

Бандуровский К.В.

Фигура «возвращения» в психологии Фомы Аквинского

(Впервые опубликовано в: Труды РАШ, вып. 6, М., 2009)

Каждый знающий, кто знает свою сущность, возвращается к своей сущности полным возвращением.

Книга о причинах¹.

Христианское мировоззрение несет в себе ряд парадоксов, которые вызывали недоумение еще у людей античного мира. Еще апостол Павел констатировал, что христианство представляется эллинам безумием². Такими парадоксами являются, к примеру, вера в воскресение во плоти, совместимость свободы воли и предопределенности, сотворение благим Богом мира из ничего и наличие зла в мире, загадки психофизического единства человека или интеллектуального познания материального мира. Тертуллиан, которому приписывается крылатое выражение «верую, ибо абсурдно», полагал, что эти парадоксы неразрешимы рационально, необходим некий прыжок веры, в духе Кьеркегора³. Однако далеко не все христианские мыслители были согласны с Тертуллианом. Многие пытались разрешить эти парадоксы, и независимо от того, насколько им это удалось (этот сложный вопрос выходит за рамки статьи), на пути решения они приходили к интересным ходам мысли, таким как, например, представление о специфике времени, присущего человеческой душе, которые мне и хотелось сейчас обсудить. Обычно христианское понимание времени репрезентируется знаменитой цитатой из «Исповеди» Августина: «Что же такое время? Кто смог бы объяснить это просто и кратко? Кто смог бы постичь мысленно, чтобы ясно об этом рассказать? О чем, однако, упоминаем мы в разговоре, как о совсем привычном и знакомом, как не о времени? И когда мы говорим о нем, мы, конечно, понимаем, что это такое, и когда о нем говорит кто-то другой, мы тоже понимаем его слова. Что же такое время? Если никто

¹ Книга о причинах (параграф 15 (14)) // Историко-философский ежегодник' 90. М., 1991. С. 198. Перевод М.Скворцова. (Ср. постулат 83 из «Первооснов теологии» Прокла в.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974. С. 490.).

² 1 Кор. 1,23.

³ «... я, презрев стыд, счастливо бесстыден и спасительно глуп, Сын Божий распят - это не стыдно, ибо достойно стыда; и умер Сын Божий – это совершенно достоверно, ибо нелепо; и погребенный, воскрес – это несомненно, ибо невозможно.» Тертуллиан. О плоти Христа // Тертуллиан. Избранные сочинения. М.: Прогресс, 1994, С. 166. (Перевод: Ю. Панасенко).

меня об этом не спрашивает, я знаю, что такое время; если бы я захотел объяснить спрашивающему – нет, не знаю. Настаиваю, однако, на том, что твердо знаю: если бы ничего не происходило, не было бы прошлого времени; если бы ничто не происходило, не было бы будущего времени... И если бы настоящее всегда оставалось настоящим и не уходило в прошлое, то это было бы уже не время, а вечность; настоящее оказывается временем только потому, что оно уходит в прошлое. Как же мы говорим, что оно есть, если причина его возникновения в том, что его не будет! Разве мы ошибемся, сказав, что время существует только потому, что оно стремится исчезнуть?»⁴. Этот риторический вопрос, вырванный из контекста, цитируется гораздо чаще, чем ответ: «В тебе, душа моя, измеряю я время... Впечатление от проходящего мимо остается в тебе, и его-то, сейчас существующее, я измеряю, а не то, что прошло и его оставило»⁵. Однако у Августина в конечном итоге это свойство души соединять в себе настоящее, память о прошлом и надежду на будущее возводится к тому, что душа создана по образу и подобию божественной Троицы, которая, в свою очередь, непостижима.

Также Псевдо-Дионисий Ареопагит задумывается о природе вечности и времени и выделяет четыре типа отношения ко времени – вечность, которое есть «само бытие» (он также отмечает, что часто это слово употребляется в метафорическом смысле, когда в Писании говорится, например, о «вратах вечных»), время – «все возникающее в бытии», «то, что подлежит рождению и ислению, изменению и перемене» и третье отношение, присущее человеку – «мы, нынче ограниченные временем, можем стать причастными вечности, если достигнем нетленной и пребывающей постоянно самотождественной Вечности», то есть мы «отчасти причастны вечности, отчасти — времени ... как бы среднее между становлением и бытием». Наконец, особое отношение к вечности и времени у Бога -- Он и Вечность, и Время, и Причина любой вечности и любого времени, и Старец, который пребывая прежде времени и по ту сторону времени, изменяет и время и времена, «как предвечный Владыка, он — предвечен и сверхвечен, и Царство его — Царство всех веков»⁶.

Более разработанное рациональное представление о структуре души и об отношении души со временем и вечностью можно обнаружить в трудах эпохи зрелой схоластики, прежде всего Фомы Аквинского. Аристотелевская концепция времени и

⁴ *Августин. Исповедь. // Августин. Исповедь. Абельяр. История моих бедствий. М.: Республика, 1992. С. 167. (Перевод М. Е. Сергеевко).*

⁵ Там же. С. 176.

⁶ *Дионисий Ареопагит. Божественные имена, 10. 3 // Дионисий Ареопагит. Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 84. (Перевод о. Л. Лутковского).*

вечности, а которой вечность рассматривается прежде всего как атрибут неподвижного перводвигателя, а время – как мера движения⁷, оказывается явно недостаточной. Поэтому, анализируя соотношение души человека со временем и вечностью, Фома Аквинский обращается к неоплатоническим парадигмам.

Прежде всего несколько слов о том, к каким неоплатоническим текстам обращается Фома Аквинский. Следует отметить, что основной текст на эту тему, трактат Плотина «О вечности и времени» (III, 7) был Фоме Аквинскому не известен. Вместе с тем, неоплатонизм уже давно вошел в христианскую мысль, через упомянутых Августина и Псевдо-Дионисия Ареопагита, относящихся к числу самых цитируемых Фомой Аквинским авторов. Однако он пользуется и новыми переводами неоплатоников. Наиболее известный в то время текст, т.н. *Liber de causis* или иначе *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae*, создана неизвестным арабским автором (ок. IX в.) в виде откомментированных выдержек из «Начал теологии» Прокла, и переведена неизвестным переводчиком (возможно, Ричардом из Кремоны, XII в.) на латинский⁸. Она состоит из тридцати двух положений, сопровождаемых доказательствами или пояснениями. Сомнения в принадлежности ее Аристотелю выказал уже Альберт Великий (также написавший к ней комментарий⁹), а Фома Аквинский обнаружил, что ее истоки в «*Elementatio theologica*» Прокла, переведенных к тому времени Вильгельмом из Морбеке (1268)¹⁰ к которому Фома также часто обращается¹¹.

⁷ См. *Аристотель*. Физика 219b // *Аристотель*. Соч. в 4 тт. Т. 3. С. 149-150. (Перевод В.П. Карпова).

⁸ Арабский текст и средневековый латинский перевод см. в: *O. Berdenhewer*. Die pseudo-aristotelische Schrift “Über das reine Gute”, bekannt unter den Namen “Liber de Causis”. Freiburg (Switz), 1882. (Переиздан в Frankfurt-am-Mein, 1957).

⁹ *Albertus Magnus*. De causis et processu universitatis // *Opera omnia* (ed. A. Borgnet) t. 10. Paris, 1891, pp. 361-619.

¹⁰ Помимо этого произведения в Средние века были известны «Первоосновы физики» (анонимный пер. до 1160 г.), а также переводы ряда других текстов Прокла, выполненные Вильгельмом из Морбеке: *Tria opuscula* (1280-1281 гг.), комментарии к «Тимею» и «Пармениду» (до 1286).

¹¹ Согласно Й. Коху, «Книга о причинах» произведение существенно отличается от «Первооснов» тем, что в нем опущена генеалогия Прокла — корпус положений, посвященных наивысшей ипостаси неоплатоников «Единому», в то время как в центре внимания находится другая трансценденталия — Благо (поэтому эта книга называется иначе «Книга о чистом благе»). Причину этого Кох видит в том, что безличное Единое не согласовывалась с мусульманскими представлениями о личностном Боге, из чего Кох делает вывод о том, что неоплатонизм Средних

Однако Фома Аквинский не просто заимствует неоплатонические модели, но ему приходится порой смещать определенные акценты и нюансы, а порой значительно их трансформировать, прежде всего поскольку в текстах, на которые он опирается, речь идет о третьей неоплатонической ипостаси, а не о человеческой душе, и эта ипостась мыслится как душа мира, его причина. Естественно, обращение христианских мыслителей к неоплатонической традиции достаточно проблематично и по другим причинам, поскольку онтологические модели неоплатонизма и христианства не совпадают в большом числе основополагающих позиций. Если взять базовую модель неоплатонизма – четыре ступени, Единое, Ум, Душа и Космос, связанные процессами эманации и возвращения (эпистрофе), то можно выделить такие принципиальные несовпадения.

Во-первых, подлунный мир, в котором обитают человеческие души, мыслится в рамках неоплатонизма как результат своего рода заблуждения, незаконной и самовольной грезы Души, без-умия, которое возникает в результате несовпадения Души и Ума, отделения от того скоординированного правления космосом, которое происходит в мире надлунном. Если мыслить зло как удаление от исходного блага, как лишенность блага (Псевдо-Дионисий Ареопагит), то можно сказать, что наш мир обладает довольно большой степенью зла. Согласно христианскому мировоззрению, мир является творением непосредственно Бога, причем результатом не произвольной эманации, а разумного и волевого акта, поэтому в христианской парадигме мир мыслится гораздо ближе к источнику блага. Причем человек, согласно Фоме Аквинскому, занимает уникальное положение во вселенной: между регионом чисто интеллектуальных существ, ангелов (о котором идет речь в вопросах 50-64 в первой части «Суммы теологии») и регионом земных творений, не наделенных интеллектом (которому посвящены 65-74 вопросы), располагаются человеческие существа (вопросы 75-102), «пребывающие как бы в горизонте вечности и времени» («Сумма против язычников» II 81), как бы смыкая собой величественное творение Бога — мироздание.

Во-вторых, неоплатоническое Единое мыслится вне каких-либо различий, как нечто непостижимое и неопределимое. О нем невозможно даже сказать, что оно есть, поскольку таким образом в Единое привносилась бы двойственность. Христианский Бог несет в себе различия, имея три ипостаси. Эти различия не являются сущностными, поскольку все ипостаси равносущны, и не являются акцидентальными (иначе ими бы можно было пренебречь). Можно сказать, что здесь мы имеем дело с неким базовым, абсолютным различием, творческим началом, являющемся парадигмой для всех других

веков был «усеченным», без главной ипостаси (*Koch J. Augustinischer und Dionisischer Neuplatonismus und das Mittelalter // Kleine Schriften, I, Rome, 1973. p. 17.*).

различий. Божественное различие привносит различия в мир, отделяя небо от земли, дифференцируя животных и т.д. Тем самым в мир, сам по себе стремящейся к неразличию, хаосу, вносится порядок.

В-третьих, связь человеческих души и тела в рамках неоплатонизма в целом мыслится негативно¹². Неоплатоническая сотериология нацелена на возвращение души от телесного мира к ее истокам. Разумеется, душа, коль скоро она есть душа, должна обладать телом, однако это не земное тело, а некое особое тело души¹³. В рамках же христианского мировоззрения человек мыслится целостно: душа еще весь человек и не является самостоятельной ипостасью или личностью (*hypostasis vel persona* (S. th. I q. 75, a. 2, ad 2))¹⁴, она является формой именно этого тела, которое даже после смерти должно

¹² Если быть точным, что этот вопрос представляет большую сложность уже для Платона, который в «Тимее» и «Федре» задает вопрос о том, по своей ли воле, божественному замыслу или по случайности душа отделяется от божественного мира, есть ли в этом ее вина? Равным образом очень туманны перспективы спасения, заставляющие предполагать, по закону Адрастеи, богини возмездия, значительные циклы метемпсихоза в течение 10 тысяч лет. Эти же проблемы обсуждаются и Плотинем в трактате «О нисхождении души в тела» (IV. 8) и двух трактатах «О сомнениях души» (IV. 8, 9), где падение души рассматривается как своего рода добровольно-принудительный акте. Тем не менее, пребывание души в соединении с земным телом характеризуется Плотинем в трактате «О нисхождении души в тела». (IV. 8)) так: «Но изменяясь от целого к бытию частей, в себя самих, они поступают [так] как будто утомившись быть вместе, удаляются каждая к себе. Когда некоторое время уже длится это бегство от Всего, и душа разделением утверждает себя в отдельности и не взирает [долго] на умопостигаемое, тогда она превращается в часть и индивидуализируется, тогда она становится бессильной, предпринимающей множество дел и обращенной к части; в своей отдельности от Целого, душа хватается за какую-нибудь вещь, затем бежит от нее к иной: это обращается для нее тем и ведет к тому, что всякое индивидуальное при любом стечении обстоятельств бывает разбито совокупностью других [индивидуальностей]; оставив Целое, частичная душа управляет своей отдельной частью с огромным трудом; теперь уже душа привязывается и служит внешним вещам, она присутствует и глубоко погружается в отдельную часть». Там же. *Плотин. Четвертая эннеада*. СПб, 2004. С.383. (Перевод Т.Г. Сидаша)

¹³ «Всякая душа, допускающая причастность себе, пользуется телом, первично вечным и имеющим нерожденную и неуничтожимую субстанцию». *Прокл. Первоосновы теологии*, 196. С. 138. (Перевод А.Ф. Лосева).

¹⁴ «Душа объединяется с телом как форма с материей, поэтому душа есть часть человеческой природы, а не некая природа *per se*. И поскольку смысл (*ratio*) “части” противоположен смыслу “природы”, как сказано [ранее], то душа, отделенная от тела не может называться “личностью”» —

быть воскрешено. Идея о том, что индивидуальные души должны раствориться в едином интеллекте (монопсихизм¹⁵) вызывала резкую критику у христианских мыслителей¹⁶. Так же решительно Фома возражает против учения о предсуществовании души телу (см. In Sent. II d. 17, q. 2, a. 2).

Таким образом, Фоме Аквинскому, воспринимая неоплатонические модели, приходилось переносить их совершенно в иной контекст, что требовало серьезных трансформаций и порождало ряд новых проблем.

Излагая представления Фомы Аквинского о времени и вечности, прежде всего обратимся к двум крайним регионам – божественному и материальному мирам. Один тип времени присущ материальному миру. Главная характеристика материального мира – изменчивость, разрушимость; это своего рода постулат о том, что энтропия неизбежно возрастает. Следовательно, если мир переходит из состояния А в состояние Б, он не может самопроизвольно вернуться в исходное состояние. Эта разница между двумя состояниями и определяет «тайну» времени материального мира – стрелу времени. Таким образом, можно вернуться к аристотелевскому определению времени как числа движения (или, вернее изменения, поскольку Аристотель подчеркивает, что он рассматривает здесь движение как частный случай изменения)¹⁷. Свойства материального мира неизбежно требуют времени, равно как и пространства, являющегося следствием внеположенности частей материальной вещи. Временно-пространственный континуум это своего рода

так пишет Фома еще в своем первом крупном труде, представляющем собой комментарий на "Сентенции" Петра Ломбардского (In Sent. I d. 5, q. 3, a. 2, перевод автора).

¹⁵ Истоки средневекового монопсихизма можно обнаружить в неоплатонизме. См. у Плотина, в трактате «Все ли души – одна душа?» (IV. 4): «Как же душа будет помнить себя? Возможно, она не будет помнить ни себя, ни того, что есть сам человек, который созерцает, например, Сократ, ни того, что есть Ум или Душа». (Плотин. Четвертая эннеада. СПб, 2004. С. 133. Перевод Т.Г. Сидаша)

¹⁶ См. подробнее: Бандуровский К.В. Критика монопсихизма. В кн.: Фома Аквинский. Учение о душе. М.: Азбука, 2004. С. 75-81.

¹⁷ В «Метафизике» Аристотель оставляет вопрос о времени открытым: «время – или то же самое, что движение, или некоторое свойство движения» (Аристотель. Метафизика 1071 В 9. М.: Мысль, 1976. С. 307. Перевод А.В. Кубицкого под ред. М.И. Иткина). В «Физике» отвергается платонический тезис, отождествляющий время и движение, и время рассматривается как число (число как присущее количество, а не как внешняя мера) изменения. (Аристотель. Физика 218 В 29 – 220 а 26. М.: Мысль, 1981. С. 145-150)

контейнер, вместилище, как выразился Василий Великий, материального мира¹⁸. Исходя из такого понимания, конец мира должен представляться для средневекового мыслителя столь же ясно, как для Больцмана.

Отношение Бога ко времени можно представить апофатически, исходя из времени материального мира¹⁹. Это отношение именуется вечностью, оно является как отсутствием начала и конца, бесконечностью времен, но в большей степени это полнота бытия, по словам Боэция «обладание беспредельной жизнью, целокупное и совершенное»²⁰, когда «до» и «после» существуют в едином акте. В плане познания вечность позволяет охватывать собой сразу, в едином акте познания все многообразие мира, развивающегося во времени. Идеи, которыми обладает Бог, представляется не некоторой абстракцией, на манер идей в понимании Локка (и, как правило, в нашем понимании), а конкретным единством и полнотой многообразия; пользуясь более поздней метафорой Лейбница, Бог, обладая идеей Юлия Цезаря, знает, что тот перейдет Рубикон, в то время как из наших идей такие контингентные события не выводимы. Вечность отличается от времени качественно, а не количественно. Существенным для вечности является именно полнота бытия, в то время как отсутствие начала и конца

¹⁸ «Не таково ли время, что в нем прошедшее миновало, будущее еще не наступило, настоящее же ускользает от чувства прежде, нежели познано? А такова природа и бывающего в сем мире: оно то непременно возрастает, то умалется, и явным образом не имеет ничего твердого и постоянного. Посему и телам животных и растений, которые необходимо соединены как бы с некоторым потоком и увлекаются движением, ведущим к рождению или разрушению, прилично было заключиться в природе времени, которое получило свойства, сродные вещам изменяемым.» *Василий Великий. Беседы на Шестоднев // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого. Часть первая. М., 1845. С. 8.* Мысль о том, что время было порождено одновременно с космосом, высказывается еще Платоном в «Тимее», а затем разрабатывается Плотинем, согласно которому Душа, порождая космос, должна сама стать временем, чтобы в нем (и т.о. в себе) разместить видимый мир. (см. *Плотин. О времени и вечности (III, 7) // Плотин. Сочинения. СПб.: Алетейя, 1995. С. 333-334*)

¹⁹ См. Сумма теологии, I, вопрос 10, статья 1.

²⁰ *Боэций. Утешение Философией // Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 287: «Лишь то, что охватывает всю полноту бесконечной жизни и обладает ею, чему недостает ничего из будущего и что не утратило ничего из прошлого, справедливо считается вечным» (перевод В.И. Уколовой и М.Н. Цейтлина). Это определение является вариантом определения, данного Плотинем: «... живое бытие сущего в его полной, непрерывной, безусловно неизменной совокупности, – это и есть искомая вечность». *Плотин. О времени и вечности (III, 7) // Плотин. Сочинения. СПб.: Алетейя, 1995. С. 322.* (Перевод Б. Ерогина).*

рассматривается Фомой Аквинским как акцидентальное свойство. Согласно христианскому мировоззрению, время мира, сотворенного Богом, имеет начало и конец, однако гипотетически, как *impossibilia*²¹, можно себе представить время без начала и конца, как античные мыслители (прежде всего Аристотель) представляли себе время небес²². Такая бесконечность времен может именоваться «вечностью» в метафорическом смысле и в Писании, например, так говорится о «вечности холмов»²³, однако важно понимать, что божественная вечность вовсе не является таким бесконечным длением времени.

Также Фома Аквинский проводит еще ряд дистинкций. Отличая вечность Бога и вечность, присущую интеллектуальным субстанциям, Фома Аквинский отмечает, что Бог обладает своей собственной вечностью, будучи ее творцом, и в этом смысле уместно сказать, что Бог существует **до** вечности (здесь используется неоплатоническая терминология, относящаяся к Единому). Вечные, отделенные от материи существа (то есть ангелы), существуют **в** вечности, участвуют в ней, в то время как наша душа, о которой речь пойдет далее, существует **после** вечности²⁴.

Еще одно важное понятие, вводимое Фомой, – эон, (*aion*)²⁵. Фома здесь использует заимствованное из греческого языка слово, отмечая, что само по себе оно синонимично слову «вечность»²⁶. Плотин, собственно, и использует это слово для обозначения «вечности». Однако Фома использует это слово для того, чтобы обозначить состояние, находящееся между вечностью и временем. Акцидентально можно это состояние определить как то, что имеет начало, но не имеет конца (в то время как у

²¹ *Impossibilia* – особый жанр рассмотрения парадоксов, получающихся зачастую из допущения невозможного. Невозможные ситуации часто обсуждаются Фомой — см., например, его рассуждения на тему, что было бы, если бы у всех людей был один глаз в «Против аверроистов» (гл. 4, пункты 85-86), или впечатляющий образ животного, состоящего только из одних глаз в «Вопросе о душе» (а. 7). Для Фомы вполне возможно вести рассуждение, даже исходящее из предпосылки несуществования божественного интеллекта («Об истине», q. 1).

²² См. Сумма теологии 1, вопрос 10, статья 4.

²³ Вт. 33, 15.

²⁴ Ср.: «Все истинно сущее существует или до вечности, или в вечности, или причастно времени». *Прокл. Первоосновы теологии. Гимны*. М.: Прогресс, 1993. С. 69. (Перевод А.Ф. Лосева).

²⁵ Сумма теологии, 1, глава 10, статья 5.

²⁶ «..слова эон и вечность не отличаются иначе, нежели *anthropos* и человек. Ведь по-гречески *aevon* означает "вечность", как и *anthropos* — "человек"». Фома Аквинский. Комментарий на «Книгу о причинах», глава 2 // *Философско-культурологический журнал Z*, №3, 2000. С. 35. (Перевод М.М. Гейде).

вечности нет ни начал, ни конца, а у времени есть и начало, и конец). Эон, согласно Фоме, это и есть то временное состояние, которое присуще, согласно неоплатоникам, мировой душе, субстанция которой укоренена в божественной вечности, а действия распространяются на низшие регионы, и, таким образом, происходят во времени²⁷. Такое время Платон в «Тимее» назвал «движущимся подобием вечности»²⁸. Действуя в низших регионах, душа космоса, тем не менее, не теряется в них, а осуществляет возвратное движение к своей сущности, к вечности. Собственно движение космоса именно поэтому является замкнутым на себя, круговым. Однако человеческая душа, пойманная миром, отдаляется от этой вечной сущности и негарантированный процесс возвращения к истокам, составляет, в сущности, драму неоплатонизма.

Фома Аквинский, отвергая неоплатоническую концепцию мировой души (см. например, «Комментарий к «О Троице Бозция»», вопрос 3, глава 4; где он критикует эту концепцию, изложенную Макробием в *Comm. in Somnium Scipionis* I c. 2 n. 14-16, c. 6 n. 20), транспонирует некоторые идеи неоплатоников относительно мировой души на человеческую душу. Однако механизм возвратного движения в этом случае будет совершенно иной. Этот механизм описывается в рамках гносеологии Фомы Аквинского. В отличие от других интеллектуальных субстанций, человек не может познать себя непосредственно, обращаясь к собственной субстанции, как это происходит в случае божественного самопознания. Такая позиция отличается от позиции Плотина, согласно которому наличное представление о вечности дается непосредственно (что и вызывает сложности, когда мы пытаемся эту непосредственность эксплицировать, впадая в различные заблуждения)²⁹. Также не возможно самопознание через отделенные идеи (полемику Фомы Аквинского с Платоном по этому поводу см. в «Сумме теологии», часть первая, вопрос 84, главы 4-6³⁰). Это объясняется тем, что наша интеллектуальная душа не является чистым актом, как божественный ум, но является *possibilis* (это слово в контексте томистской психологии не просто перевести одним словом; описательно – обладающей возможностью). Но нечто познается только в активном состоянии, поэтому необходимо, чтобы душа осуществляла акты познания окружающего мира. Познавая окружающий мир, душа может затем и обратиться к собственному акту познания, и, таким образом,

²⁷ *Прокл. Первоосновы теологии. Гимны. М.: Прогресс, 1993, С. 135: «Всякая душа, допускающая причастность себе, имеет, с одной стороны, вечную сущность, а, с другой, временную энергию».* (Перевод А.Ф. Лосева).

²⁸ *Платон. Тимей, 37d // Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Том 3. М.: «Мысль», 1994. С. 439-440. (Перевод С.С. Аверинцева).*

²⁹ *Плотин. О времени и вечности (III, 7) // Плотин. Сочинения. СПб.: Алетейя, 1995. С. 319.*

³⁰ *Фома Аквинский. Учение о душе. М.: Азбука, 2004. С. 349-358.*

осуществить возвращение к себе. Здесь появляются очень важные понятия первичной (направленной на мир) и вторичной (рефлексивной) интенции. В этом моменте рефлексии, возвратного движения к сущности, и открывается вечное измерение человеческой души. Эту схему можно проиллюстрировать примером из, казалось бы отдаленной сферы – из романа Марселя Пруста «Обретенное время». Но на самом деле эти две традиции, философская 13 века и художественная начала 20, гораздо ближе, чем может показаться на первый взгляд: можно прочертить линию к Прусту от зрелой схоластики через Бергсона. Пруст описывает удивительный психологический феномен, когда восприятие обычных вещей, вроде неровности плит часовни Святого Марка или стука молотка об обод колеса порождает небывалый счастливый трепет, когда оно совпадает с таким же восприятием в прошлом. Такое совпадение открывает нечто большее, чем эти моменты – происходит восприятие чистого времени. «Минута, освободившаяся от власти времени, пробуждает в нас человека, освободившегося от власти времени... Нет сомнений, что слово «смерть» не имеет для него никакого смысла.»³¹

Таким образом, в трудах Фомы Аквинского появляется представление об особом отношении ко времени, которое присуще человеческой душе. Это отношение проявляется не только в мистических экстазах, но и в регулярных актах познания, благодаря нашей способности к рефлексии.

(С) Русская антропологическая школа, 2009

³¹ Пруст М. Обретенное время. С-Пб.: Инапресс, 2000. С. 190-191.