способности движут не тело целиком, но его части, тогда как по отношению к целому животному, которое действует в связи со своим стремлением, первой причиной движения является именно неразумная душа, и потому эта причина тоже может называться природой³² (*In Ph.* 197.13–21). Итак, с одной стороны, возникновение неразумной души поясняется через спонтанное возникновение, которое происходит по природе, с другой — сама неразумная душа рассматривается как природная причина, которая преобладает над органическими частями и их движением и завершает целое животное. Таким образом, возникновение неразумной души Филопон относит к порядку общей природной телеологии: целое творения порождает животную душу и тем самым завершает творение частной природы. Разумная же душа превосходит природную причинность, и поэтому не подлежит возникновению и уничтожению и не определяется через природный вид, а потому — обладает индивидуальным бессмертием (*In DA* 12.15–17, 15.9–11, 16.21–26)³³.

³² Душа является природной причиной, если природу определять как жизнь, способность и причину движения целого, которому она принадлежит первично, сама по себе и не по сопутствию (πρώτως καθ' αὐτὸ καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκός), см. *In Ph.* 197.34–198.8.

³³ О бессмертии разумной души Филопон также говорит в *In DA* 268.37–38, однако неочетливо. Джеймс Уилбердинг интерпретирует это место, используя парафраз на «О душе» Софония: Wilberding 2017: 146–147.

Литература

- 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*. Cornell University Press.
- Bos, A.P. (2009), "Aristotle on Soul and Soul 'Parts' in Semen (GA 2.1, 735a4–22)", *Mnemosyne* 62: 378–400.
- Charlton, W., tr. (2005), *Philoponus. On Aristotle, On the Soul 2.1–6*. Gerald Duckworth & Co.
- Code, A. (1987), "Soul as Efficient Cause in Aristotle's Embryology", *Philosophical topics* 15.2: 51–59.
- 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.
- Henry, D. (2005), "Embryological Models in Ancient Philosophy", *Phronesis* 50.1: 1–42.
- Johansen, K.T. (2012), *The Powers of Aristotle's Soul*. Oxford University Press.
- Knebel, S.K. (1989), *In genere latent aequivocaciones: Zur Tradition der Unversalienkritik aus dem Geist der Dihärese*. Hildesheim: Georg Olms.
- Lacey, A.R. (1993), *Philoponus. On Aristotle, Physics 2*. London: Duckworth.
- Mittelmann, J. (2013), "Neoplatonic Sailors and Peripatetic Ships: Aristotle, Alexander and Philoponus", *Journal of the History of Philosophy* 51.4: 545–566.
- Sambursky, S. (1962), *The Physical World of Late Antiquity*. Princeton University Press.
- Scholten, C. (2005), "Welche Seele hat der Embryo? Johannes Philoponus und die Antike Embryologie", *Vigiliae Christianae* 59: 377–411.
- Solmsen, F. (1961), "Greek Philosophy and the Discovery of the Nerves", *Museum Helveticum* 18: 169–197.
- Todd, R.B. (1984), "Philosophy and Medicine in John Philoponus' Commentary on Aristotle's *De anima*", *Dumbarton Oaks Papers* 38: 103–110.
- Whiting, J. (1995), "Living Bodies", in A. Rorty and M. Nussbaum (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, 78–95. Oxford University Press.
- Wilberding, J. (2017), *Forms, Souls and Embryos. Neoplatonists on Human Reproduction*. Routledge.
- Wolff, M. (1971), *Fallgesetz und Massebegriff. Zwei wissenschaftshistorische Untersuchungen zur Kosmologie des Johannes Philoponus*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.