

## Проблема определения души как начала движения у Аристотеля и Александра Афродисийского\*

**Варламова Мария Николаевна** – кандидат философских наук; ассоциированный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: boat.mary@gmail.com

**Аннотация.** В этой статье я хочу обозначить проблему самодвижения живого сущего, которая существует как в аристотелевской физике, так и в книге «О душе» Александра Афродисийского. Эта проблема связана с двумя ракурсами рассмотрения души. С одной стороны, душа, будучи формой органического тела, является основанием его тождества и единства. С другой стороны, и Аристотель, и Александр рассматривают душу как действующую причину движения тела или как движущую силу, которая движет, будучи иной по отношению к подвижному. Такое представление о самодвижении, в котором подвижное целое как бы состоит из двух частей – движущей и движимой – входит в конфликт с представлением о душе как форме и сущности одушевленного и позволяет проблематизировать природную целостность самодвижущегося сущего. Рассмотрение этой проблемы связано с определением души как силы и состояния ( $\deltaύναμις καὶ ἔξις$ ), которое дает Александр, а также с понятием движущей силы в «Физике» и «Метафизике» Аристотеля. В статье я предложу возможное решение этой проблемы, которое связано с представлением о главен-

---

\* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 20-011-00094 «Проблема соотношения разума, души и тела в позднеантичных комментариях на Аристотеля».

ствующей части души и с описанием самодвижения в трактате Аристотеля «О движении животных».

**Ключевые слова:** Аристотель, Александр Афродисийский, душа, тело, жизнь, способность, действующая причина

**Для цитирования:** Варламова М.Н. Проблема определения души как начала движения у Аристотеля и Александра Афродисийского // Историко-философский ежегодник. 2021. № 36. С. 162–195.

Аристотель вводит определение души как формы и первой энтелехии природного тела, обладающего органами (*Arist. DA 412a27–12b1*), это определение было воспринято последующей перипатетической и платонической традицией и, в первую очередь, обсуждалось в комментариях на трактаты Аристотеля. Однако душа определяется как первая энтелехия не только потому, что она является формой и причиной единства тела, но и потому, что она понимается как действующая причина телесных движений: так, Аристотель говорит, что в силу связи души и тела «одно действует, другое претерпевает, одно движется, другое движет»<sup>1</sup> (*Arist. DA 407b 18–19*). Вопрос, который я хочу обсудить в этой статье, можно задать просто: как душа, будучи движущей причиной, движет тело?<sup>2</sup> Однако для того, чтобы на самом деле поставить этот вопрос, необходимо соединить два контекста: во-первых, тот контекст, в котором обсуждается и определяется душа как форма тела и соотношение тела

---

<sup>1</sup> Τὸ μὲν ποιεῖ τὸ δὲ πάσχει καὶ τὸ μὲν κινεῖται τὸ δὲ κινεῖ. (Здесь и далее перевод мой. – М.В.)

<sup>2</sup> Миттельманн формулирует этот вопрос иначе: каким образом душа совмещает в себе роль формальной и действующей причины, т.е. может одновременно быть формой и причиной бытия органической структуры, и производить отдельные движения в той же самой органической структуре (*Mittelman J. Crafts and Souls as Principles of Change // Phronesis. 2017. Vol. 62. P. 137*). Марк Коэн указывает, что интерпретация одушевленного организма как функционального единства может быть успешной только в том случае, если роль души как действующей причины будет объяснена в рамках гилеморфизма (*Cohen M. Hylomorphism and Functionalism // Essays on Aristotle's De Anima. Oxf., 1995. P. 72–75*).

и души; во-вторых, контекст, в котором обсуждается физическое движение и его причины. Поэтому для того, чтобы обсудить душу как двигатель, я рассмотрю понятие движения и определение самодвижения, т.е. движения вещи не от внешнего, а от внутреннего двигателя, как его вводит Аристотель.

## Движущее и движимое

В первых трех главах III книги «Физики» Аристотель определяет движение как завершенность сущего в возможности, поскольку оно находится в возможности (*Arist. Phys.* 201a10–11), а также задается вопросом о том, как именно происходит движение в том случае, когда одна вещь движет другую (*Phys.* 202a13–202b22). Каждая физическая вещь существует разом и в возможности<sup>3</sup>, и в действительности<sup>4</sup>, именно это позволяет ей находиться в движении. В случае, когда одна вещь движет другую, речь идет не о двух действительностях, которые каким-то образом превращаются в одно движение, но о двух возможностях: двигатель имеет возможность воздействовать на что-то иное, поскольку он уже актуально обладает каким-то свойством, например, актуально является теплым или горячим, а движимое имеет возможность претерпевать это воздействие, нагреваться. В данном случае движением будет действие двигателя в подвижном, поскольку двигатель может двигать, а подвижное может претерпевать. То есть в случае с горячим, этим действием будет нагревание: теплый воздух нагревает холодный камень, поскольку воздух актуально обладает теплотой, а камень

---

<sup>3</sup> Термин Аристотеля *δύναμις* совмещает в себе значения возможности, способности и, в некоторых случаях, силы. В статье я перевожу этот термин как «способность», если речь идет о способностях души (*δυνάμεις τῆς ψυχῆς*) или о способности действовать и претерпевать, и как возможность, если речь идет о противопоставлении возможности и действительности или завершенности.

<sup>4</sup> Термин *ἐνέρεια* можно переводить как действительность, актуальность или действительность. Я предпочитаю «действительность», поскольку это подчеркивает связь *ἐνέρεια* с движением и движущей причиной, что важно в контексте физики Аристотеля.

является холодным, а значит, может быть нагрет. Однако любое физическое тело не может пребывать в исключительно в действительности, поскольку оно всегда находится в возможности и в действительности в отношении любого из своих свойств. Поэтому действительность любой вещи есть движение, т.е. переход из возможности в завершенность, а значит, двигатель, который движет, сам должен находиться в движении для того, чтобы обладать способностью двигать, – поэтому Аристотель говорит не только о том, что всякое движимое движется от чего-нибудь (Phys. 241b35), но и о том, что всякий двигатель в свою очередь тоже движется чем-то (Phys. 242a55–60; 256a3–17). Так, теплый воздух является теплым не сам по себе, но поскольку его нагревает солнце, а палка движет камень не сама по себе, но поскольку эту палку движет рука. Причиной движения является не действительность двигателя, который находится в движении, но его способность двигать что-то иное, и эту способность Аристотель определяет как начало движения, которое находится в ином, или в самой вещи, поскольку она иное<sup>5</sup> (Arist. Met. 1046a10–11). Этому первому значению способности сопутствует второе значение: способность претерпевать от воздействующего как от иного<sup>6</sup> (Met. 1046a11–13). Способность действовать находится в ином или в самой вещи, поскольку она иное, способность же претерпевать находится в самой вещи по ее бытию – т.е. поскольку эта вещь сложена из материи и формы, а значит, является подлежащим движения.

Итак, для движения каждого сущего необходим двигатель, который находится в какой-то иной вещи, и эта иная вещь сама движется под воздействием какого-то иного двигателя, и так далее<sup>7</sup>. Однако, рассматривая движение от иного в VIII книге «Физики», Аристотель говорит о том, что существуют вещи, которые движутся не от иных, а от самих себя. Это, во-первых,

---

<sup>5</sup> ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο.

<sup>6</sup> ἀρχὴ μεταβολῆς παθητικῆς ὑπ' ἄλλου ἢ ἢ ἄλλο.

<sup>7</sup> Именно из этого аргумента Аристотель выводит необходимость первого неподвижного двигателя, см.: Phys. 241b35–242a54; 255b31–256b2.

небо, во-вторых, все одушевленные<sup>8</sup> (Phys. 252b 17–28). Аристотель понимает движение таких самодвижущихся вещей следующим образом: в движущемся целом присутствуют две части, одна из этих частей – часть А – является двигателем, другая – часть В – движется от этого двигателя, первая часть не находится в движении сама, но воздействует на вторую часть и движется по сопутствию (κατὰ συνβιβηκόσ) вместе с этой второй частью, – именно таким образом целое АВ приходит в движение (Phys. 257b12–258a5)<sup>9</sup>. Эти две части не могут меняться: часть В не может быть движущей, а часть А не может быть подвижной; так, часть А – это неподвижный двигатель, а часть В является материальной вещью, на которую этот двигатель воздействует. Аристотель доказывает, что движение первого неба причиняет неподвижный первый двигатель, который сам не является материальным и потому не находится в движении, но движет небо и опосредованно оказывается причиной движения всех вещей под небом. Однако он также приписывает способность к самодвижению одушевленным, в этом случае неподвижный двигатель А – это душа, а подвижная часть В – это тело.

Такое представление о движущем можно соотнести с определением способности, или возможности (δύναμις), которое Аристотель дает в IX книге «Метафизики»: «способность есть начало изменения вещи, находящееся в ином, или в ней самой, поскольку она иное» (Met. 1046a10–11). В том случае, когда эта способность действует в самом, поскольку иное, вещь движется от себя как от иного: часть А движет часть В. Часть А, которая движет, но не движется, – это душа, которая обладает движущей способностью; часть В, которая движется под воздействием А, – это тело, обладающее способностью претерпевать,

---

<sup>8</sup> Аристотель, с одной стороны, говорит о том, что живое движет само себя, с другой – указывает, что оно движется под воздействием окружающей среды (Phys. 253a 11–13). Об окружающей среде как одной из причин движения одушевленных см.: Johansen K.T. *The Powers of Aristotle's Soul*. Oxf., 2012. P. 129–134.

<sup>9</sup> Ср. с обсуждением самодвижения в VII книге «Физики», Phys. 241b34–243a10.

а целое АВ – это одушевленное сущее. Таким образом, душу можно определить как движущую способность, которая находится в самом, будучи иным.

## Душа как движущая способность

Бытие любого физического сущего опирается на составленность двух начал – формы и материи. Однако различие между формой и материей неодушевленного природного сущего является логическим, а не физическим: если в нашем рассмотрении мы можем различить эти два начала, то в бытии они нераздельны – оба эти начала есть как начала лишь тогда, когда вещь едина. Физическое единство вещи – это первое условие ее бытия, причем наибольшим единством, по Аристотелю, обладает как раз эта-вот вещь, единая по числу<sup>10</sup> (Met. 1016b 31–36)<sup>11</sup>, а из этого следует, что начала, конституирующие бытие этой вещи, физически неразделимы как в действительности – как две разные вещи, так и в возможности – как две разные силы или способности. Иначе говоря, если эта-вот вещь обладает наибольшим единством, то мы не можем говорить, что ее форма обладает собственной действующей способностью, тогда как материя обладает отдельной способностью претерпевать. Например, тяжесть камня невозможно отделить от самого камня, нельзя представить тяжесть как некий двигатель, который есть в камне, но является иным по отношению к движимому камню, – напротив, эта тяжесть и определяет сущность камня. Таким образом, хотя по отношению к камню возможно говорить о логическом различии начал, в нем нет двух разных способностей, принадлежащих двум разным началам. Тяжесть камня – это его природа, которую Аристотель в IX книге «Метафизики» определяет как способность и «движущее начало,

---

<sup>10</sup> Τὸ ἐν τῷ – физическое единство, на которое можно указать пальцем, которое мы бы сейчас назвали индивидуальной вещью.

<sup>11</sup> См. также: *Варламова М.Н.* Единое и тождественное как свойства сущего в «Метафизике» Аристотеля // *Esse*. 2016. Т. 1.2. С. 312.

но не в ином [и не поскольку иное], а в самом, поскольку само»<sup>12</sup> (Met. 1049b8–10): природная способность не отделена от материи, но заключена в ней, поскольку материя оформлена.

Однако камень не заключает в себе действующую причину собственного движения: он движется вниз только тогда, когда кто-то его подбросил или уронил, т.е. для движения камню необходима внешняя действующая причина. Одушевленное же имеет действующую причину – двигатель – в самом себе, и эту действующую причину Аристотель описывает как активную способность, которая воздействует на телесную способность претерпевать. Самодвижение одушевленного требует соотношения и координации этих двух способностей. Таким образом, различие начал одушевленного существа, как кажется, оказывается не только логическим, но и в некоторой степени физическим, поскольку предполагает наличие двух отдельных способностей, а само самодвижение предполагает воздействие одного начала – души, на другое – тело<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> ἀρχὴ γὰρ κινήτικῆ, ἀλλ' οὐκ ἐν ἄλλῳ ἀλλ' ἐν αὐτῷ ἢ αὐτό.

<sup>13</sup> Самодвижение у Аристотеля невозможно мыслить вне рамок телеологии: движение одушевленного не автономно, оно происходит в окружающей среде и в ответ на стимулы, которые предлагает эта окружающая среда. Поэтому такое движение всегда имеет некоторую внешнюю причину движения (предмет стремления для движения по месту или пища для питания). Существует дискуссия о том, как совмещается действующая и целевая причинность в самодвижении, в рамках этой дискуссии обсуждается, является ли душа действительно неподвижным двигателем. Ряд исследователей полагают, что первым неподвижным двигателем является не душа, но предмет стремления, ὀρεκτόν, а душа, стремясь к этому предмету, движет тело (см.: *Furley D. Self-movers // Self-motion. From Aristotle to Newton. Princeton, 1994. P. 8–10; Richardson H.S. Desire and the Good in De Anima // Essays on Aristotle's De Anima. Oxf., 1995. P. 379*). Такую позицию возможно занять только в том случае, если под самодвижением понимается исключительно движение по месту, о чем, например, отчетливо говорит Сильвия Берриман (*Berryman S. Aristotle on Pneuma and Animal Self-Motion // Oxford Studies in Ancient Philosophy. 2002. Vol. 23. P. 90*, см. также: *Gill M.L. Aristotle on Self-motion // Self-motion. From Aristotle to Newton. Princeton, 1994. P. 17*). Однако мне кажется, что определение самодвижения связано не с типом движения, но с наличием внутренней действующей причины: животное или растение отличается от камня тем, что способность камня двигаться вниз не может инициировать движение, если

Для того чтобы понять, как именно действует душа, необходимо определить, в чем заключается пассивная способность тела к движению. Пассивная способность – это пригодность тела к тому, чтобы исполнять те действия, способности к которым одушевленное имеет по своей природе. Например, тело растения не может вмещать в себя животную душу, поскольку оно по своей материи, т.е. по своей органической структуре, не может чувствовать и двигаться по месту – оно не имеет органов для осуществления этих типов деятельности. Пригодность тела для души выражена также в его определении как органического – т.е. инструментального<sup>14</sup>. Тело, обладающее пассивной способностью к движению, пригодно к тому, чтобы быть инструментом души, эта пригодность определяется Аристотелем как способность к жизни. Однако пригодность или инструментальность тела возможна только потому, что тело уже оформлено в качестве целой органической структуры, – тело обладает способностью к жизни только в том случае, если

---

камень находится в покое, для реализации этой способности необходима внешняя причина, например, кто-то, кто подбросит камень, тогда как способности одушевленного существа могут инициировать движение и использовать внешние вещи как инструменты для своего движения. В этом я разделяю мнение Йохансена (*Johansen K.T. The Powers of Aristotle's Soul. P. 128-145*), который, во-первых, считает, что не только движение по месту, но любое природное движение одушевленного является самодвижением (на что указывает и Аристотель, см.: *Phys. 243a 3-10*), во-вторых, указывает, что первым двигателем является именно душа, которая использует внешние двигатели как инструмент. Для определения самодвижения существенен не тип движения, но понимание формы как действующей причины. С тем, что душа, по Аристотелю, есть действующая причина всех витальных движений, согласен также Миттельманн, см.: *Mittelmann J. Crafts and Souls as Principles of Change. P. 136-137*.

<sup>14</sup> Бос указывает, что *ὄργανικός* у Аристотеля не может означать «обладающий органами», но означает только «инструментальный», а понимание подлежащего души как тела, обладающего органами, возможно лишь ко времени Александра Афродисийского, см.: *Bos A.P. Why the Soul Needs an Instrumental Body According to Aristotle // Hermes. 2000. Vol. 128.1. P. 25*; а также *Alex., Quaest. 54.9-11*; *Mittelmann J. Neoplatonic Sailors and Peripatetic Ships: Aristotle, Alexander and Philoponus // Journal of the History of Philosophy. 2013. Vol. 51.4. P. 549*.



оно уже актуально одушевлено. Тело без души представляет собой смесь элементов, именно душа как форма тела организует смесь элементов в некое единство, которое превосходит эту смесь – в органическую структуру, которая способна выполнять различные движения, в соответствии с видовой природой того или иного животного. Таким образом, тело обладает пассивной способностью к движению, поскольку оно оформлено собственной душой, а душа, будучи формой, является также и действующей причиной для одушевленного тела<sup>15</sup>.

Определение самодвижения через совместное действие активной и пассивной способности относится к телу, которое является не просто смесью элементов, но живым организмом – т.е. к телу, формой которого является душа. Поэтому активная способность души воздействует не на материю как таковую, а на одушевленное. Таким образом, двойственность сил, которая возникает в самодвижущемся, связана скорее не с двойственностью начал – формы и материи, – но с двойственностью формы этого самодвижущегося. Активная сила души воздействует не на материю, т.е. не на смесь элементов, но на составное сущее, формой которого является та же душа. Такое разделение активной и пассивной способностей одного сущего приводит либо к представлению о двух различных формах – активной и пассивной<sup>16</sup>, либо к конфликту между единством

---

<sup>15</sup> Для Аристотеля душа есть внутреннее начало движения природных существ, таким образом, душа является природной причиной, которая определяется как формальная, целевая и действующая причина движения, а определение души как действующей причины соотносится со множеством способностей души, благодаря которым душа или одушевленное действует, см.: *Johansen K.T. The Powers of Aristotle's Soul. P. 128–129.*

<sup>16</sup> Ряд современных исследователей именно таким образом интерпретируют Аристотеля, отделяя органическое одушевленное тело как подлежащее движения от души как активной формы и движущей причины. Наиболее радикально к проблеме души как движущей причины подходит Бос, который опровергает гилеморфистскую интерпретацию аристотелевского учения о душе и настаивает на инструментальности органического тела для души (*Bos A.P. Why the Soul Needs an Instrumental Body According to Aristotle. P. 20–31*), также о душе как активной форме, которая воздействует на пассивную форму тела, пишет Джилл (*Gill M.L. Aristotle on Self-motion. P. 19–21*),

формы и двойственностью самодвижения. В первом случае можно утверждать, что форма органического тела каким-то образом отличается от души как энтелехии этого тела<sup>17</sup>. Именно это представление выражено в сравнении души и тела с кораблем и капитаном: корабль есть оформленное тело, пригодное для мореплавания, а капитан – причина движения и энтелехия этого тела. Однако такое представление идет вразрез с аристотелевским определением души как единственной формы тела<sup>18</sup>. Если же мы рассматриваем душу как единственную форму тела, то самодвижение оказывается проблемой, поскольку единство композита, причиной которого является его форма и сущность – душа, совмещается с двойственностью физических сил. Если душа определяется как неподвижный двигатель для целого одушевленного тела, то речь идет о структуре, которая предполагает численное отличие двигателя или пользователя от движимого или инструмента, в этой структуре душа как активная сила действует на одушевленное тело как на иное, и потому может мыслиться как нечто отдельное от тела. Вопрос в том, каким образом возможно интерпретировать душу как двигатель, избегая понимания тела как инструмента? А если инструментальность тела необходима для самодвижения, то как интерпретировать такую инструментальность в рамках

---

а о необходимости разделения в одушевленном движимого и движущего при движении по месту пишут Ферли (*Furley D. Self-movers. P. 4–5*) и Ричардсон (*Richardson H.S. Desire and the Good in De Anima. P. 369–370*).

<sup>17</sup> Например, Бос отличает душу как двигатель от природного единства души и тела, см.: *Bos A.P. Why the Soul Needs an Instrumental Body According to Aristotle. P. 24–25*. Подобную интерпретацию души как активной формы, которая превосходит природную форму органического тела, можно найти у Симпликия и у Филопона (*Philop. In DA 206,20–28; 224,15–37; Simpl. In Phys. 268,18–269,4; 263,5–11; 289,1–35*; см. также: *Варламова М.Н. О различии души и природу живого тела у Симпликия // Платоновские исследования. 2018. Вып. 9.2. С. 121–136*).

<sup>18</sup> Единство одушевленного состоит в том, что ни один из компонентов этого единства не может служить подлежащим другого единства, поэтому как материя может быть подлежащим только этой-вот формы, так и форма является формой только этой-вот материи (*Whiting J. Living bodies // Essays on Aristotle's De Anima. Oxf., 1995. P. 90*).

гилеморфизма?<sup>19</sup> Иначе говоря, как двойственность, которая связана с определением души как двигателя, может быть согласована с единством одушевленного существа, причиной которого является душа как форма этого существа?

Аристотель в своих текстах не тематизирует эту проблему, но, возможно, над ней рефлексиирует Александр Афродисийский. В комментарии на V книгу «Метафизики» Александр размышляет об определении души как движущей способности,

---

<sup>19</sup> Называя тело органическим, Аристотель определяет его инструментальную природу, вопрос однако, в том, что именно мы считаем инструментом: тело как целое, которым пользуется душа, или части тела, которыми пользуется одушевленное. Проблема инструментальности тела связана с понятием самодвижения, которое связано с определением души как действующей причины и включает в себя численное различие движимого и движущего. Шарплз, Миттельман и Коэн указывают на конфликт такой интерпретации с концепцией гилеморфизма (*Sharpley R.W. Common to Body and Soul: Peripatetic Approaches after Aristotle // Common to Body and Soul. Berlin, 2006. P. 168; Mittelmann J. To be Handled with Care: Alexander on Nature as a Passive Power // Soul and Mind in Greek Thought. Psychological Issues in Plato and Aristotle. New York, 2018. P. 221; Mittelmann J. Neoplatonic Sailors and Peripatetic Ships: Aristotle, Alexander and Philoponus. P. 217–232; Cohen M. Hylomorphism and Functionalism // Essays on Aristotle's De Anima. Oxf., 1995. P. 72–75*). Фреде считает, что душа называется движущей причиной не как действующий агент, инициирующий движение в теле, но как объясняющий фактор (*Frede M. On Aristotle's Conception of the Soul // Essays on Aristotle's De Anima. Oxf., 1995. P. 98; 105*), поскольку любое действие души есть действие одушевленного тела, поэтому действующей причиной мы можем назвать душу, которая оформляет и поддерживает подвижную органическую структуру. Уитинг различает между действующей причиной каждого отдельного движения и формой как действующей причиной живого тела в целом и полагает, что душа является действующей причиной во втором смысле – постольку, поскольку она оформляет органическое тело и является причиной жизни тела, каждое же отдельное движение причиняется внешними объектами (*Whiting J. Living bodies. P. 91–95*). Таким же образом, т.е. как действующую причину живого тела в целом, понимают душу Корсилиус и Грегориус (*Corcilius K., Gregoric P. Aristotle's Model of Animal Motion // Phronesis. 2013. Vol. 58. P. 87*). Миттельман обобщает различные интерпретации души как формы и действующей причины, в которых либо преобладает идея формы, и тогда душа рассматривается как общая причина деятельности тела, но не как действующая причина каждого акта движения, либо преобладает идея души как двигателя,

которая есть в самом сущем, поскольку оно иное, имея в виду то определение, которое Аристотель дает в IX книге «Метафизики»:

«Поскольку природа есть способность движения в самом сущем, ее, пожалуй, следовало бы отнести к претерпевающей способности, так как имеющие природу обладают способностью двигаться от иного, как показано в «Физических слушаниях». Тогда как душу следовало бы отнести к действующей способности, которая есть в ином или поскольку иное, и тогда движущееся согласно душе было бы подобно врачу, который лечит сам себя, ведь душа, согласно которой движется прогуливающийся, отличается от подвижного тела. Либо же душа есть начало движения, подобное природе, и движущиеся согласно искусствам в душе<sup>20</sup> действуют согласно состояниям, которые в них есть<sup>21</sup>» (*Alex. In Met.* 390,27–35).

---

т.е. как действующей причины для каждого акта движения (*Mittelmann J. Crafts and Souls as Principles of Change.* P. 138–139). Во втором случае необходима численная разница между движущим и движимым, что ставит под вопрос как единство одушевленного, так и определение души как природной формы. Миттельманн считает, что Аристотель не замечает этой проблемы, тогда как Александр пытается ее разрешить, см.: *Mittelmann J. To be Handled with Care: Alexander on Nature as a Passive Power.* P. 223–227.

<sup>20</sup> И Аристотель, и Александр проводят аналогию между душой и искусством как началом движения. Аристотель сравнивает душу как с мастером как действующей причиной (*Arist. GC* 324a24–b6; *GA* 730b15–23), так и с искусством как формой (*Arist. DA* 407b23–6; *GA* 740b24–34), Александр же соотносит душу с искусством, указывая, что, как искусство есть некое обладание или навык (ἔξις), в соответствии с которым мастер обладает способностью к движению и движется, так и душа есть некое обладание или состояние (ἔξις), в соответствии с которым тело обладает способностями к различным органическим движениям и действует. В данной цитате можно также отметить параллель между искусством и обладанием/состоянием в душе, и то, и другое понимается как начало движения, которое аналогично действующей способности.

<sup>21</sup> ἢ εἰ ἔστιν ἡ φύσις ἀρχὴ κινήσεως ἐν αὐτῷ, εἴη ἂν ὑπὸ τὴν παθητικὴν δύναμιν τὰ γὰρ φύσιν ἔχοντα τοῦ κινεῖσθαι ὑπ' ἄλλου δύναμιν ἔχει, ὡς ἔδειξεν ἐν Φυσικῇ ἀκροάσει. ἡ δὲ ψυχὴ ὑπάγοιτο ἂν τῇ ποιητικῇ δυνάμει ἐν ἑτέρῳ γὰρ ἢ ἡ ἕτερον ὁ γὰρ κινούμενος κατὰ ψυχὴν ἔοικέ πως τῷ ἑαυτὸν ἰωμένῳ ἑτέρα γὰρ ἡ ψυχὴ, καθ' ἣν κινεῖται ὁ περιπατῶν, τοῦ κινουμένου σώματος. ἢ ἡ μὲν ψυχὴ ἀρχή

Александр не продолжает это рассуждение, но из него можно вывести два различных способа рассмотрения души как движущей способности: 1) душа движет как двигатель, который находится в теле как иное; в таком случае движение подобно самолечению врача<sup>22</sup>; 2) душа движет как природа. Во втором случае Александр, скорее всего, имеет в виду определение природы как причины движения, которое Аристотель дает в IX книге «Метафизики»: «природу следует отнести к тому же роду, что и способность, она есть движущее начало, но не в ином [и не поскольку иное], а в самом, поскольку само» (Met. 1049b8–10). Аристотель здесь определяет природу именно как движущую, а не как претерпевающую способность, тем не менее природная движущая сила заключена в сущем не как некий обособленный двигатель, но как-то иначе.

Для того чтобы интерпретировать это рассуждение, необходимо представить взгляд Александра на определение души в его *De anima*.

## Природа как эйдос в материи

Александр различает природные и неприродные, т.е. искусственные тела: природные тела конституируются по природе и являются сущностями, искусственные – содержат в себе природу как материю, но конституируются вне природы и не являются сущностями в полном смысле, поскольку не могут существовать сами по себе (*Alex. De An.* 5,1–4; 6,2–6; 120,5–11).

---

τῆς κινήσεως ἀναλόγως τῇ φύσει, οἱ δὲ κατὰ τὰς ἐν τῇ ψυχῇ τέχνας κινούμενοί εἰσιν οἱ κατὰ τὰς ἐν αὐτοῖς ἕξεις ἐνεργοῦντες.

<sup>22</sup> Тут следует отметить, что самолечение врача не может быть адекватным примером для самодвижения, поскольку врач лечит сам себя κατὰ συμβῆβекός, по совпадению, тогда как одушевленное движется καθ'αυτό, по своей природе. В целом, рассматривая аналогию природного и искусственного движения, необходимо учитывать, что в этих двух типах движения есть не только сходства, но и существенное отличие: действие мастера направлено вовне, он изготавливает и движет внешней вещью, используя внешние инструменты; действие же природной причины, которая находится в одушевленном теле, направлена на само живое тело.

В комментарии на V книгу «Метафизики» Александр указывает, что природа относится к тем терминам, которые сказываются многими способами (In Met. 360,14–16), а именно имеет пять значений<sup>23</sup> (In Met. 357,7). Первое – это рост и возникновение (In Met. 357,8–13; 360,7–8), второе значение – подлежащее возникновению, а именно первая материя (In Met. 357,13–18), третье значение – природная форма ( $\tau\acute{o}$  φυσικὸν εἶδος, In Met. 357,21–22), четвертое – последняя материя, подлежащая природной вещи, которая сама по себе является некоторой вещью и имеет форму, но подлечит иной природной форме так же, как материя дерева или меди подлечит кровати или статуе (In Met. 358,36–359,4). Речь здесь идет в первую очередь о четырех элементах, которые, сами будучи чем-то определенным, являются материей всех вещей. И наконец пятое значение – завершение и сущность сложных вещей, возникших по природе из соединения формы и материи (In Met. 359,11–14). Однако дальше Александр поясняет, что сложные вещи не являются природой, но являются природными или существуют по природе, а именно – по материи и форме, т.е. – по сущности (In Met. 359,25–28). Александр понимает форму в двух смыслах: как завершение возникновения и как сущность (In Met. 259,30–35). Однако, поскольку природа сказывается многими способами, изложенные значения природы не являются ни унивокальными, ни эквивокальными, но зависят от одного и сводятся к одному<sup>24</sup> –

---

<sup>23</sup> Τὴν φύσιν πενταχῶς ἀποβίδωσι λέγεσθαι.

<sup>24</sup> Аристотель нередко говорит о существовании терминов, которые не являются ни унивокальными (обозначающими один род), ни эквивокальными, но сказываются многими способами ( $\text{πολλαχῶς λεγόμενα}$ ), при этом завися «от одного» и сводясь «к одному» ( $\acute{\alpha}\varphi' \acute{\epsilon}\nu\acute{o}\varsigma \kappa\alpha\acute{\iota} \pi\rho\acute{o}\varsigma \acute{\epsilon}\nu$ ). В первую очередь речь идет о сущем, которое, как говорит Аристотель в «Метафизике», «сказывается многими способами, но к одному и к одной природе и не эквивокально» ( $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota \mu\acute{\epsilon}\nu \text{πολλαχῶς}, \acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha} \pi\rho\acute{o}\varsigma \acute{\epsilon}\nu \kappa\alpha\acute{\iota} \mu\acute{\iota}\alpha\upsilon \tau\acute{\iota}\nu\acute{\alpha} \text{φύσιν} \kappa\alpha\acute{\iota} \text{οὐχ ὁμονύμως}$ ), см.: Met. IV.2 1005a33–b10. Такими общими терминами, которые не обозначают один род, но, тем не менее, обозначают некоторое единство и единую природу, для Аристотеля являются и «природа», и «душа», и «движение» (см.: Phys. 193a28–193b18; 248a10–249b26; DA 414b20–415a1). Александр также обсуждает проблему не-унивокальных терминов, и в том числе разбирает проблему не-унивокации души, см.: *Alex. Quaest.* 8.

а именно к наиболее первому и главенствующему значению природы как вида в материи ( $\tau\acute{o}$   $\acute{\epsilon}\nu\nu\lambda\omicron\nu\nu\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$ ) и сущности вещей, которые имеют начало движения в себе согласно самим себе ( $\acute{\epsilon}\nu$   $\alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma$   $\tilde{\eta}$   $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$ ) (In Met. 360,1–5, ср.: *Arist. Met.* 1015a13; *Arist. Phys.* 193b3). Именно от природы как формы и сущности зависят все остальные значения природы: материя является природой, поскольку она воспринимает форму, возникновение и рост – поскольку происходят ради формы как завершения (In Met. 360,5–8).

Итак, Александр называет первым значением природы сущность и форму в матери и связывает это значение с причиной «откуда начало движения» ( $\tau\acute{o}$   $\omicron\theta\epsilon\nu$   $\eta$   $\kappa\iota\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ ) в вещи самой по себе, а не по сопутствию (In Met. 357,21–24, см. также: *Arist. Met.* 1014b18). Он поясняет, что такое начало движения принадлежит природной вещи по ее собственной природной форме, будь то форма элемента, земли или огня, которая является склонностью к движению вниз или вверх ( $\rho\omicron\pi\eta$ ), или будь это душа как форма растения или животного (In Met. 357,24–29).

Природные тела различны как по материи, так и по форме, и это различие Александр описывает как различие по сложности или по количеству способностей к тем или иным движениям (*Alex. De An.* 7,21–9,11). Природные тела разделяются на простые ( $\acute{\alpha}\lambda\lambda\tilde{\alpha}$ ) и сложные ( $\sigma\acute{\upsilon}\nu\theta\epsilon\tau\alpha$ ); это разделение связано как со сложением материи, так и со сложением в теле способностей к движению, которое это тело может осуществлять по своей природе. Если элемент, будучи простым телом, по природе имеет легкость или тяжесть, и в соответствии с этой природной способностью движется вниз или вверх, то тело, сложенное из элементов, способно к большему количеству движений.

Форма элемента проста и его материя не может быть разложена на какую-то более простую материю. Сложные тела представляют собой однородную либо разнородную смесь элементов, соответственно, их материя может быть разложена на более простую материю, но также и их форма является более сложной и завершённой ( $\lambda\omicron\kappa\iota\lambda\acute{\omega}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$   $\kappa\alpha\iota$   $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\acute{o}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ ). Форму любого природного тела Александр понимает как первую энтелехию и говорит, что эта форма как первая энтелехия определяет не движения тела, но способность или способности, благодаря

которым тело может двигаться (*Alex. De An.* 5,4–17; 9,14–26; 10,26–11,2). Так, природа земли определяет тяжесть как способность, благодаря которой земля движется вниз, но камень является тяжелым и обладает природой земли также и тогда, когда он не движется. Также и природа огня определяет легкость как способность, в соответствии с которой происходит движение огня вверх, но если огонь не движется, он все равно обладает природой огня и легкостью. В случае смешанных тел Александр описывает форму двояким образом: во-первых, как то, что добавляется к смеси и завершает ее, тем самым делая тело единой сущностью, и одновременно с этим как то, что складывается из различных сил, присущих этой смеси. То есть сложность формы тела состоит именно в том, что она сложена из различных способностей, или сил, точно так же, как материя этого тела смешана из более простой материи (*Alex. De An.* 4,4–11; 7,15–9,11)<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Тело, одушевленное душой, представляет из себя, во-первых, смесь элементов, композиционное тело, во-вторых, живой организм, функциональное тело (см., напр.: Whiting 1995, 79–84). Существование композиционного тела зависит от единства функционального тела, а функциональное тело – т.е. тело, обладающее в возможности жизнью, – существует только тогда, когда оно уже актуально одушевлено (*Cohen M.* Hylomorphism and Functionalism. P. 73; *Ackrill L.J.* Aristotle's Definitions of *psychē* // *Proceedings of the Aristotelian Society.* 1973. Vol. 73. P. 126, 132). Александр придает композиционному телу большее значение, чем Аристотель, и указывает, что силы элементов, входящих в состав телесной смеси, влияют на форму тела. Однако он указывает, что способности души, которые оформляют и определяют тело как органическое или функциональное, не возникают из способностей элементарной материи, но превосходят их, поэтому душа как форма и энтелехия тела, включающая в себя все способности, не может рассматриваться как гармония, но должна определяться как превосходящая сила: единство души превосходит множество как композиционного, так и функционального тела, и в то же время является основанием для бытия этого множества (*Sharples R.W.* The Hellenistic Period: What Happend to Hylomorphism? // *Ancient Perspectives on Aristotle's De anima.* Leuven, 2009. P. 157; *Caston V.* Epiphenomenalisms: Ancient and Modern // *Philosophical Review.* 1997. Vol. 106. P. 348–350). Моро рассматривает сложение формы у Александра и связь сложения формы со сложением материи, благодаря которой форма мыслится как неотделимая, и в то же время – не только как форма и энтелехия определенной материи, но и как форма



Однако само понятие способности связано не столько с формой, сколько с материей или с материальным телом. Александр говорит о форме как о способности или наборе способностей именно потому, что он не признает существования форм отдельно от материи. Природная форма – это всегда эйдос в материи, она существует только в связи с материей (*Alex. De An.* 4,20–21; 17,9–15). И, в особенности если мы говорим о сложном теле, т.е. о материальной смеси, эта форма, или вид в материи, мыслится двояким образом: одновременно как единство и как множественность. Будучи завершенностью, форма делает эту материальную смесь единым телом, но это единство выглядит как структура, т.е. как составленность и взаимодействие разных частей. Таким образом, это единство всегда есть единство некоторой множественности, которую Александр понимает как набор способностей, принадлежащих этому телу по его природной форме, и этот набор способностей, связанный с телесной смесью, обладает единством, поскольку он организован в виде некоторой иерархии, в которой способности природной вещи соотносятся в порядке первого и последующего (*Alex. De An.* 10,10–17; 16,18–17,1).

Соотношение первого и последующего касается не только сложения способностей природной вещи, но и соотношения различных по сложности или завершенности природных вещей. Александр утверждает, что между природными формами существует некое соотношение, которое описывается через порядок совершенства, в рамках которого более совершенные формы превосходят менее совершенные и одновременно содержат их как свое подлежащее (*Alex. De An.* 8,17–11,13; 30,6–17)<sup>26</sup>. Таким образом, понимание природы как формы в материи и начала движения всех природных тел – и неорганических, и органических – приводит к представлению о природе как общем

---

форм и энтелехия энтелехий (*Moraux P. Der Aristotelismus bei den Griechen.* Vol. 3. Berlin, 2001. S. 356–358).

<sup>26</sup> См. также примечания Кастона в: *Alexander of Aphrodisias. On the Soul.* Part 1: Soul as Form of the Body, Parts of the Soul, Nourishment and Perception / Tr., intr., comment. by V. Caston. London, New York, 2012. P. 4; p. 118, n. 246; p. 125, n. 271; p. 136, n. 335.

горизонте, в рамках которого различные природные тела соотносятся друг с другом. В рамках этого соотношения и форма элемента, и душа как форма сложного органического тела, понимается как способность и начало движения вещи, которое есть в ней самой согласно ее природе<sup>27</sup>.

Порядок природных форм выглядит следующим образом: простые тела обладают простой формой и являются подлежащим для сложных, т.е. органических тел<sup>28</sup>. Следом за простыми телами в этом порядке расположены растения, затем животные и затем животное, обладающее разумной душой. Причем пропорция или расстояние между простыми телами и растениями такое же, как между растениями и животными (*Alex. De An.* 10,10–14). Такое понимание иерархии природных форм для Александра возможно потому, что он определяет душу как природный эйдос в материи, т.е. как природную форму сложного тела. Любую природную форму, будь то душа животного или форма земли, он определяет одновременно и как завершенность – т.е. первую энтелехию, – и как способность: так, он сравнивает душу с тяжестью камня и легкостью огня, утверждая, что душа как способность живого тела сравнима с легкостью как способностью огня и с тяжестью – способностью земли (*Alex. De An.* 22,5–12; 23,24–24,3; 106,5–8). Однако душа отличается от тяжести и легкости тем, что она является завершенностью не простого, но сложного тела, обладающего в возможности жизнью, т.е. обладающего органической структурой, позволяющей осуществлять те движения, которые присущи жизни, и в первую очередь – это питание, рост и размножение.

---

<sup>27</sup> По Аристотелю, душа определяется как причина, которую живое тело имеет *ἐν αὐτῷ ἢ αὐτό*, а значит – природная причина, ср.: *Sorabji R.* Matter, Space and Motion. London, 1988. P. 222; *Mittelmann J.* Crafts and Souls as Principles of Change. P. 136–169. Александр утверждает, что природа есть форма и начало движения всех природных тел, как простых, так и сложных, т.е. органических (*Alex. De An.* 3.20–26; 7.15–23); живые организмы, состоящие из тела и души, он называет природными телами (*De An.* 10.1–2), а душу как форму органического тела он называет природой (*Alex. De An.* 11.5–7; 28.10).

<sup>28</sup> См. введение Кастона к переводу: *Alexander of Aphrodisias.* On the Soul. P. 11.

## Душа как форма органического тела

Итак, сложная форма, собирающая в себе различные способности, – это и есть форма органического тела, т.е. душа. Александр называет душу природной формой и причиной движения, которая может присутствовать в вещи в возможности (как душа в семени) и в действительности (как душа в животном) (In Met. 360,1–9). Будучи формой, душа зависит от материальной смеси, поскольку может сочетаться только с той материей, которая для нее подходит, кроме того, тип телесной смеси влияет на то, каким образом живое тело исполняет свои функции<sup>29</sup>. Тем не менее душа сама по себе не является следствием этой смеси, не исходит из нее, но добавляется к ней как ее логос и завершение (*Alex. De An.* 25,2–9)<sup>30</sup>: благодаря тому, что душа оформляет тело, само это одушевленное тело имеет органическую структуру, пригодную для осуществления ряда функций. Эти функции называются способностями души, но их также можно было бы назвать способностями одушевленного тела, которые существуют постольку, поскольку душа есть форма этой органической структуры, а тело имеет материю, пригодную для этой формы (ср.: *Alex. De An.* 23,6–25; 115,25–31)<sup>31</sup>.

Итак, по аналогии с легкостью и тяжестью как природой простых тел Александр определяет душу одновременно как первую энтелехию и как способность (*Alex. De An.* 16,3–17,1). Здесь он опирается на аристотелевское разделение двух видов возможности и двух видов энтелехии. Аристотель в 5-й главе II книги «О душе» говорит о двух видах знания в возможности: знанием в возможности обладает ученик, поскольку он принадлежит к человеческому виду и может обучиться грамматике

---

<sup>29</sup> См.: Sharples R.W. Common to Body and Soul: Peripatetic Approaches after Aristotle. P. 178–182.

<sup>30</sup> См. также: *Alex. De An.* 5,5–6; 10,17–26; 19,21–20,6; 24,18–20; а также примечания Кастона к переводу Александра: *Alexander of Aphrodisias. On the Soul.* P. 80–81, n. 40; p. 86–87, n. 90; p. 114, n. 229.

<sup>31</sup> Способности души соотнесены с разными видами души и упорядочены как первое к последующему, см. об этом: Moraux P. Der Aristotelismus bei den Griechen. Vol. 3. P. 359–360.

и арифметике, но еще не обучился, а также знанием в возможности обладает грамматик, который уже научился и может применять свое знание, когда захочет. Первая возможность связана с материей, а переход от этой возможности в энтелехию связан с материальным изменением, вторая – с некоторой формой, завершенностью или навыком (ἔξις)<sup>32</sup>: грамматик уже обладает знанием как навыком, но не применяет его в данный момент, и поэтому этот навык является способностью, или возможностью (δύναμις). Вторая возможность – это и есть первая энтелехия; когда же человек, обладающий знанием, применяет это знание, он действует в соответствии со своей способностью, т.е. переходит из первой энтелехии во вторую или из второй возможности – в действительность. Иллюстрируя различие двух видов способности и двух видов завершенности на примере знания и искусства, Аристотель вводит понятие некоторого постоянного свойства или навыка, который достигается при

---

<sup>32</sup> Аристотель в «О душе» употребляет термин ἔξις в отношении искусства или знания, но не в отношении души как формы органического тела или легкости/тяжести как формы земли или огня. Именно Александр начинает трактовать природную форму и причину движения (будь то душа или форма элемента) как ἔξις. О переводе термина ἔξις см.: Афонасин 2013, 186, сн. 22. А. Столяров, обсуждая стоическую физику, переводит ἔξις как «структура» (Столяров А.А. Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 108), М. Солопова также использует этот перевод в «О смешении и росте» Александра Афродисийского, поскольку в данном контексте Александр обсуждает именно стоический термин (Солопова М.А. Александр Афродисийский и его трактат «О смешении и росте». М., 2002. С. 149, 157, 159). Майлз Бернет различает два типа изменения у Аристотеля: изменение, которое приводит к изменчивому или временному состоянию, διάθεσις, и изменение, в результате которого достигается устойчивое состояние, ἔξις (Burnyeat M. De Anima II.5 // Phronesis. 2002. Vol. 47. P. 62, см. также: Arist. Cat 8 8b25–9a13). Если первое касается в первую очередь материи, то второе – это изменение в отношении человеческой природы, приводящее к завершенности природной способности (Arist. DA 417b 16; Burnyeat M. De Anima II.5. P. 63; 77; Johansen K.T. The Powers of Aristotle's Soul. P. 23–25, 139–140, см. также: Sorabji R. Body and Soul in Aristotle // Philosophy. 1974. Vol. 49.187. P. 69, n. 21). Термин ἔξις выражает устойчивое состояние также и у Александра, и у Порфирия. См.: Порфирий. Об одушевлении эмбриона / Пер. и прим. Е.В. Афонасина // СХОЛН. Философское антиковедение и классическая традиция. 2013. Т. 7. Вып. 1. С. 196, сноска 50.

обучении (*Arist. DA 417a33, 417b15–17*). Этот навык – например, обладание грамотностью или каким-то искусством – и является первой завершенностью, благодаря которой бывший ученик становится грамотным, а также второй возможностью, благодаря которой обладающий навыком способен писать в любой момент. Модель, которую Аристотель использует для объяснения искусства и познания, Александр использует для определения души: ἔξις у Аристотеля – это некоторый приобретенный навык, тогда как ἔξις у Александра – форма, определенным образом соотношенная с материей, т.е. собственно первая энтелехия как способность и движущее начало.

Рассуждая о том, как именно душа связана с телом, Александр приводит в пример искусство игры на флейте, искусство борьбы и искусство кораблестроения (*Alex. De An. 23,18–24,1; 104,35–105,1*). Душа связана с телом не так, как кормчий, но так, как искусство кораблестроения – с кораблем, искусство игры на флейте – с флейтистом или искусство борьбы – с борцом. Нельзя сказать, что искусство борьбы управляет борцом так, как кормчий мог бы управлять кораблем, скорее сам борец действует и использует части своего тела в соответствии с тем искусством, которым он обладает, а искусство борьбы существует только благодаря тому, что есть борцы, которые им пользуются<sup>35</sup>. Также и флейтист умеет играть на флейте, т.е. имеет это искусство как собственный навык, как то, чем он обладает, и одновременно этот навык и есть способность этого флейтиста – т.е. он может играть в соответствии со своим искусством. Искусство здесь может пониматься как действующая причина, но такая причина не соотносится с телом как пользователь с инструментом: не искусство управляет телом, но само тело борца или флейтиста действует в соответствии со своим навыком. Искусство является некоторой формой, и обладание этой формой делает возможной определенную деятельность.

---

<sup>35</sup> Ср.: *Mittelmann J. Neoplatonic Sailors and Peripatetic Ships. P. 551–553*. Рассматривая аналогию Александра с борцом и флейтистом, Миттельманн приходит к выводу, что, по Александру, органическое тело не связано с душой как инструмент, поскольку не требует обращения к внешней силе для того, чтобы действовать.

Душа также есть не кормчий, который управляет телом-кораблем как инструментом (*Alex. De An.* 20,26–21,15), но некоторое состояние одушевленного тела, которое одновременно является и формой, благодаря которой тело существует как способный к жизни организм, и природным началом движения, т.е. способностью, в соответствии с которой тело движется. Это определение души как ἔξις противопоставляется инструментальному пониманию соотношения тела и души: не душа пользуется телом как инструментом, но сама душа есть одновременно и начало бытия и движения одушевленного, и некое состояние, которое позволяет одушевленному использовать свои органы и части для осуществления движений, присущих живому существу<sup>34</sup> (*Alex. De An.* 23,24–24,4).

Однако душа отличается как от легкости и тяжести, так и от борцовского искусства тем, что является сложной формой, предполагающей сложение и иерархию различных способностей, а также тем, что, в отличие от искусства, является не просто навыком, но сущностью, определяющей бытие растения, животного или человека. То есть душа как состояние – это не способность, но сумма способностей, которая является завершенностью определенным образом сложенного подходящего тела, – каждая из способностей души является завершением некоторой телесной структуры, которая может выполнять органическую функцию, соответствующую данной способности, но каждая способность есть лишь «часть» общей формы, которая описывается как ἔξις. От формы или состояния зависит как

---

<sup>34</sup> Миттельман указывает, что в качестве неподвижного двигателя могут пониматься способности души. Сама по себе способность не движется и остается способностью, когда причиняет движение: например, питательная душа остается способностью независимо от того, питается в данный момент животное или нет. См.: *Mittelmann J. Crafts and Souls as Principles of Change*. P. 139. Сам Миттельманн признает, что эта трактовка ближе к Александру, чем к Аристотелю. Однако, как бы мы ни понимали эту движущую причину, сам способ определения движущей причинности, заданный Аристотелем, таков, что включает в себя, во-первых, различие движущего и движимого, во-вторых, инструментальность. В данной статье я пытаюсь сконструировать модель понимания, в которой такая инструментальность не будет противоречить понятию души как формы и причины единства.

собственно органическая структура (например, функции питания и размножения у животных и растений осуществляются различным способом, а потому и их тело устроено различно), так и диапазон возможностей одушевленного.

### Части тела как инструмент

В трактате «О движении животных» Аристотель утверждает, что для движения животному необходима неподвижная опора извне – это земля – и неподвижный двигатель внутри (*Arist. MA 700a 6–16*). Благодаря впечатлениям, полученным через органы чувств, и способности воображения, душа стремится к чему-то или избегает этого (*MA 702a10–21; 701a25–36*). Когда душа стремится к цели, она приводит тело в движение как движущая причина, сама при этом оставаясь неподвижным началом движения. Разбирая взаимодействие движущего и движимого, Аристотель говорит о посреднике, который получает движение от неподвижного двигателя, поэтому движется сам и обладает способностью двигать нечто иное. Так, помимо двухчастной модели самодвижения, в VIII книге «Физики» Аристотель предлагает также трехчастную модель, в которой неподвижная часть А движет подвижную часть Г посредством части, которая движет и движется, – В (*Phys. 258A 5–27*). В «О движении животных» Аристотель также говорит о некоей части, которая движется и движет, он называет ее частью А и указывает, что от этой части зависит движение тела. Эту часть Аристотель уподобляет точке сочленения предплечья или любого другого сустава – эта точка есть точка покоя, благодаря которой может двигаться сустав. Если бы предплечье было одушевлено, то именно в этой точке находилась бы душа. Несмотря на пример с точкой покоя в сочленении сустава, часть А, по Аристотелю, не является неподвижной, кроме того, она является не точкой, а величиной. В отношении целого тела движущая часть А находится не в сочленении сустава, но в середине тела – а именно в сердце, где, по Аристотелю, находится и руководящая часть души. При этом сама часть А не является двигателем – первым двигателем, воздействующим на эту часть, является нечто иное, что движет и не движется, и это «иное» есть душа или

руководящая часть души, которая отличается от части А, имеющей величину.

То, как именно душа движет с помощью первой движущей части А, Аристотель поясняет на примере движения механических игрушек, который он использует как в «О движении животных», так и в «О возникновении животных» (МА 701b 1–13; GA. 734b 6–17): кто-то движет первую часть игрушки, первая часть приводит в движение следующую, связанную с ней, эта часть, в свою очередь, движет следующую часть и так далее, так движение передается всем частям игрушки и целое приходит в движение<sup>35</sup>. Для Аристотеля принципиально то, что даже небольшое движение первой части приводит к большим изменениям последующих частей игрушки – так же и небольшие изменения в области сердца приводят к большим изменениям на периферии. Аристотель указывает, что часть А едина в возможности и двойственна в действительности, т.е., будучи актуально движимой и движущей, она включает в себе два начала или две части, обе из которых движутся и движут. Органическое выражение двойственности А – это действие сердца и пневмы. Сердце Аристотель называет вместилищем начала движущей души (τὴν ἀρχὴν τῆς ψυχῆς τῆς κινούσης) (МА 702b 12–20), а пневму, которая находится в сердце, он называет органом, посредством которого душа инициирует движения тела, и сравнивает ее с сочленением сустава, благодаря которому происходит движение (МА 703a 4–24)<sup>36</sup>. Итак, посредником, который душа использует для движения тела, является сердце и пневма, которая находится в сердце: душа движет первую часть, т.е. сердце, а эта часть передает движение частям и органам тела<sup>37</sup>, при этом душа как движущее отличается от телесной величины, которую она движет.

---

<sup>35</sup> См. подробный разбор этого примера у де Грута: *De Groot, J. Dunamis and the Science of Mechanics. Aristotle on Animal Motion // Journal of the History of Philosophy. 2008. Vol. 46.1. P. 52–53.*

<sup>36</sup> О роли пневмы как инструмента души см.: *Berryman S. Aristotle on Pneuma and Animal Self-Motion. P. 85–97.*

<sup>37</sup> Виктор Кастон указывает, что душевные состояния, по Александру, становятся причиной движения сердца, а сердце уже движет остальное тело, однако он считает, что такое самодвижение нельзя интерпретировать через дуальность движущего и движимого, поскольку душа движет сердце не так, как одно тело движет иное (*Caston V. Epiphenomenalisms: Ancient and Modern. P. 349–350.*)



Александр, опираясь на зоологические трактаты Аристотеля, использует аристотелевский пример механической игрушки, рассуждая об эмбриогенезе<sup>38</sup>, и также связывает движущее начало с руководящей частью души, которая находится в сердце (*Alex. De An.* 24,4–11). Однако для него инструментом является не сердце как орган, который первично одушевлен, но части тела, которые сердце движет и использует для того, чтобы тело осуществляло различные движения согласно способностям души. Таким образом, первым движущим оказывается не сама душа, но одушевленная часть, а смысл инструментальности смещается от соотношения души и сердца к соотношению сердца и иных частей тела.

Сердце, по Александру, как и по Аристотелю, является средоточием всех движений животного – как питания, так и чувства и стремления (которое, в свою очередь, причиняет движение по месту)<sup>39</sup>. Способность души является причиной движения и неподвижным двигателем, который причиняет движение первой части – сердца, – а сердце, будучи посредником или подвижным двигателем, причиняет движение остальных частей тела или, иначе говоря, использует части тела как инструменты для того, чтобы тело осуществляло движения в соответствии со способностями души<sup>40</sup>. Сама эта способность не изменяется

---

<sup>38</sup> Рассуждение Александра об эмбриогенезе пересказывает Симпликий в комментарии на «Физику» Аристотеля (*Simpl. In Phys.* 310.25–312.1), см. также: *Henry D. Embryological Models in Ancient Philosophy // Phronesis.* 2005. Vol. 50.1. 2005. P. 21–23; p. 27. Девин Генри считает, что, хотя Симпликий, передавая слова Александра, использует термин τὰ νευροπλαστούμενα, сам Александр говорит об автоматах (τὰ αὐτόματα), ссылаясь на примеры Аристотеля из трактатов «О возникновении животных» (GA 734b 6–17) и «О движении животных» (MA 701.1–10), см.: *Henry D. Embryological Models in Ancient Philosophy.* P. 11, n. 29.

<sup>39</sup> О роли сердца в органическом движении см.: *Lloyd G.E.R. Aspects of the Relationship Between Aristotle's Psychology and His Zoology // Essays on Aristotle's De Anima.* Oxford, 1995. P. 153–156.

<sup>40</sup> Каждый раз двигателем является именно та способность, в соответствии с которой происходит данное движение. Так, Александр указывает, что ни одна из способностей души не использует тело как инструмент. Возможность такой интерпретации развернуто показал Миттельманн, он же указал,

при движении тела и не перестает быть способностью – так, питательная способность души остается способностью независимо от того, питается животное в данный момент или нет. Эта способность души – каждая из ее способностей – и может быть понята как активная сила, которая движет нечто, поскольку оно иное. Отношение между частями тела, как и между частями механической игрушки, может быть описано через инаковость: одна часть есть иное по отношению к другой части, но движение всех частей приводит к движению целого. Таким образом, двигая сердце, душа движет целое. При этом душа не понимается как нечто иное по отношению к телу как целому, но является иным по отношению к части этого целого – будучи формой тела, душа есть форма той органической структуры, благодаря которой осуществляются все движения, а будучи двигателем, она движет первую часть, которая позволяет эти движения инициировать. Не душа пользуется телом как инструментом, но одушевленное, существующее благодаря душе, использует органы и части как инструменты для того, чтобы жить. Это использование органов как инструментов осуществимо постольку, поскольку душа одушевляет и движет первый орган – сердце. Таким образом, будучи природной формой тела, душа есть способность в самом, поскольку оно само, т.е. способность одушевленного к жизни, поскольку оно одушевлено. Но, будучи энтелехией живого тела, душа есть также и способность в самом, поскольку оно иное, – однако эта способность есть иное не по отношению к телу в целом, к телу как инструменту, но по отношению к части тела.

## Заключение

Итак, вернемся к приведенной выше цитате из комментария на «Метафизику». Здесь Александр пишет, что душа как способность в ином была бы подобна врачу, который лечит сам себя, а душа как природа (мы подставим: как способность

---

что эта интерпретация близка к трактовке Александра, см.: *Mittelmann J. Crafts and Souls as Principles of Change*. P. 136–169.

в самом) может пониматься как ἔξις, поэтому «движущиеся согласно душе движутся согласно состояниям, которые в них есть». Как мы показали выше, в своем трактате *De anima* Александр рассматривает душу, во-первых, как природную форму, во-вторых, как состояние (ἔξις), согласно которому движется одушевленное тело. Душа является формой тела, т.е. тем, что определяет смесь элементов как органическое тело, определяет структуру этого тела и делает его единым; душа также является первой энтелехией, т.е. таким состоянием (ἔξις), из которого одушевленное может совершать природные ему движения. Будучи первой энтелехией, душа является способностью, точнее, суммой способностей, которые реализуются в различных движениях одушевленного. Душу как первую энтелехию, благодаря которой одушевленное может двигаться, Александр интерпретирует не как сверхтелесное начало, которое использует одушевленное тело и, используя, завершает его пассивную возможность, но как ἔξις одушевленного, в котором одушевленное живет и движется. Таким образом, соотношение души и тела не может определяться как отношение пользователя и инструмента, а душа не может определяться как отдельная, сверхтелесная сила. Однако определение души как состояния не исключает инструментальность, которая связана как с пониманием тела как органического, так и с определением души как неподвижного двигателя: инструментом или движимой частью для души оказывается не целое тело, но сердце и пневма<sup>41</sup>.

И Александр, и Аристотель совмещают определение души как формы, энтелехии и причины единства одушевленного с представлением о душе как движущей причине: душа, являясь формой сложного органического тела, движет сердце, а сердце оказывается материальным воплощением неподвижного двигателя и движет остальные части тела, будучи иным по отношению к этим частям – так части тела движутся согласованно для того, чтобы одушевленное могло действовать согласно душе. А для такого согласованного движения частей

---

<sup>41</sup> Миттельманн предлагает решить проблему самодвижения иным способом: через различие ποιησις и πρᾶξις, см.: *Mittelmann J. To be Handled with Care. P. 227–230.*

в первую очередь необходима душа как форма и причина единства, которая объединяет материальную множественность в органическую структуру. Поддерживая работу сердца и деятельность пнеумы, душа поддерживает организм живым, а значит, единым целым, и инициирует все телесные движения, при-родные этому организму.

## Список литературы

- Варламова М.Н. Единое и тождественное как свойства сущего в «Метафизике» Аристотеля // *Esse. Философские и теологические исследования*. 2016. Т. 1. № 2. С. 305–328.
- Варламова М.Н. О различии души и природу живого тела у Симпликия // *Платоновские исследования*. 2018. Вып. 9.2. С. 121–136.
- Порфирий. Об одушевлении эмбриона / Пер. и прим. Е.В. Афонасина // *ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция*. 2013. Т. 7. Вып. 1. С. 174–236.
- Солопова М.А. Александр Афродисийский и его трактат «О смешении и росте». М.: Наука, 2002. 224 с.
- Столяров А.А. Стоя и стоицизм. Москва: АО Ками Групп, 1995. 448 с.
- Ackrill L.J. Aristotle's Definitions of *psychē* // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1973. Vol. 73. P. 119–133.
- Alexandri Aphrodisiensis*. In *Aristotelis Metaphysica commentaria* / Ed. M. Hayduck // *Commentaria in Aristotelem Graeca: in 23 vols*. Vol. 1. Berlin: Reimer, 1891. xiii + 919 p.
- Alexandri Aphrodisiensis*. *De anima liber cum mantissa* / Ed. I. Bruns // *Supplementum Aristotelicum: in 3 vols*. Vol. 2. Pars 1. Berlin: Reimer, 1887. xvii + 230 p.
- Alexandri Aphrodisiensis*. *Quaestiones* / Ed. I. Bruns // *Supplementum Aristotelicum: in 3 vols*. Vol. 2. Pars 2. 1892. P. 1–163.
- Alexander of Aphrodisias*. *On the Soul. Part 1: Soul as Form of the Body, Parts of the Soul, Nourishment and Perception* / Tr., intr., comment. by V. Caston. London, New York: Bloomsbury, 2012. 256 p.
- Aristotelis*. *De Anima* / Ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1956. xi + 110 p.
- Aristotelis*. *Metaphysica* / Ed. W. Jaeger. Oxford: Clarendon Press, 1957. 336 p.
- Aristotelis*. *Physica* / Ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1950. 250 p.
- Aubry G. Capacité et convenance: la notion d'*epitédeiotés* dans la théorie porphyrienne de l'embryon // *L'Embryon: formation et animation*.

- Antiquite grecque et latine, traditions hebraique, chretienne et islamique / Ed. by L. Brisson, M.H. Congourdeau, J.L. Solere. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2008. P. 139–156.
- Berryman S.* Aristotle on Pneuma and Animal Self-Motion // *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 2002. Vol. 23. P. 85–97.
- Bos A.P.* Why the Soul Needs an Instrumental Body According to Aristotle // *Hermes*. 2000. Vol. 128.1. P. 20–31.
- Burnyeat M.* De Anima II.5 // *Phronesis*. 2002. Vol. 47. P. 28–90.
- Caston V.* Epiphenomenalisms: Ancient and Modern // *Philosophical Review*. 1997. Vol. 106. P. 309–363.
- Cohen M.* (1995) Hylomorphism and Functionalism // *Essays on Aristotle's De Anima* / Ed. by M.C. Nussbaum, A.O. Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1995. P. 61–77.
- Corcilius, K. Gregoric, P.* (2013) Aristotle's Model of Animal Motion // *Phronesis*. 2013. Vol. 58. P. 52–97.
- De Groot, J.* Dunamis and the Science of Mechanics. Aristotle on Animal Motion // *Journal of the History of Philosophy*. 2008. Vol. 46.1. P. 43–68.
- Frede M.* On Aristotle's Conception of the Soul Essays on Aristotle's De Anima / Ed. by M.C. Nussbaum, A.O. Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1995. P. 96–109.
- Furley D.* Self-movers // *Self-motion. From Aristotle to Newton* / Ed. by M.L. Gill, J.G. Lennox. Princeton: Princeton University Press, 1994. P. 3–15.
- Gill M.L.* Aristotle on Self-motion // *Self-motion. From Aristotle to Newton* / Ed. by M.L. Gill, J.G. Lennox. Princeton: Princeton University Press, 1994. P. 15–35.
- Henry D.* Embryological Models in Ancient Philosophy // *Phronesis*. 2005. Vol. 50.1. 2005. P. 1–42.
- Ioanni Philoponi.* In Aristotelis De anima libros commentaria / Ed. M. Hayduck // *Commentaria in Aristotelem Graeca: in 23 vols.* Vol. 15. Berlin: Reimer, 1897. ix + 670 p.
- Johansen K.T.* The Powers of Aristotle's Soul. Oxford: Oxford University Press, 2012. 314 p.
- Lloyd G.E.R.* Aspects of the Relationship Between Aristotle's Psychology and His Zoology // *Essays on Aristotle's De Anima* / Ed. by M.C. Nussbaum, A.O. Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1995. P. 148–168.
- Mittelmann J.* Crafts and Souls as Principles of Change // *Phronesis*. 2017. Vol. 62. P. 136–169.

- Mittelmann J.* Neoplatonic Sailors and Peripatetic Ships: Aristotle, Alexander and Philoponus // *Journal of the History of Philosophy*. 2013. Vol. 51.4. P. 545–566.
- Mittelmann J.* To be Handled with Care: Alexander on Nature as a Passive Power // *Soul and Mind in Greek Thought. Psychological Issues in Plato and Aristotle* / Ed. by M.D. Boery, Y.H. Kanayama, J. Mittelmann. New York: Springer International Publishing, 2018. P. 217–232.
- Moraux P.* *Der Aristotelismus bei den Griechen*. Vol. 3. Alexander von Aphrodisias. Berlin: Walter de Gruyter, 2001. xi + 650 S.
- Richardson H.S.* Desire and the Good in *De Anima* // *Essays on Aristotle's De Anima* / Ed. by M.C. Nussbaum, A.O. Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1995. P. 367–386.
- Sharples R.W.* (2009) The Hellenistic Period: What Happened to Hylomorphism? // *Ancient Perspectives on Aristotle's De anima* / Ed. by G. van Riel, P. Destree. Leuven: Leuven University Press, 2009. P. 155–166.
- Sharples R.W.* Common to Body and Soul: Peripatetic Approaches after Aristotle // *Common to Body and Soul* / Ed. by R.A.H. King. Berlin: Walter de Gruyter, 2006. P. 165–186.
- Simplicii In Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria* / Ed. H. Diels // *Commentaria in Aristotelem Graeca: in 23 vols*. Vol. 9. Berlin: Reimer, 1882. xxxi + 800 p.
- Sorabji R.* Body and Soul in Aristotle // *Philosophy*. 1974. Vol. 49. No. 187. P. 63–89.
- Sorabji R.* Matter, Space and Motion. London: Duckworth, 1988. 377 p.
- Whiting J.* Living bodies // *Essays on Aristotle's De Anima* / Ed. by M.C. Nussbaum, A.O. Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1995. P. 78–95.

## **The Definition of the Soul as an Efficient Cause of Bodily Motion in Aristotle and Alexander of Aphrodisias\***

***Maria N. Varlamova***

PhD in Philosophy, Associate Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: boat.mary@gmail.com

---

\* The present study is funded by RFBR, project number 20-011-00094 “Mind, Soul and Body Relations in Late Ancient Commentaries on Aristotle”.

**Abstract.** My paper deals with the problem of self-motion of a living being which is a vital issue both within Aristotle's physics and Alexander of Aphrodisias' *De Anima*. This problem springs from the fact that the soul can be considered within Aristotelian framework in two ways. On the one hand, a soul is a form of a living body and a principle of its unity and identity. On the other hand, both Aristotle and Alexander define the soul as a productive cause of bodily motion and as an efficient power, *dynamis*, that moves while being other than what is being moved. This second way of looking at the soul places the soul-body relation into the frame of the agent-patient duality of physical motion. This conception of self-motion implies that the moving thing consists of the two parts, one being an agent and the other a patient, thus getting into conflict with the notion of the soul as form, essence, and cause of being of the ensouled body. This conflict seems to allow one to question the natural integrity of an ensouled self-mover. Dealing with this problem requires us to turn to the notion of form and matter as quasi-parts of a thing; Aphrodisias' definition of the soul as *dynamis* and *hexis*; and the conceptions of motion and efficient power in Aristotle's *Metaphysics* and *Physics*. In my paper, I suggest a possible solution to the problem that has to do with the notion of the governing part of the soul and Aristotle's explanation of motion in the *De motu animalium*.

**Keywords:** Aristotle, Alexander of Aphrodisias, Soul, Body, Life, Capacity, Efficient Cause

**For citation:** Varlamova, M.N. "Problema opredeleniya dushi kak nachala dvizheniya u Aristotelya i Aleksandra Afrodisiiskogo" [The Definition of the Soul as an Efficient Cause of Bodily Motion in Aristotle and Alexander of Aphrodisias], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2021, No. 36, pp. 162–195. (In Russian)

## References

- Ackrill, L.J. "Aristotle's Definitions of *psuchē*", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1973, Vol. 73, pp. 119–133.
- Afonasin, E.V. "Porfirii ob odushevlenii embriona" [Porphyry, *To Gaurus, On How Embryos Are Ensouled*. An introduction, translation from the Greek into Russian and notes], *ΣΧΟΛΗ*, 2013, Vol. 7.1, pp. 174–236. (In Russian)
- Aubry, G. "Capacité et convenance: la notion d'*epitédeiotés* dans la théorie porphyrienne de l'embryon", *L'Embryon: formation et animation*.

- Antiquite grecque et latine, traditions hebraique, chretienne et islamique*, éd. par L. Brisson, M.-H. Congourdeau, J.-L. Solere. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2008, pp. 139–156.
- Berryman, S. “Aristotle on Pneuma and Animal Self-Motion”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2002, No. 23, pp. 85–97.
- Bos, A.P. “Why the Soul Needs an Instrumental Body According to Aristotle”, *Hermes*, 2000, No. 128.1, pp. 20–31.
- Bruns, I. (ed.) “Alexandri Aphrodisiensis De anima liber cum mantissa”, in: *Supplementum Aristotelicum*, Vol. 2, Pars 1. Berlin: Georg Reimer, 1887. xvii + 230 pp.
- Bruns, I. (ed.) “Alexandri Aphrodisiensis Quaestiones”, in: *Supplementum Aristotelicum*, Vol. 2. Pars 2. Berlin: Georg Reimer, 1892, pp. 1–163.
- Burnyeat, M.F. “De Anima II.5”, *Phronesis*, 2002, No. 47, pp. 28–90.
- Caston, V. “Epiphenomenalisms: Ancient and Modern”, *Philosophical Review*, 1997, No. 106, pp. 309–363.
- Alexander of Aphrodisias. *On the Soul. Part 1: Soul as Form of the Body, Parts of the Soul, Nourishment and Perception*, trans., introd., and comm. by V. Caston. London, New York: Bloomsbury, 2012. 256 pp.
- Cohen, M. “Hylomorphism and Functionalism”, *Essays on Aristotle’s De Anima*, ed. by M.C. Nussbaum, A.O. Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1995, pp. 61–77.
- Corcilius, K., Gregoric, P. “Aristotle’s Model of Animal Motion”, *Phronesis*, 2013, No. 58, pp. 52–97.
- De Groot, J. “Dunamis and the Science of Mechanics. Aristotle on Animal Motion,” *Journal of the History of Philosophy*, 2008, No. 46.1, pp. 43–68.
- Diels, H. (ed.) “Simplicii in Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria”, in: *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Vol. 9. Berlin: Reimer, 1882. xxxi + 800 pp.
- Frede, M. “On Aristotle’s Conception of the Soul”, *Essays on Aristotle’s De Anima*, ed. by M.C. Nussbaum, A.O. Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1995, pp. 96–109.
- Furley, D. “Self-movers”, *Self-motion. From Aristotle to Newton*, ed. by M.L. Gill, J.G. Lennox. Princeton: Princeton University Press, 1994, pp. 3–15.
- Gill, M.L. “Aristotle on Self-motion”, *Self-motion. From Aristotle to Newton*, ed. by M.L. Gill, J.G. Lennox. Princeton: Princeton University Press, 1994, pp. 15–35.



- Hayduck, M. (ed.) "Ioannis Philoponi in Aristotelis De anima libros commentaria": in: *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Vol. 15. Berlin: Reimer, 1897. ix + 670 pp.
- Hayduck, M. (ed.) "Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria", in: *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Vol. 1. Berlin: Reimer, 1891. xiii + 919 pp.
- Henry, D. "Embryological Models in Ancient Philosophy", *Phronesis*, 2005, No. 50.1, pp. 1–42.
- Jaeger, W. (ed.) *Aristotelis Metaphysica*. Oxford: Clarendon Press, 1957. 336 pp.
- Johansen, K.T. *The Powers of Aristotle's Soul*. Oxford: Oxford University Press, 2012. 314 pp.
- Lloyd, G.E.R. Aspects of the Relationship Between Aristotle's Psychology and His Zoology, *Essays on Aristotles De Anima*, ed. by M.C. Nussbaum, A.O. Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1995, pp. 148–168.
- Mittelmann, J. "Neoplatonic Sailors and Peripatetic Ships: Aristotle, Alexander and Philoponus", *Journal of the History of Philosophy*, 2013, No. 51.4, pp. 545–566.
- Mittelmann, J. "Crafts and Souls as Principles of Change," *Phronesis*, 2017, No. 62, pp. 136–169.
- Mittelmann, J. "To be Handled with Care: Alexander on Nature as a Passive Power", *Soul and Mind in Greek Thought. Psychological Issues in Plato and Aristotle*, ed. by M.D. Boery, Y.H. Kanayama, J. Mittelmann. Cham (Switzerland): Springer International Publishing, 2018, pp. 217–232.
- Moraux, P. *Der Aristotelismus bei den Griechen*, Vol. 3. Berlin: Walter de Gruyter, 2001. xi+ 650 S.
- Richardson H.S. "Desire and the Good in De Anima", *Essays on Aristotle's De Anima*, ed. by M.C. Nussbaum, A.O. Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1995, pp. 367–386.
- Ross, W.D. (ed.) *Aristotelis Physica*. Oxford: Clarendon Press (Oxford Classical Texts), 1950. 250 pp.
- Ross, W.D. (ed.) *Aristotelis De anima*. Oxford: Clarendon Press (Oxford Classical Texts), 1956. xi + 110 pp.
- Sharples, R.W. "Common to Body and Soul: Peripatetic Approaches after Aristotle", *Common to Body and Soul*, ed. by Richard A.H. King. De Gruyter, 2006, pp. 165–186.
- Sharples, R.W. "The Hellenistic Period: What Happend to Hylomorphism?", *Ancient Perspectives on Aristotle's De anima*, ed. by G. van Riel, P. Destree. Leuven: Leuven University Press, 2009, pp. 155–166.

- Solopova, M.A. *Aleksandr Afrodisiiskii i ego traktat "O smeshenii i roste"* [Alexander of Aphrodisias and His Treatise *De Mixtione*]. Moscow: Nauka Publ., 2002. 224 pp. (In Russian)
- Sorabji, R. "Body and Soul in Aristotle", *Philosophy*, 1974, No. 49.187, pp. 63–89.
- Sorabji, R. *Matter, Space and Motion*. London: Duckworth, 1988. 377 pp.
- Stolyarov A.A. *Stoya I stoicism* [Stoya and Stoicism]. Moscow: AO Kami Grup Publ., 1995. 448 pp. (In Russian)
- Varlamova, M.N. "Edinoe i tozhdestvennoe kak svoistva sushchego v "Metafizike" Aristotelya" [The One and the Same as the Properties of Being in Aristotle's Metaphysics], *Esse: Filosofskie i teologicheskie issledovaniya*, 2016, Vol. 1, No. 2, pp. 305–328. (In Russian)
- Varlamova M.N. "O razlichii dushi i prirodu zhivogo tela u Simplikiya" [On the Distinction of Soul and Nature of the Living Body in Simplicius], *Platonovskie issledovaniya*, 2018, Issue 9.2, pp. 121–136. (In Russian)
- Whiting, J. "Living Bodies", *Essays on Aristotle's De Anima*, ed. by M.C. Nussbaum, A.O. Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1995, pp. 78–95.