

ума. Душа как форма тела появляется одновременно с ним. Она появляется из “ничего”, т.е. не имея в себе материальной природы. Бог есть то, из чего и благодаря чему появляется духовная субстанция. Он так же дарует бытие материальному и духовному компонентам человека и является условием их соединения. Участие Бога в создании души оказывается еще одним аргументом в пользу ее бессмертия. Душа, сотворенная Богом, в дальнейшем своем существовании бессмертна, ибо не существует и не может существовать материального разрушительного воздействия на душу, на субстанцию души как таковую.

Итак, на основании того, что деятельный ум является необходимо присущей каждой человеческой душе способностью, и того, что сама человеческая душа творится при участии Бога, человеческую душу в психологии Аристотеля следует считать, по убеждению Brentano, индивидуальной, бессмертной и вечной.

\* \* \*

Перевод сделан по изданию: *Brentano F. Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom Νοῦς ποιητικός*. Mainz: Verlag von Franz Kirchheim, 1867.

Текст печатается с небольшими сокращениями, которые обозначены скобками – {...}.

## ПСИХОЛОГИЯ АРИСТОТЕЛЯ В СВЕТЕ ЕГО УЧЕНИЯ О νοῦς ποιητικός

*Франц Brentano*

### ГЛАВА VI, ПУНКТ D О ДЕЯТЕЛЬНОМ УМЕ

30. {...} Чтобы понять воздействие чувственной части души на разумную, мы должны предположить в самой душе новую активную силу. Очевидно, что эта сила – не воля, воздействующая на чувственную часть нашей души (восприятие); ибо эта сила независима от нашей воли и деятельность ее не носит сознательного характера. Подобно тому, как по отношению к чувству чувственное качество названо Аристотелем ποιητικόν<sup>1</sup>, так и эта сила должна быть названа по отношению к уму ποιητικόν<sup>2</sup>. Это и есть так называемый νοῦς ποιητικός, который прибавляется к разумной душе как четвертая или, если охватить в одно волю и сознательную движущую способность ума, как третья сила.

31. {...} В учении Аристотеля о познании нет места для второй познающей способности. Необходима и иная духовная сила\*, без которой наше мышление столь же мало было бы возможно, как и действие без причины. Эта сила не может непосредственно порождать мысли в нашем уме. Во-первых, из-за того, что отсутствует связь между чувственным представлением и понятием. Во-вторых, еще и потому, что духовная (*разумная*) часть души должна была бы постоянно мыслить. И наконец, в-третьих, потому что воздействие как на чувственную, так и на разумную часть души, которое делает ее действительно мыслящей, должно сначала исходить от чего-то иного. Следовательно, появляется необходимость в бессознательной, действующей на чувственную часть, силе разумной души, которая обращает ее к сфере умопостигаемого. Эту силу порождает не что-то духовное, но, в некотором смысле, нечто сверхматериальное, поэтому она выше, чем всякое свойство, которое может произойти из природы тела. Эта сила является действием, на которое материальное по своим свойствам не распространяется, и чем-то духовным, в то время как материальное при этом выступает в качестве посредствующей причины и одновременно инструмента.

Об этом подлинном начале нашего познания речь идет в пятой главе третьей книги “О душе”; это – *νοῦς ποιητικός*. Как изначально данная активная сила разумной души он должен обладать вместе с *νοῦς δυνάμις* (который благодаря воздействию извне воспринимает мысли) отчасти совпадающими, отчасти противоположными свойствами. Они должны совпадать друг с другом в том отношении, что оба они духовной (или бестелесной) природы, и различаться, поскольку один по своей природе – чистая возможность, а другой – чистая действительность; ибо началом действия всегда является действительность, так как ничто не движется, если оно не является действительным. Таким образом, *νοῦς ποιητικός* должен быть актуальным качеством разумной души, деятельностью нашего ума (*ἐνέργεια*). {...}

32. Итак, Аристотель в четвертой главе говорил о природе и свойствах такой способности души, которая воспринимает мысли и является возможностью всех умопостигаемых форм так же как ощущение – возможностью чувственно воспринимаемых форм. И ощущение, и мышление являются состоянием, и первое, и второе требуют соответствующего деятельного начала. Каково же деятельное начало интеллектуального познания? – Ответ на этот вопрос больше нельзя откладывать. Итак, Аристотель начинает пятую

---

\* Словами “Geist” – “дух” и “geistig” – “духовный” Brentano переводит греческие термины “*νοῦς*” (ум) и “*νοητός*” (умопостигаемый), а также соответствующие латинские термины “*intellectus*” и “*intelligibilis*”. В переводе в зависимости от контекста мы употребляем либо “разумный”, либо “бестелесный”, либо “духовный” (Примеч. пер.).

главу, в которой он противопоставляет возможному уму (νοῦς δυνάμει) νοῦς ποιητικός, как деятельное начало (τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν) материи (ὕλη), следующими словами:

Ἐλεῖ δ' ὡς περ ἐν ἀλάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ τι τὸ μὲν ὕλη ἐκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ δὲ πάντα δυνάμει ἐκείνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἢ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς. καὶ ἐστὶν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς, τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ, τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεῖα χρώματα. καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπλαθῆς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὦν ἐνεργεῖα· αἰεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἢ ἀρχὴ τῆς ὕλης (430a 10–19).

“Так как повсюду в природе имеется, с одной стороны, то, что есть материя для каждого рода (и в возможности оно содержит все существующее), с другой же – причина и действующее [начало] для созидания всего, как, например, искусство по отношению к материалу, подвергающемуся воздействию, то необходимо, чтобы и душе были присущи эти различия. И действительно, существует, с одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой – ум, все производящий, как некое свойство, подобное свету. Ведь некоторым образом свет делает действительными цвета, существующие в возможности. И этот ум существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью. Ведь действующее всегда выше претерпевающего и начало выше материи”.

Остановимся на этом, поскольку следующие замечания не относятся непосредственно к νοῦς ποιητικός {...}.

Для Аристотеля характерно, что в тех фрагментах, где он обосновывал важнейшие пункты своего учения, его слова столь коротки и сжаты, что становятся практически непонятными (например, “Метафизика”, XII, 9), в то время как другим, которые не представляют собой ни особенного интереса, ни сложности в понимании, он дает подробное разъяснение. Приведенный выше отрывок о бестелесной природе воспринимающего ума – яркий пример подобной скупости на слова, которая приводит к разного рода недоразумениям. {...} Но тем не менее все существенные определения νοῦς ποιητικός проговорены очень точно. К тому же, он поясняет наиболее важные из них.

Итак, νοῦς ποιητικός это:

1. деятельное начало наших мыслей;
2. нечто принадлежащее человеческой душе;
3. а точнее, принадлежащее ее разумной части;
4. нечто отличное от воспринимающего ума и, следовательно, идентичное с ним только по субъекту, но не по бытию;
5. различие двух способностей в том, что природа воспринимающего ума – чистая возможность, а природа действующего ума – энергия;

6. *νοῦς ποιητικός* воздействует прежде всего на ощущающую часть души, в представлениях которой содержатся умопостигаемые формы, и оттого он впервые некоторым образом делает воспринимающий ум мыслящим в действительности.

К большинству из этих тезисов, если они уж слишком кратки, Аристотель добавляет доказательство: например, для тезиса о необходимости в деятельном начале (1), о его же духовной природе (3), о его отличии от воспринимающего ума (4), а так же и для того, что оно по своей природе есть действительность (5). Пожалуй, нет нужды в особом доказательстве шестого тезиса – что *νοῦς ποιητικός* сначала воздействует на чувственные образы. Благодаря влиянию, которое Аристотель вообще приписывает чувственным представлениям при возникновении понятий, получается, что чувственная часть, если она не является подлинным деятельным началом, тем не менее должна быть необходимой инструментальной причиной нашего мышления. Точно так же Аристотель, доказав, что деятельное начало нашего мышления есть нечто духовное, не испытывал потребности в доказательстве того, что *νοῦς ποιητικός* принадлежит душе человека (2), ибо мнение, что это начало может быть посторонней духовной субстанцией, которая случайным образом воздействует на чувственную часть (ведь мы часто начинаем думать заново), слишком далеко от здравого смысла.

Мы же хотим подробнее показать, что все эти определения содержатся в процитированном нами отрывке.

С самого начала мы видим, что *νοῦς ποιητικός* противопоставляется воспринимающему уму (*der aufnehmende Verstand*) как деятельное начало. Доказательство, что все обстоит именно так, что деятельный ум (*der wirkende Verstand*) должен отличаться от воспринимающего ума, проистекает из общего закона: там, где происходит изменение, должны существовать материя и отличное от нее деятельное начало. Так как вся природа, т.е. весь материальный мир, со всеми своими субстанциальными и акцидентальными изменениями подчинен этому закону, необходимо применить его и по отношению к разумной душе, поскольку она тоже подвержена изменениям. Несмотря на то что она по своей субстанции нематериальна, ей тоже свойственны акцидентальные изменения: ведь она то мыслит, то не мыслит; в ней имеются то одни умопостигаемые формы, то другие. Поэтому по отношению к мышлению необходимо предположить помимо материального начала, а именно воспринимающего ума, еще и отличное от него деятельное начало. – В результате мы видим, что Аристотель в первом же предложении утверждает и обосновывает *первый* и *четвертый* из выделенных нами пунктов<sup>3</sup>.

Но одновременно Аристотель указывает, что в душе находится не только материальное начало, которое является всякой мыслью в возможности, но и деятельное начало (не чужая для нее субстанция). Аристотель говорит, что необходимо, чтобы *в душе су-*

ществовало это различие (ἐν τῇ ψυχῇ ὑλάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς). Раньше Фемистий и Фома Аквинский, а теперь Тренделенбург, Брандис и другие ссылаются на эти слова, чтобы опровергнуть одно из тех заблуждений, которые рассматривали аристотелевский νοῦς ποιητικός как чуждую природе человека субстанцию. – Тем самым доказывается и *второй* пункт, уже содержащийся в словах Аристотеля.

Но важно еще и другое высказывание, которое, если его хорошо обдумать, позволяет считать ошибочным любое мнение, согласно которому νοῦς ποιητικός – бог или иная сверхчеловеческая сила. Аристотель продолжает: “...и, действительно, существует, с одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой – все производящий, как некое свойство...”. Эти слова оставались непонятными, потому что знаки препинания были поставлены перед ὧς, а перед обоими τῷ – нет (как это имеет место у нас); τοιοῦτος и ὧς ἕξις τίς – предикаты в этом предложении. А ведь Аристотель здесь указывает на основное отличие между воспринимающим умом и деятельным. Воспринимающий ум, как говорится в четвертой главе, по своей природе есть чистая возможность мыслей, так как он способен воспринимать все умопостигаемые формы, что Аристотель здесь выражает, как и ранее<sup>4</sup>, следующими словами: “потому что он становится всем”. Деятельный ум, напротив, есть актуальное, позитивное свойство, ибо только нечто действительное может быть деятельным началом. Аристотель называет его ἕξις, habitus, употребляя это слово в данном случае не в обычном смысле – навыка или состояния (оба значения, которые предлагает “Метафизика” (5, 20), здесь не подходят), а в более общем: оно означает любую форму, обладающую своим носителем<sup>5</sup>, в некоторых местах даже актуальное наличие<sup>6</sup>. А следующее за тем сравнение со светом окончательно проясняет этот термин. – Итак, мы находим здесь, что ранее вынесли в *пятый* пункт, а именно – указание на разную природу воспринимающего и деятельного умов, и также причину этого различия: как материальное начало должно быть всегда возможностью, так и деятельное начало должно быть всегда действительностью. Позже Аристотель повторит то же самое высказывание.

Особое внимание следует обратить на выражение ἕξις\*, поскольку оно означает не только “навык” и “состояние”, но имеет и другой, более широкий смысл: оно может использоваться для обозначения форм, которые обладают носителем, являются ли они суб-

\* Понятие ἕξις, habitus (лат.) (от ἔχω “иметь”, “держат”) может означать, во-первых, обладание, состояние обладания чем-то, во-вторых, положение или склад (например, тела), вид или структуру, в-третьих, нечто приобретенное (например, привычку, мастерство и проч.). Во всех случаях оно предполагает наличие какого-то свойства, реальное обладание им. Здесь Брентано употребляет именно это, наиболее общее, значение: ум – отличительное, необходимое свойство (ἕξις), присущее человеческой душе. (Примеч. пер.)

станциальными формами материи или же акцидентальными формами, но ни в коем случае не для обозначения чистой субстанциальной энергии<sup>7</sup>. Поскольку здесь  $\nu\omicron\iota\varsigma$   $\lambda\omicron\iota\upsilon\tau\iota\chi\acute{o}\varsigma$  назван  $\xi\xi\iota\varsigma$ , то очевидно, что Аристотель понимал его не как бога или другую духовную субстанцию. Напротив, так он называет акцидентальную форму разумной души. – Ведь во втором предложении пятой главы мы нашли еще одно новое и, по всей видимости, необходимое доказательство того, что, согласно Аристотелю, деятельное начало наших мыслей есть особое свойство души.

Но из этого же предложения может возникнуть возражение нашему мнению; ибо в нем в первый раз деятельное начало названо умом ( $\nu\omicron\iota\varsigma$ ). Тогда получается, что не только воспринимающее, но и деятельное начало оказывается чем-то мыслящим. А поскольку воспринимающий ум является нашей единственной мыслительной способностью, то, кажется, ничего не остается, как отделить деятельное начало от души и рассматривать его как отдельную, чуждую сущности человека субстанцию.

Но это возражение покажется серьезным лишь тому, кто не знает, как Аристотель любит употреблять одно и то же слово в разных значениях. [...] Слово  $\nu\omicron\iota\varsigma$  Аристотель тоже употребляет в разных значениях. Они не являются чистыми омонимами, но тесно взаимосвязаны друг с другом. А что касается  $\nu\omicron\iota\varsigma$   $\lambda\omicron\iota\upsilon\tau\iota\chi\acute{o}\varsigma$ , то его можно объяснить одним из двух способов. Первый: например, уже в ранее упомянутых фрагментах о том, что  $\nu\omicron\iota\varsigma$   $\lambda\omicron\iota\upsilon\tau\iota\chi\acute{o}\varsigma$  принадлежит разумной части души, Аристотель сам назвал последнюю нусом, по той причине, что она является носителем ума. Очевидно, что одним и тем же названием он передает все находящееся в нем многообразие значений. Второй: в некоторых местах, где Аристотель говорил о воле, он фактически и ее назвал  $\nu\omicron\iota\varsigma$ , и, скорее всего, он это сделал по той причине, что воля принадлежит разумной части души и соединена с умом в своем носителе. Среди прочего можно было бы добавить, что Аристотель потому назвал волю  $\nu\omicron\iota\varsigma$ , что она и по своей деятельности, и по виду зависима от ума, что она сама по себе не может ни стремиться к благу, ни избегать зла, и вообще никоим образом не может испытывать воздействия извне.

Мы считаем, что верен первый взгляд, ибо очевидно, что Аристотель по той же самой причине назвал деятельный ум  $\nu\omicron\iota\varsigma$ : ведь он является способностью разумной души. В этом случае данное выражение, из которого, как кажется на первый взгляд, должно необходимо следовать отделение  $\nu\omicron\iota\varsigma$   $\lambda\omicron\iota\upsilon\tau\iota\chi\acute{o}\varsigma$  от воспринимающего ума, напротив, необходимо означает его тесное соединение с последним<sup>8</sup>.

Если же согласиться, что второе предположение более верно и что воля названа  $\nu\omicron\iota\varsigma$  из-за того, что она приводится в движение посредством умопостигаемых форм, заключенных в уме, то можно с тем же правом предположить, что активная сила души {...}

называется *voûc*, потому что она является деятельным началом для всех умопостигаемых форм, заключенных в уме. Подобно тому, как здоровым называют не только то, что само по себе обладает здоровьем, но и то, что является следствием и симптомом здоровья, как, например, цвет лица, а, кроме того, еще и то, что вызывает и сохраняет его, как лекарство или пища, так и Аристотель мог назвать нусом не только то, что содержит в себе мысли, но и то, что является следствием мышления, как воля, а так же еще и то, что производит мысли как их начало. {...} Поскольку Аристотель не нашел особого обозначения для деятельного начала, то он соглашается на одно и то же название как для воспринимающей, так и для деятельной способности, ограничась тем, чтобы самым строгим образом подчеркнуть различие и противоположность обеих способностей.

Аристотель, сказав, что деятельный *voûc* не может быть возможностью, но должен быть актуальным свойством (*ἐξίς*), потому что он, воздействуя, производит мысли, добавляет к этому такое сравнение: этот *voûc* должен быть актуальным свойством, подобным свету, который до некоторой степени делает цвета, существующие в возможности, цветами в действительности.

Это сравнение со светом, на взгляд Аристотеля, подходит не во всех отношениях, ибо свет, по его мнению, воздействуя на цветной предмет, и сам одновременно подвергается определенным образом воздействию цвета<sup>9</sup>. Но зато, согласно Аристотелю, как *voûc* *λοῦπτικός*, так и свет – вид *ἐξίς*, акцидентальная форма того, в чем он пребывает. Благодаря свету объект, в котором присутствуют некоторые цвета, оказывает воздействие на чувство зрения, в результате чего цвета становятся до некоторой степени видимыми благодаря свету. В этом его сходство с *voûc* *λοῦπτικός*, без которого умопостигаемые формы, находящиеся в чувственной части души, не могли бы восприниматься умом. Неточность сравнения состоит в том, что *voûc* *λοῦπτικός*, воздействуя на чувственные образы, умопостигаемые в возможности, делает их умопостигаемыми в действительности, свет же действует не самостоятельно, а принимается в расчет как необходимая подготовка среды для проявления цветов. Это, пожалуй, осознал и сам Аристотель, и поэтому он говорит, что свет лишь “в некоторой степени” (*τρόλον τινά*) делает возможные цвета действительными, т.е. не в той же самой мере, в какой *voûc* *λοῦπτικός* делает умопостигаемое в возможности умопостигаемым в действительности.

Тем не менее это сравнение очень важно нам для понимания учения о *voûc* *λοῦπτικός*, поскольку в нем отчетливо проговаривается *шестой* пункт, который мы отметили выше: деятельное начало наших мыслей воздействует сперва не на воспринимающий ум, а на чувственную часть души. Более детальный разбор данного фрагмента не оставляет в этом никаких сомнений.

Очевидно, что Аристотель здесь приписывает  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$   $\lambda\omicron\iota\eta\tau\iota\chi\acute{o}\varsigma$  воздействие на то, где уже существуют умопостигаемые формы, но они пока не познаваемы в действительности, поскольку у них отсутствует то, благодаря чему они могли бы быть таковыми, и это отсутствующее должно быть дано им также посредством  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$   $\lambda\omicron\iota\eta\tau\iota\chi\acute{o}\varsigma$ . Они умопостигаемы в возможности только в себе и для себя. И если мы сравним с этим фрагмент из конца предыдущей главы\*, где Аристотель говорит, что постигаемые умом формы существуют в чувственно воспринимаемых формах только в возможности, то мы ясно увидим, что он здесь говорит об умопостигаемом, как оно содержится в материальном (*in dem Körperliche*). Аристотель приписывает здесь деятельному уму воздействие на нечто материальное. Благодаря этому  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$   $\lambda\omicron\iota\eta\tau\iota\chi\acute{o}\varsigma$ , делая формы, умопостигаемые в возможности, умопостигаемыми в действительности, порождает мысли в воспринимающем уме. Но если  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$   $\lambda\omicron\iota\eta\tau\iota\chi\acute{o}\varsigma$  воздействует на нечто материальное, телесное, то, пожалуй, не может быть никаких сомнений в том, что оно собой представляет. Очевидно, что оно должно быть центральным органом\*\* чувственной части души, в котором присутствует и разумная часть, а в чувственно воспринимаемых образах, как Аристотель не устает повторять, содержатся умопостигаемые формы. В седьмой главе он говорит: “чувственная часть познает идеи в чувственных образах”<sup>10</sup>, и в восьмой главе: “в чувственных формах существуют умопостигаемые, поэтому, когда мы нечто мыслим, мы должны одновременно представлять чувственные образы”<sup>11</sup>. В пятой главе второй книги он заявляет, что ощущение направлено на единичное, а знание – на общее, и это общее некоторым образом находится в самой душе (а именно в чувственных образах чувственной части души), следовательно, ум не нуждается в присутствии внешнего объекта, как чувство. Аристотель в этом фрагменте называет общее, имеющееся в чувственных образах, деятельным началом возникновения знания ( $\lambda\omicron\iota\eta\tau\iota\chi\acute{o}\varsigma$ ), аналогичным внешнему предмету, который приводит в действие ощущение<sup>12</sup>. Если  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$   $\lambda\omicron\iota\eta\tau\iota\chi\acute{o}\varsigma$  производит мысли при помощи чувственных образов (*но только в этом случае!*), то между этим и другим высказыванием, где Аристотель называет эту силу  $\alpha\dot{\iota}\tau\iota\omicron\nu$   $\kappa\alpha\dot{\iota}$   $\lambda\omicron\iota\eta\tau\iota\chi\acute{o}\nu$ , нет никакого противоречия.

Однако возвратимся к нашему тексту, к пятой главе третьей книги, который сам по себе настолько понятен, что вовсе и не вызывал необходимости в представленном обзоре. Уже из имеющего-

\* Аристотель. О душе. III, 9, 432a5. (Примеч. пер.)

\*\* Очевидно, Brentano имеет в виду человеческий мозг. Он замечает (Ps.d.A., S. 174), что разумная душа присутствует не во всяком теле, но только в человеческом, а в нем она присутствует в особой части, в которой сходятся данные чувственных ощущений, т.е. в мозге. См. также: *Aristoteles. De mot. Animal.* 10, 703, a, 37. (Примеч. пер.)

ся в нем очевидно, что νοῦς λογητικός воздействует прежде всего на чувственную часть души. А приведенные фрагменты, в которых говорится о зависимости нашего мышления от чувственных образов, подтверждают все сказанное в пятой главе, добавляя, что чувственная часть души служит инструментом, посредством которого νοῦς λογητικός воздействует на мыслительную способность<sup>13</sup>.

Мы рассмотрели все приведенные выше пункты вплоть до самого последнего; но у нас еще отсутствует обоснование того, что νοῦς λογητικός духовной (бестелесной) природы. Его Аристотель дает в последующем тезисе, который начинается такими словами: “И этот ум существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью”<sup>14</sup>.

Из четырех его предикатов – χωριστός (“отделенный”), ἀλάθης (“неподверженный ничему”), ἀμιγής (“несмешанный”) и ἐνέργεια (“деятельность”) – три первых присущи и ему, и воспринимающему уму<sup>15</sup>. Его Аристотель тоже называет χωριστός<sup>16</sup>, ἀλάθης<sup>17</sup> и в двух смыслах ἀμιγής: с одной стороны, из-за того, что его природа является чистой возможностью безо всякой актуальности<sup>18</sup>, а с другой, – что он, будучи силой разумной части души, не смешан с телом<sup>19</sup>. Здесь нам наиболее желательным образом задано направление для правильного понимания этих терминов, ибо вполне возможно, что здесь, в пятой главе, где Аристотель хочет установить сходство и различие между деятельным и воспринимающим умом, он употребляет их в том же смысле, что и в четвертой главе. {...}

Ясно, что выражение χωριστός в противоположность высказыванию οὐκ ἔχει σῶματος (“не без тела”) одновременно означает ἔχει σῶματος (“без тела”)<sup>20</sup>. Чтобы все понимали, что νοῦς λογητικός нельзя рассматривать как чуждую сущности человека чистую духовную субстанцию, мы не должны допускать в отношении νοῦς λογητικός предположения, что он в большей степени отделен от тела, чем воспринимающий ум, который тоже принадлежит разумной части нашей души – той же самой души, которая определяет сущность тела как его форма<sup>21</sup>. Да у нас и нет на то достаточных оснований; ведь Аристотель уже сказал, что в душе существует деятельный ум (ἔξις, акцидентальная форма), который, следовательно, не является отдельной от нее сущностью, богом. {...}. Следовательно, хотя выражение χωριστός означает не просто делимость деятельного ума от материи, но реальную отделенность от нее (под этим подразумевается, что деятельный ум не располагает в теле своим собственным органом), оно тем не менее не свидетельствует о том, что деятельный ум по своей сути является чуждой человеку чистой духовной субстанцией (rein geistige Substanz) и что он не только не смешан с телом, но и не принадлежит разумной части той души, которая своими вегетативной и чувственной частями оживляет тело человека. Поскольку Аристотель назвал деятельный ум духовным по своей природе (als etwas Geistiges), если собрать вместе все его

высказывания по этому поводу, то не подлежит сомнению, что он должен был причислить его к той же части души, к которой принадлежит воспринимающий ум, о духовной и бестелесной природе которого он упомянул в тех же словах, и которую обосновал посредством многих доказательств.

С предикатом  $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$  тесно связан второй,  $\acute{\alpha}\lambda\alpha\theta\acute{\eta}\varsigma$  (“не подверженный ничему”), который, как мы уже видели из четвертой главы, относится и к воспринимающему уму, потому что он из-за своей деятельности еще менее подвержен изменению и разрушению, чем чувства, которые тоже названы в некоторой степени неподверженными изменению\*. Это – следствие его бестелесной природы, и потому он вообще неразрушим. Относительно деятельного ума нет никаких сомнений в том, что он из-за своей деятельности не может изменяться, поскольку он является действующей, а не претерпевающей способностью. Следовательно, он благодаря своей деятельности вообще не испытывает никакого изменения, потому что, согласно Аристотелю, акт действующего существует в претерпевающем. Он тоже является духовной, а точнее – изначально присущей душе силой, и по той же причине, что и воспринимающий ум, он также неуничтожим при любых обстоятельствах.

Не так легко прокомментировать третий предикат –  $\acute{\alpha}\mu\iota\gamma\acute{\eta}\varsigma$  (“не смешанный”), потому что в отношении к воспринимающему уму он имеет два смысла. Если его здесь употребляют в том же значении, что и в значении деятельного ума, которое имеется в четвертой главе, то очевидно, что этим сказано не что иное, как то, что уже выражено высказыванием  $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ , которое в четвертой главе использовалось как идентичное ему. А это значит то же, что и *несмешанный с телом*,  $\acute{\alpha}\mu\iota\gamma\acute{\eta}\varsigma\ \tau\acute{\omega}\ \sigma\acute{o}\mu\alpha\tau\iota$ . {...}

Если это действительно так, и Аристотель назвал деятельный ум  $\acute{\alpha}\mu\iota\gamma\acute{\eta}\varsigma$  в таком смысле, то возникает следующая трудность: по своей природе деятельный ум не является чистой возможностью, как воспринимающий ум, который сам по себе существует безо всяких форм и поэтому назван  $\acute{\alpha}\mu\iota\gamma\acute{\eta}\varsigma$ . Деятельный же ум, как сразу замечает Аристотель, является чем-то действительным. Очевидно, здесь мы попадаем в тупик. Но эту сложность легко разрешить. Как чистая возможность может называться несмешанной, потому что она не имеет в себе действительности, так и чистая действительность может называться несмешанной, потому что она не соединена ни с какой возможностью. Первая свободна от всякого действительного бытия, вторая – от всякого возможного бытия, и раз уж она является акцидентальной действительностью, то остается неизменной в своем субъекте. Именно такой действительностью является деятельный ум, и это как раз Аристотель хочет показать предикатом  $\acute{\alpha}\mu\iota\gamma\acute{\eta}\varsigma$ . На это указывают слова, которые он добавляет затем для

\* Аристотель. О душе. I, 4, 408b, 20–25. (Примеч. пер.)

выявления различия между несмешанным воспринимающим и несмешанным деятельным умами.

Он говорит, что деятельный ум является несмешанным, “будучи по своей сущности действительностью”, τῆ οὐσίᾳ ὧν ἐνέρχεται. Деятельный ум рассматривается им не только как нечто действительное (etwas Wirkliches), но как нечто такое, что по своей сущности является действительностью (Wirklichkeit) и непричастно возможности. Как в четвертой главе он сказал о деятельном уме, что тот по своей природе не что иное, как возможное<sup>22</sup> (μηδ’ αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν, ἀλλ’ ἢ ταύτην τι δυνατόν), и этим объяснил предикат “несмешанный”, которым он его наделил, так и здесь он объясняет (сказав, что деятельный ум является несмешанным) тот же самый предикат тем, что деятельный ум по своей природе является действительностью. В результате, деятельный ум не смешивается с любым возможным бытием, как и воспринимающий ум – с любым действительным бытием. Ни один из них не состоит из материи и формы, ни один из них не конституируется двумя началами. Напротив, каждый из них является одним из двух начал без примеси другого, но одно является чистой возможностью, а другое, а именно деятельный ум, – чистой действительностью<sup>23</sup>.

Во второй части этого суждения Аристотель обосновывает то же, что и в первой: “Ведь, – говорит он, – действующее всегда выше претерпевающего и начало выше материи”. Очевидно и мы должны отнести эти слова либо ко всем четырем предикатам, либо к одному из них – к последнему. Но в обоих случаях суть дела не меняется, поскольку последний предикат включает в себя до некоторой степени все предыдущие. Он включает свободу от чувственно воспринимаемой материи, ибо акциденции материальной субстанции, как и сама материальная субстанция, подвержены изменениям и поэтому не могут быть чистой действительностью. Ко всему прочему, он объединяет в себе “неразрушимость” и “неподверженность изменениям”, так как всякое изменение предполагает возможность противоположного. Наконец, как мы уже поняли, этот термин включает в себя и “несмешанную простоту”, так как это наиболее близкое его определение.

Рассмотрим подробнее приведенный им для этого аргумент. Действующее всегда выше, чем воспринимающее воздействие. Следует ли из этого, что деятельное начало мыслей является чем-то духовным? – Конечно! Ибо ум, который воспринимает мысли, нематериален, и поэтому, если противостоящее ему деятельное начало было бы материальным свойством, тогда претерпевающее превосходило бы деятельное. Итак, первый импульс к изменению должен исходить из духовной части души.

Возникает вопрос, следует ли из того же самого утверждения и то, что деятельный ум ничему неподвержен (ἀλαθής)? – Конечно, с этим нужно согласиться. Ведь если бы его субъект (*m.e.* разумная

часть души) не был непреходящим (*incorruptibel*), то сам деятельный ум не был бы духовным и бестелесным. И если бы время от времени он появлялся и исчезал в разумной душе, а не был присущ ей изначально и по природе, то, для того чтобы он реально существовал, следовало бы предположить, что на нее должна воздействовать какая-то иная сила. Тогда получилось бы, что приоритет в воздействии будет принадлежать материальной части человеческой души и таким образом воспринимающая способность превосходила бы деятельную причину.

Благодаря этому ясно, как мы должны ответить на вопрос, может ли и третий предикат (что деятельный ум является несмешанным) выводиться из того же принципа. Если бы деятельный ум складывался из возможности и действительности, то, поскольку возможность в единичной вещи предшествует действительности, деятельный ум сначала содержался бы в нашей душе только лишь как возможный, а потом впервые стал бы действительным. Если бы воздействие на духовную часть предшествовало ее деятельности, последнее движущее основание находилось бы в материальном, и деятельное начало не превосходило бы претерпевающее.

Наконец, если деятельное начало не является смещением возможности и действительности, то оно должно быть не чистой возможностью, но чистой энергией, деятельностью, ибо ничто, находящееся в возможности, не может производить что-либо. Отсюда можно сделать вывод, что именно деятельное выше, чем претерпевающее. В самом деле, если бы и деятельный ум, как претерпевающий, был только чистой возможностью, то, поскольку возможности различаются по различию соответствующих действительностей<sup>24</sup>, из обеих способностей та стала бы более высокой, действие которой было выше. Однако действие деятельного ума не может быть выше действия воспринимающего ума, ибо действием воспринимающего ума является мышление, и в мышлении состоит высшее совершенство и блаженство человека<sup>25</sup>. В связи с этим действие деятельного ума было бы ниже, и деятельный ум при этом уступал бы как способность воспринимающему уму. С другой стороны, если деятельный ум есть энергия, даже если он и неравен действительному мышлению и подчинен ему как своей цели, то он тем не менее, стоит выше, чем способность мышления, ибо она является чистой возможностью<sup>26</sup>.

Этим доказательством завершается первая часть пятой главы, которая содержит учение о *νοῦς λογικὸς*. Страницу за страницей, слово за словом, мы доказали, что это учение совпадает с результатом нашего предыдущего рассуждения. Деятельный ум выступает, согласно ему, как существующая до всякого мышления и потому бессознательная деятельная сила разумной части нашей души, которая, будучи сперва обращенной к осязающей части души, сообщает последней необходимый импульс для обращения к сфере умопо-

стигаемого и таким образом становится деятельной причиной нашего мышления. Он является светом, который, озаряя чувственно воспринимаемые формы, делает для нас познаваемым умопостигаемое в чувственном.

Во второй части главы Аристотель рассматривает несколько вопросов, которые, дополняя представление о возникновении наших мыслей и устраняя многие появляющиеся по этому поводу возражения, стоят в теснейшей связи с учением о деятельном уме. Он разбивает их на несколько частных вопросов, которые мы хотим последовательно изложить.

Сначала Аристотель говорит о действительном мышлении, с материальным и деятельным началом которого мы только что ознакомимся при рассмотрении воспринимающего и деятельного ума. Далее он продолжает следующим образом: “Τὸ δ' αὐτὸ ἐστὶν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιότημη τῷ πράγματι” (“В самом деле, знание в действительности тождественно с объектом”).

Мысль, излагаемая здесь, нам знакома. Об этом он уже говорил в конце четвертой главы<sup>27</sup>. Позже он повторяет это же в седьмой и восьмой главах<sup>28</sup> и возвращается к этой мысли в других текстах<sup>29</sup>. Мы уже прокомментировали ее и потому коротко здесь заметим, что в этом фрагменте знание в действительности следует понимать не как в предыдущей главе<sup>30</sup> – как хабитуальное (приобретенное) знание, которое до некоторой степени еще существует в возможности, а уже как актуальное знание<sup>31</sup>. {...} Вряд ли стоит останавливаться на том, что знание в действительности не есть одно и то же с той деятельностью (Energie), которую мы назвали νοῦς ποιητικός. Ведь одно изначально существует в нашей душе, а другое приобретается впервые, как Аристотель сразу же добавляет: “ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἐνί” (“Знание же в возможности у отдельного человека предшествует по времени этому [знанию в действительности]”).

Деятельность νοῦς ποιητικός тоже пребывает в нас постоянно, а знанием в действительности мы обладаем только время от времени<sup>32</sup>. Первое является чистой, несмешанной действительностью, а второе есть умопостигаемая форма, которая воспринимается νοῦς διναμέει.

Эти замечания понятны, ибо они уже известны нам. Но к ним Аристотель добавляет новую и глубокую мысль, перенося внимание с человеческого ума на ум божественный: “ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ ἄλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ” (“Но знание вообще по времени не предшествует знанию в возможности; ведь то знание, которое предшествует всякому знанию в возможности, не является таким, которое то мыслит, то не мыслит”).

Многие исследователи полагали, что здесь должна идти речь о божественном уме, но, не уловив связи, склонялись к тому, чтобы считать сам νοῦς ποιητικός богом. Другие, осознав недостаток этого

утверждения, отнесли тем не менее “οὐχ ὅτ᾽ ἐμὲν νοεῖ ὅτ᾽ ὁ οὐ νοεῖ” к νοεῖς λογικὸς и пришли к предположению о врожденном и вечном знании, что совершенно противоречит всем другим высказываниям Аристотеля. {...}

Мы же придерживаемся традиционной интерпретации и относим эти слова к вечно мыслящему, божественному уму, не идентифицируя его с νοεῖς λογικὸς. Как Аристотель в “Метафизике” при рассмотрении божественного ума многократно вставляет замечания о человеческом уме, так же он в своей психологии еще чаще прибавляет замечания о мышлении бога. Сравним с двенадцатой книгой “Метафизики” шестую главу третьей книги “О душе”. Зачем он это делает в пятой главе, можно понять из контекста. Но прежде чем перейти к этому фрагменту, мы должны обратиться к главной мысли философии Аристотеля, что уже и ранее было полезно для более глубокого понимания одного из важнейших пунктов его психологического учения.

Ἐκάστη ἐκ συνωνύμου γίνεται οὐσία (“Каждая соименная сущность возникает из соименной с ней сущности”), – говорит Аристотель в третьей главе двенадцатой книги “Метафизики”<sup>33</sup>, и это положение имеет такое всеобщее значение, что ему подчинено не только то, что возникает естественным путем или искусственно, но так же и возникшее в силу стечения обстоятельств или же самопроизвольно, хотя и не в одинаковой степени\*. В седьмой книге “Метафизики” Аристотель рассмотрел это уже более детально<sup>34</sup> и в связи с этим провел различие между одним и другим способом возникновения. То, что нечто соименное появляется из соименного себе, наилучшим образом видно на примерах порождения в природе. Одно теплое тело делает теплым другое, одно растение порождает другое, того же рода растение, одно животное – другое, такого же рода животное, как, например, один конь порождает другого коня, а один лев – другого льва. Тем не менее этот закон действует и для созданного искусственным путем, правда, несколько иным способом. Искусство зодчего – форма дома, который он строит, искусство врача – форма здоровья, которого он пытается достичь. В результате, получается, что дом, до некоторой степени, возникает из дома, а здоровье из здоровья; ибо знание в действительности, как мы уже видели у Аристотеля, тождественно с познанным предметом. Но если говорить точнее, то умение лечить не является самим здоровьем, а только знанием о здоровье, а умение строить – понятием дома<sup>35</sup>. Поэтому соименность (синонимия) между действующим и результатом действия здесь не столь совершенна, как у того, что произведено природой. И поэтому, как говорит Аристотель в девятой главе седьмой книги “Метафизики”, порождаемое природой, происходит

\* О законе синонимии у Аристотеля см. также “Категории” (1а 6–12), “О возникновении и уничтожении” (324а 9–11). (Примеч. пер.)

из нечто соименного (синонимичного) себе, а то, что создано искусственно, происходит только из соименной части; ибо искусство, умение является формой создаваемого им предмета<sup>36</sup>. {...}

Мы уже говорили о деятельной причине наших мыслей. Мы видели, что в известном смысле такой причиной являются чувственные представления, а с другой стороны, и в более точном смысле – некая активная сила разумной души, которую мы назвали деятельным умом. Наши мысли возникают в результате действия обеих этих причин, но каким способом? Каково здесь отношение закона синонимии между причиной и ее следствием: как при естественном возникновении, искусственном или случайном? Аналогия с естественным возникновением бросается в глаза, когда мы рассматриваем чувственное восприятие<sup>37</sup>: здесь чувственная форма, т.е. действующий принцип ощущения, воспринимается нашим чувством без всякого изменения. Однако к мышлению эта аналогия неприменима. Деятельный ум – подлинная причина возникновения наших мыслей – не тождествен понятию, которое мы мыслим; он то, благодаря чему мы познаем суть телесных вещей. Представление – *φάντασμα*, во-первых, не является подлинным действующим принципом мышления, но служит лишь инструментом для возникновения мыслей; во-вторых, представление есть нечто чувственное, а то, что воспринимается умом так, как оно им воспринимается, – выше чувственности. Духовная сила деятельного ума, с одной стороны, и чувственный объект, содержащийся в чувственной части души – с другой, выступают как две до известной степени противоположные причины, взаимодополняющие друг друга; поэтому, если бы обе они не были подчинены одному высшему принципу, их деятельность носила бы случайный характер. – Ведь чувственная часть души не мыслит, а деятельный ум не является познавательной способностью, т.е. ни то ни другое не могут содержать в себе понятия того, чему надлежит возникнуть.

Однако считать возникновение наших мыслей делом случая было бы недопустимо и просто смешно. Аристотель далек от этого настолько, что многократно, постоянно и самым настойчивым образом подчеркивает: мышление в большей степени, чем что-либо другое, есть истинная цель человека. – Как нам разрешить эту сложность? Фактически она неразрешима, если не предположить высшее начало, которое в действительности содержит в себе все умопостигаемое, имеющееся у воспринимающего ума в возможности, и которое приводит деятельный ум в такое положение по отношению к чувственной части, в котором он, прояснив чувственные образы, становится способным благодаря им привести воспринимающий ум в действие, т.е. мыслить. Однако это начало должно связывать воедино с материальной частью не только деятельный ум, но и вообще духовную часть человека, поскольку, как мы видели, духовная часть нашей души неотделима от деятельного ума. Мы видим, что

это начало (на которое мы ссылаемся), пребывая в мысли, которую оно вечно мыслит, есть первоначало всего сущего и поэтому оно мыслит все вещи; оно есть одновременно и то, из чего исходит духовная часть человека, чтобы соединиться с материальным человеком в единую субстанцию. Оно – само первоначало всего сущего. Это мышление, которое, как говорит Аристотель<sup>38</sup>, является мышлением мышления, – божественный νοῦς. На него должен был намекать Аристотель в разбираемом нами месте, чтобы дать понять, что актуальное мышление, имеющееся у нас, родственно богу.

Божественное мышление можно назвать знанием, если мы употребляем это слово в более общем смысле, который имеет в виду относительно любого интеллектуального познания. Но это знание совершенно иного рода – вечное, неизменное, единое. Аристотель говорит, что “знание в возможности предшествует по времени знанию общему [в действительности]”, но он сразу же добавляет замечание, которое показывает существенное расстояние, имеющееся между знанием в возможности и нашим знанием, которое переходит из возможности в действительность, и поэтому колеблется туда-сюда между мыслимым и немислимым. Аристотель как бы оправдывается и протестует против того, что он-де хочет идентифицировать наше знание с божественным, так как сказал раньше, что, конечно же, знание в действительности предшествует знанию в возможности. Нет, говорит он, знание, которое предшествует всякому знанию в возможности, совершенно другой, более высокой природы и не такое, которое то мыслит, то не мыслит, ἄλλ’ οὐχ ὅτ’ ἐν νοεῖ ὅτ’ ἐν οὐ νοεῖ. Взгляд на девятую главу двенадцатой книги “Метафизики” не оставляет никакого сомнения в том, что оно – отличительный признак божественного ума.

Надеюсь, понятно, почему Аристотель в данном фрагменте ссылался на божественный ум. Он чувствовал необходимость в подтверждении закона синонимии между причиной и действием. И это подтверждается фрагментом из седьмой главы, которая так похожа на нашу, что многие полагали, что ее в том или ином случае нужно рассматривать как исключительно вставленную. Конечно, и здесь и там закон синонимии довольно-таки к месту; и в той и в другой главе Аристотель говорит о деятельном начале нашего мышления: в нашей главе – о деятельном уме, в другой, которую мы разобрали ранее, – о чувственных образах. В том месте, которое начинается, как наше: “Знание в действии тождественно своему предмету, знание в возможности у отдельного человека – но не знание вообще – по времени раньше”, он добавляет следующие слова: “Ведь все возникающее возникает из сущего в действительности”<sup>39</sup>. Что это, как не выраженный ясными словами закон синонимии, о котором и идет речь? Аристотель сказал, что каждому знанию в возможности предшествует всякое знание в действительности. Он хочет обосновать это и находит доказательство в следующем: для того чтобы что-то

возможное стало действительным, уже должно быть синонимичное ему нечто, необходимо существующее в действительности. Ведь он подразумевал под существующим в действительности не то, что существует в действительности, по отношению к которому то, что должно появиться, существует в возможности, а вообще действительное, иначе его доказательство не имело бы никакой силы и значения. Здесь Аристотель доказал, что должно предшествовать нечто действительное, а не знание в действительности.

Мы можем сослаться на еще одно место – в конце четвертой главы двенадцатой книги “Метафизики”. Здесь Аристотель, сказав, что таким же образом существуют четыре причины сущего\*, сводит эти четыре причины к трем и делает это на основании закона синонимии между воздействующим и принявшим воздействие. Он говорит: “А так как движущая причина у природных вещей – для человека, [например], человек, а у порожденного мыслью – форма или противоположное ей, то в некотором смысле имеются три причины, а в некотором – четыре. Ведь врачебное искусство есть в некотором смысле здоровье, равно как и строительное искусство есть форма дома, и человек рождает человека. А помимо этих причин имеется еще то, что как первое для всего движет все”.

Бог же есть то, что Аристотель, повторяясь, называет первой движущей причиной<sup>40</sup>. Аристотель тоже хочет сделать значимым для него закон синонимии и поэтому говорит так же как он говорил и о врачебном искусстве (“Врачебное искусство есть до некоторой степени здоровье”): первая причина есть до некоторой степени все. Почему все? Потому, что она является причиной всего. Поскольку каждая последующая причина действует в зависимости от первой, то первая является одновременно общей причиной, причиной всего. Бог в этом случае не есть соименное (синонимичное) тому, что он движет, как и творец не является одним и тем же с тем, что он создал. В противном случае бог, поскольку он все движет, должен был бы быть многим, но бог – это абсолютное единство и простота. Далее, в результате бог не есть то, что он движет, как это бывает в случае с искусством, ведь искусство является формой результата действия, и поэтому не существует одного искусства для разных видов произведений искусства. Напротив, единство бога было бы таким образом разрушено. Но как бог может быть всем? Очевидно, что он является всем, мысля все – ведь он есть чистое мышление<sup>41</sup>. Он, обладая множеством объектов, не мыслит все то, что должно было привести в нем ко множеству форм. Нет, он мыслит все, имея в себе одну-единственную мысль, которая тем не менее тому, кто ее познает в совершенной степени, дает одновременно знание обо

---

\* Эти причины суть материя (“то, из чего”), форма (“чтойность”), начало движения и цель (“то, ради чего”). См. также “Физика” (II, 3, 194b 23), “Вторая Аналитика” (II, 11, 94a 21) (Примеч. пер.).

всем. Ведь она в некоторой степени относится ко всему, поскольку является последней и абсолютной основой всего сущего. И тот из нас, кто познает форму, одновременно познает и лишенность, кто познает понятие большего, тот познает и понятие меньшего, и кто знает, кто такой отец, тот знает, кто такой сын. Аристотель поэтому и говорит, что соотнесенные предметы постигаются одним знанием<sup>42</sup>. И таким образом начало познает все постольку, поскольку познает само себя. Ибо все прочее сущее существует лишь постольку, поскольку соотнесено с ним. Для бога было бы одинаково недостойным и если бы он ничего не познавал, и если бы он познавал иной объект кроме самого себя. Аристотель считает взгляды Эмпедокла абсурдными, потому что согласно его теории познания бог ничего не может знать о вражде, хотя в мире она существует прежде всего как зло, противоположность дружбе<sup>43</sup>. Не без насмешки говорит он в третьей книге “Метафизики”: “А потому у него получается, что бог, который блаженнее всего, менее разумен, чем остальные существа”. И он повторяет это высказывание в третьей книге “О душе”<sup>44</sup>. Где тогда остается промысел божий, его забота о своих любимцах – людях? Где оставалось бы тогда организующее умение божественного полководца, который приводит в боевой порядок все части своего творения, и в результате образует из их множественности единое целое, которое, после самого организатора, является высшим благом и последней целью каждого отдельного существа? Где оставался бы расчетливый взгляд домохозяина, который всем, кто живет в доме, свободным и рабам, раздает свои распоряжения, разным – разные, но с одной и той же целью? И он это делает, вкладывая в них саму природу как закон.

Но мы снова начали бы бессмысленную болтовню, уже чрезмерно имевшую место у других, полагававших, что начало мира можно обнаружить в воде, воздухе или атомной пыли, пока, наконец, Анаксагор первым не высказал более трезвую мысль, что ум есть начало, которое все создало. Хотя если бы мы считали, что бог не знает всего остального, то мы допускали бы, что начало всего – ум, но этот наш ум был бы неразумен, ибо он не мыслил бы о тех вещах, чей порядок он должен был объяснять. Поэтому Аристотель отвергает предположение о незнающем начале. {...}

Конечно, ему кажется, что недостойно богу мыслить объект ниже его самого. Для нас самих лучше не думать о многом, чем думать; не потому, что не всякое, даже незначительное знание было бы ценным и содержало бы нечто божественное, но преимущественно только потому, что (поскольку мы мыслим понятиями, и поэтому никогда в нас одновременно не содержится более одной мысли одновременно) если существует нечто низшее, то оно препятствует нам мыслить о чем-то более высоком и таким образом до некоторой степени отменяет его, в то время как мыслящее до некоторой степени есть одно с мыслимым. Но было бы для нас счастьем, если бы мы

мыслили неизменно, как бог, оставаясь прикрепленными мыслью к одному камню, растению, животному? Наше высшее счастье мы находим в том, чтобы подниматься к мысли о боге. Но мы не можем, как бог, надолго оставаться в таком же блаженном состоянии, и мы не понимаем до конца, что мы в нем, причине всего, постигаем все. В результате этого наше мышление поднимается и опускается по иерархии сущего. Но применительно к богу все это невозможно, поскольку он неизменен. Если бы объектом божественного ума было иное, чем он сам, то он навсегда был бы втянут и закован в то, что ниже его. Его объект – он сам, но это совершенно отлично от того, как у нас имеется что-то в качестве объектов – мы двигаемся и изменяемся, испытывая воздействие от объектов; а бог, не испытывая ни изменения, ни движения, что является одним и тем же, покоится в собственном знании, являясь более чистым способом познания, и пытается этим совершенным способом познания познать самого себя, начало всего сущего, являющееся столь совершенным, что он видит все сущее в его причине. {...}

Нам еще необходимо разобраться в другом учении, о котором у нас почти нет четкого представления – учении о происхождении разумной части нашей души.

Откуда она привходит в нас? Возникает ли она или нет? Если возникает, то когда, где, как, с чьей помощью она была рождена?<sup>45</sup> {...}

Если бы разумная часть человека имела бы бытие и жизнь еще до своего пребывания в человеческом теле, то в ней бы остались некоторые следы прошлого. Но мы не находим в ней ничего, доказывающего это. Платон думал, что они есть, замечая отличие наших понятий, постигаемых умом, от предметов, воспринимаемых чувствами, и считал невозможным, чтобы из чувственно воспринимаемого возникло бы умопостигаемое, из единичного – общее, что привело его впоследствии к теории о припоминании и вместе с тем к теории о предсуществовании душ. Но это учение не разъяснило того, что хотело, оно вообще грешит против самых обычных фактов опыта и кажется грандиозным заблуждением, поскольку оно и выросло на почве ложных предположений. Аристотель говорит, что не существует врожденного знания. Мы все должны приобретать посредством чувств и опыта. Следовательно, уже это делает невозможным предположение, что человеческий ум предсуществует телу.

С этим связывается другое, еще более важное основание. Духовная (или разумная) часть человека образует вместе со своей материальной частью единую субстанцию. Разумная и вегетативно-сенситивная души – это не две души, нет, они – единая форма, которая одной своей частью одушевляет тело, а другой – независима от него и духовна. Как духовное и телесное связаны самым тесным образом,

так и духовная и телесная деятельности переплетены здесь друг с другом, они взаимно отдают друг другу распоряжения, и, одна находясь в подчинении, другая – господствуя, принимают друг от друга помощь и требования<sup>46</sup>. Не только рот служит желудку, но и чувственное представление служит уму; не только глаза освещают ногам их путь, но и ум освещает путь всем телесным силам и направляет их к пище и одежде, охраняет их от опасности и гибели. Как человек, если оторвать ему ногу или какую-либо другую часть тела, больше не является совершенным существом, так он, конечно же, является им еще меньше, если вся телесная часть подвергнется гибели. Хотя разумная часть души еще продолжает существовать, тем не менее, многие заблуждаются, если верят, как и Платон, что отделение души от тела является для нее освобождением от тягостного заключения; ведь отныне душа должна отказаться от всех многочисленных услуг, которые ей оказывали телесные силы.

Как не бывает в природе, чтобы люди рождались и лишь потом для получения законченного облика добавляли бы к искалеченному телу руку и ногу, так не бывает в природе и того, чтобы человек, существуя сначала лишь духовной (разумной) своей частью, из этого обломка смог бы стать духовно-телесным существом. Как отрубленная рука не прирастает вновь, так и душа, однажды отделившаяся, не соединяется с телом вновь; воскрешение умерших противоречит естественному ходу вещей; отдельное существование разумной части души от тела, а затем последующее соединение с ним столь же противоестественны, как и воскрешение из мертвых. В связи с этим к человеческой душе относится то же самое, что и ко всем формам материальных субстанций, а именно – она ни целиком, ни частично не может существовать до своего тела, если же после его смерти одна ее часть, которая, поскольку она не была формой тела, не погибает вместе со всеми, то с этого момента она продолжает существовать<sup>47</sup> сама по себе как нечто духовное<sup>48</sup>.

Тело человека возникло, душа не существовала раньше тела, следовательно, душа тоже возникла<sup>49</sup>. Но как она возникла? – Может быть, она развилась из материи? То есть при зачатии отец создал духовно-телесный зародыш? – Но это было бы двойной нелепицей, ибо нематериальное обладало бы тогда материей, и телесное, относительно которого мы сомневались, может ли оно благодаря собственной силе производить понятия в уме, оказалось бы столь могущественным в семени отца, что смогло бы самостоятельно образовать духовную субстанцию. Как же возникает разумная часть души, ведь она не может возникнуть из материи благодаря вегетативной силе? Если же она не возникает из материи, то она, очевидно, ни из чего не возникает<sup>50</sup>, следовательно, она вечна? Ибо кроме материи не существует иного субстрата для становящегося и преходящего. Поскольку разумная часть души не может быть образована ни из телесной материи, ни при участии веге-

тативной силы, то, может быть, она возникает в дальнейшем будущем тоже безо всякой действующей причины? Это совершенно невозможно, ибо в этом случае нарушился бы закон синонимии: вряд ли без предшествования какой-либо действительности образовалось бы что-либо действительное. {...} Аристотель настаивает на существовании действительного и на том, что оно движет<sup>51</sup>. В связи с этим он еще подробнее разъясняет, что вообще как соединение материи и формы, так соединение души и тела имеют свое основание в деятельном начале<sup>52</sup>.

Таким образом, для возникновения человеческой души и ее соединения с телом существует деятельное начало, но в этом случае оно не может быть одним и тем же; ведь мы говорим, и определенно не без основания, что один человек порождает другого человека<sup>53</sup>, но, с другой стороны, из этого не вытекает, что производящая сила одного человека в состоянии создать разумную часть души другого человека. Для этого требуется сила, которая способна из Ничего, т.е. без предшествования материи, воздействовать на что-то. Таким существом, создающим полноту всего бытия, может быть только то начало, от которого, как говорит Аристотель, зависимы небо и земля<sup>54</sup> (а так же, как он более отчетливо дает понять в других местах, сверхчеловеческий дух и небесные сферы) {...} Другое существо на это не способно, а это способно, поскольку, как уверяет нас Аристотель в одном фрагменте “Никомаховой этики”<sup>55</sup>, оно не ограничено в своем всемогуществе ничем, за исключением того, что не может сделать случившееся неслучившимся. Таким образом, разумная часть человека должна привходить в зародыш от бога<sup>56</sup> и в процессе своего развития в человеческом теле должна будет достигнуть своего завершения. Действительно, поскольку человеческая душа не может существовать без разумной части, а человеческое тело может быть тем, что оно есть только благодаря человеческой душе, то человеческое тело тогда становится впервые человеческим (и в результате появляется новый реальный человек), когда разумная часть души, привходящая от бога, объединяется с телом в единую субстанцию.

Таким образом, благодаря непосредственному божественному вмешательству разумная часть души возникает из ничто, и вместе с телесной частью души становится определенностью, душой человеческого тела. А созидающая деятельность отца может лишь дать импульс к развитию, которое постепенно придет к такому состоянию материи, которое окажется подходящим для принятия человеческой души.

Нет ничего удивительного, если сравнить это со способом, каким неразумные животные и растения порождают друг друга, ибо они в момент создания не сами дают бытие новому живому существу подобного рода<sup>57</sup>. Растения и животные – организмы, а зародыш

еще не организм<sup>58</sup>. И зародыш животного, даже если он уже различается по множеству членов и обладает частями для выполнения вегетативных жизненных функций, еще не животное, у него еще отсутствует отличительный признак животного, а именно орган и осязающая способность. И даже если у зародыша коня уже есть ощущения, он еще не животное, так как у него отсутствуют специфические отличия коня. Впервые он действительно становится конем<sup>59</sup> в тот момент, когда развитие достигает такой точки, где зародыш принимает состояние подобное телу другого коня, и одушевляется душой животного этого рода<sup>60</sup>.

Таким же образом дело обстоит и при происхождении человека. Человеческий зародыш изначально не имеет жизни, затем он ведет растительную, потом животную и, наконец, человеческую жизнь. В том, что присуще всякому виду, состоит его собственная цель<sup>61</sup>, и то, что по природе и по цели является первым, то по времени и по возникновению является более поздним<sup>62</sup>. И поэтому каждый вид обладает теми силами и теми особенностями, которые отличают его от всех других видов<sup>63</sup>. Так и человек обладает специфической человеческой силой, а именно разумной<sup>64</sup>, в деятельности которой достигается его собственная подлинная цель. Наконец, зародыш, пройдя этапы вегетативной и сенситивной жизни, достигает такого состояния, при котором (благодаря привхождению духовной части) становится возможным создание духовно-телесной субстанции. И в этот момент человеческий зародыш, подобно зародышу животного, но несколько другим способом (а именно при особом содействии бога) становится человеком, и душа, оживляющая его, но не погруженная в него полностью, есть человеческая душа.

Таково мнение Аристотеля о происхождении человеческой души и ее разумной части. Но дает ли оно нам ясность в понимании его теории познания?

Выше мы рассмотрели точки зрения, согласно которым наши мысли возникают благодаря совместному действию двух факторов – воображения и деятельного ума. Ни в одном из них нет никакого другого сходства с производящим, кроме того, что имеет место при случайном возникновении между действием и результатом действия. Мы пришли к выводу, что если не существует более высокого начала наших мыслей, которое в действительности уже имеет их в себе и посредством которого деятельный ум и воображение упорядочиваются в этом движении соответствующим образом, то фактически в учении Аристотеля нет предпосылок для разрешения этой сложности. Мы увидели, что это высшее начало должно быть не только деятельной причиной соединения деятельного ума с воображением, но и вообще – причиной соединения духовной части человека с телесной, поскольку деятельный ум так же мало отделим от разумной души, как сила ощущения от своего материального субъ-

екта. После чего все сводится к вопросу: существует ли, по Аристотелю, существо, которое в действительности содержит в себе все наши мысли, и оно ли привело разумную душу в то соединение с телом, в котором последняя фактически находится?

Если ответить на первую часть вопроса “да”, так как ум, который по Аристотелю есть мышление о мышлении, в котором он вечно созерцает один вечный объект одновременно со всем множеством вещей, так что в нем предварительно образуются человеческие мысли, то мы увидим, что и на вторую часть вопроса нужно, конечно же, ответить “да”, обосновав это тем, что бог объединил разумную часть нашей души с телесным человеком.

Да, Аристотель приписывает своему богу не только соединение их обоих – бог так же дает им обоим бытие. Аристотель, говоря, что в тот момент, когда зародыш в своем природном развитии достигает подходящего состояния для принятия человеческой души, разумная часть человеческой души создается богом нематериальной, что она является частью того же существа, благодаря которому у материального человека формируются другие его составные части. Таким образом, согласно Аристотелю, бог оказывается не только конструктором мельницы, который, соединяя одну деталь с другой, создает весь механизм и подводит требующуюся воду, но одновременно и распорядителем, и творцом. Если бы он был только первым, то наше мышление оказалось бы не результатом случая и не произведением природы, а лишь искусственным продуктом. Человек не воспринимает из внешнего чувственного мира пищу для своего ума, как растения, которые извлекают свое питание из земли. Человеческий ум скорее подобен холсту и воспринимает умопостижимые образы от деятельного ума и чувственных образов, как холст получает картину от красок и кисти, которые организующая рука художника заставляет взаимодействовать сообразно его идее. {...}

Итак, столь серьезное возражение возникает благодаря взгляду на творящий дух (ум). Отныне и мышление оказывается тем, что оно есть, – чем-то естественно присущим человеку, тем, благодаря чему более всего достигается природное назначение человека. Остановившись на небольшом, но важном дополнении, мы теперь можем продолжить разбор пятой главы, не опасаясь упреков в том, что мы дали этому фрагменту неподходящее толкование.

Χωριστεῖς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ἅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδίου. Οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀλαθές, ὁ δὲ λαθηνιδὸς νοῦς φθαρτός, καὶ ἀνευ τοῦτου οὐθὲν νοεῖ. “Будучи

\* В данном случае приводится перевод самого Brentano, так как здесь он кардинально отличается от перевода П.С. Попова, ср.: “Только существу отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно. У нас нет воспоминаний, так как этот [ум] ничему не подвержен; ум же, подверженный воздействиям, переходящ и без деятельного ума ничего не может мыслить” (Примеч. пер.).

отделенным от тела, только он (ум) есть то, что он есть [сам по себе] (ἐστὶ μόνον τοῦθ' ἄλλερ ἐστὶ); и только эта часть [души] (τοῦτο μόνον) бессмертна и вечна. Память же мы утрачиваем, потому что он неподвержен ничему, а подверженная воздействиям мыслительная способность (παθητικὸς νοῦς, das leidensfähige Denkvermögen) – смертна (φθαρτός), а без нее он ничего не может мыслить”.

В этом отрывке многое притягивает к себе наше внимание. Прежде всего возникает вопрос: что нужно считать подлежащим первого предложения? Знание (ἐπιστήμη), о котором непосредственно шла речь выше, не может им быть по грамматическим причинам. Может быть, Аристотель вновь возвращается к νοῦς ποιητικὸς, о котором говорил до этого? Но и это недопустимо по многим основаниям. Мы уже видели, что деятельный ум является силой души и, таким образом, привходящим признаком (accidens), который не может существовать без своего носителя. Затем в четвертой главе говорится, что воспринимающий ум тоже духовной природы и поэтому бессмертен. К тому же, мы выяснили, что аристотелевский νοῦς ποιητικὸς не мыслящая, но производящая мысли способность, а здесь, как свидетельствуют заключительные слова, говорится о чем-то мыслящем, и поэтому еще более возможно, что речь скорее шла о воспринимающем уме, чем о деятельном. Именно ум следует рассматривать как подлежащее первого предложения и именно в том смысле слова, что он является разумной частью души. Следовательно, в таком случае мы должны тоже отнести к нему, к μόνον νοητικόν души, то, что и все последующее. То, что Аристотель очень часто связывал этот смысл со словом νοῦς (ибо νοῦς, без сомнения, является здесь подлежащим), доказывают фрагменты, как, например, De Anim. 413b 24, 408b 18, и помимо них многие другие. Но то, что он скорее всего специально связал с ним этот смысл, видно из сравнения таких отрывков (не принимая во внимание только что указанные основания), которые, целиком или частично, без сомнения, параллельны нашему. Например, Аристотель говорит в первой главе первой книги “О душе”, что большая часть душевных аффектов присущи и душе, и телу – гнев, мужество, вожделение и вообще все чувственные аффекты, однако мышление следует рассматривать как нечто присущее только лишь душе. И Аристотель продолжает: “Если же имеется какая-нибудь деятельность или состояние, свойственные одной лишь душе, то она могла бы существовать отдельно от тела”<sup>65</sup>. Несомненно, это высказывание относилось к тому, о чем уже говорилось в начале нашей книги. Между тем при разборе этой и предыдущей главы установлено, что существует как деятельная, так и страдательная часть нашей души, которые не являются частями тела, и, таким образом, Аристотель смог с уверенностью показать, что душа действительно должна быть бессмертной. Однако он хочет пока-

зять, что бессмертна не вся душа, а только та ее часть, которая является носителем нашей мыслительной силы. Поэтому он говорит, что ум после отделения от тела является только тем, что он есть (μόνον τοῦθ' ἔστί), очевидно, в противоположность тому, чем он был перед этим, где он был не душой самой по себе, но частью разумно-чувственной души и частью духовно-телесного человека. Очевидную параллель с фразой, имеющейся у нас перед глазами, дает так же и третья глава двенадцатой книги “Метафизики”, и здесь τοῦς, переживший смерть, представляется как часть души (I, 3, 1070a 24). Существует достаточно подтверждений, указывающих на этот факт.

Второе, что обращает на себя наше внимание, – слово χωριστέις. Если бы мы уже раньше не опровергли тех, кто считает τοῦς λογικὸς отделенной субстанцией, например божьим разумом, то один этот аристотелевский термин предоставил бы нам достаточно оснований для этого. В самом деле, если бы это аристотелевское χωριστός, которое перед этим прилагалось к τοῦς λογικὸς, обозначало субстанциальную отделенность ума от материального человека, разве мог бы продолжить Аристотель: “После того, как он был отделен?” (ибо в этом фрагменте мы читаем χωριστέις, а не хεχωρισμένος или χωριστός). Тем не менее нам легко понять и то и другое в их согласованности. Ум был χωριστός и во время своего соединения с телом (в особенности из-за того, что он духовной природы), а поэтому нет никакого противоречия, когда Аристотель говорит о нем, назвав его χωριστός, что он отделяется от тела – отделяется именно тогда, когда смерть разрушает человеческое тело.

Это тоже подтверждает сказанное ранее, так как Аристотель говорит, что ум, когда он отделен, является только тем, что он есть. Мы можем с легкостью растолковать эти слова, но для того, кто считает божественным умом то, что названо здесь “отделенным”, они не имеют никакого смысла. В самом деле, как следует называть то, что после отделения является божественным умом, и чем он является? Может ли быть, чтобы он в своем соединении с человеком был чем-то иным – он, который свободен от всякого изменения?<sup>66</sup> То есть тогда он был частью человека, а теперь вновь стал чистым божеством? Неужели кто-нибудь осмелился бы ответить “да” на эти вопросы, чтобы утверждать абсолютно немислимое и противоречащее всей теологии Аристотеля? Нет, для тех, кто рассматривают духовное в человеке как отдельную субстанцию, почти каждое предложение этой части содержит доказательства, направленные против их заблуждения.

В третьем фрагменте следует спросить, что означает выражение τοῦς λαθητικὸς и οὐ μνημονεύομεν. Древние комментаторы относили это больше к жизни, ожидаемой после смерти. Тренделенбург, напротив, полагает, что это должно относиться к противоположному. Мы согласны с ним<sup>67</sup>. Этот фрагмент оказывается не

чем иным, как параллельным фрагменту из четвертой главы первой книги. Аристотель прежде неоднократно подчеркивал духовную природу разумной части души. Против этого всегда напрашивалось возражение: память, знание и мышление обычно ослабевают с возрастом. Это явление, казалось бы, указывает на то, что ум слабеет и старится вместе с телом. Этот довод Аристотель всегда спешит опровергнуть, причем одинаково, оставаясь верным собственному учению о важной роли чувственной части души в чисто интеллектуальной, мыслительной деятельности человека. Так он говорит в четвертой главе первой книги: “Мышление (*τὸ νοεῖν*, *das geistige Denken*) и умозрение так же слабеют, когда внутри разрушается нечто другое, само же мышление ничему не подвержено. Размышление (*διανοεῖσθαι* *das sinnliche Denken*), любовь или отвращение – это состояния не ума, а того существа, которое ими обладает, поскольку оно им обладает. Вот почему, когда это существо повреждается, оно и не помнит, и не любит: ведь память и любовь относились не к уму, а к связи [души и тела], которая исчезла. Ум же есть, пожалуй, нечто более божественное и ничему не подверженное”<sup>68</sup>. Ум, о котором здесь говорит Аристотель, – очевидно, воспринимающий ум, так как здесь идет речь о приобретенном им знании и возможности его утраты. Поэтому, когда смотришь на этот фрагмент, едва ли удастся избежать опасности, чтобы не проидентифицировать деятельность воспринимающего ума с тем, что называется *διανοεῖσθαι*. Мы иначе подходим к этому фрагменту: здесь для обозначения той же самой способности, которая в другом фрагменте называлась *διανοεῖσθαι* (рассудок), употреблено выражение *νοῦς*, а добавленного атрибута *λαβητικὸς* самого по себе уже достаточно, чтобы ясно показать, что Аристотель теперь говорит о чем-то другом, а не о том, что он раньше в этой главе называл *νοῦς* (ведь он же сказал в четвертой главе, что воспринимающий ум является *ἀλαθῆς*, и из этого в пятой главе следовало, что деятельный ум тоже является *ἀλαθῆς* и он тогда толковал ум как разумную часть души, которая сама по себе бессмертна). Но фрагмент четвертой главы все-таки относится к другому уму (воспринимающему). И так получилось, что толкователи, которые не вспомнили о нем, благодаря выражению *λαβητικὸς* склонились к тому, чтобы противопоставить этот *νοῦς* (*διανοεῖσθαι*) тому *νοῦς*’у, который был назван деятельным началом наших мыслей (*ποιητικὸς*). И в результате многие догадливые экзегеты настолько отклонились от правильного пути, что сам деятельный ум они толковали как нечто чувственное и подверженное разрушению, и, естественно, тому, кто придерживался этого предрассудка, невозможно было разобраться в аристотелевском учении. Вся его теория познания, которая казалась нам такой ясной и простой, стала клубком неразрешимой путаницы. Настолько было значимо это слово.

Что же такое, согласно его утверждению, νοῦς λαθητικός? Он есть воображение (φαντασία), наглядное представление, которое, будучи чувственной способностью<sup>69</sup>, не участвует в ἀλήθεια воспринимающего ума, оттого и первая книга “Политики” противопоставляет разумной части души ощущающую часть как λαθητικὸν μόριον<sup>70</sup>. А что на самом деле присуще воображению, ясно показывает трактат “О памяти и воспоминании”. Воображению здесь приписывается свойство памяти (μνημονεύειν)<sup>71</sup>, а так же говорится, что мы не можем помыслить умопостигаемое без чувственных образов<sup>72</sup>. Однако вовсе не удивительно, что воображение названо νοῦς’ом, хотя оно и подчинено чувственной части. В “Никомаховой этике” Аристотель называет само αἴσθησις (ощущение) νοῦς’ом<sup>73</sup>. Он тем не менее, часто относит воображение к способности νοεῖν. Например, в третьей главе третьей книги “О душе”<sup>74</sup> он называет воображение νοῦς, а в десятой главе той же книги и видом νόησις. “Движут, видимо, по крайней мере, две способности – стремление и ум (νοῦς), если признать воображение своего рода мышлением (ὡς νόησιν τινα)”<sup>75</sup>.

Теперь все становится ясным, а сам фрагмент и его цель – вполне понятными. Аристотель так поступает не для того, чтобы доказать, будто мы утрачиваем память об интеллектуальном познании, как думали многочисленные исследователи, полагавшие, что он говорит здесь о жизни после смерти. Цель его – опровергнуть возражение, возникающее из общеизвестных фактов, будто часто память ухудшается благодаря разрушительной силе тела, против высказанного только что утверждения о бессмертии и вечности разумной части души. Итак, он делает это, указывая на зависимость мышления от чувственной памяти и воображения. И упоминание об этой зависимости есть не что иное, как то же самое учение (*учение об уме*), о котором мы все время вели речь, ибо оно действительно стало краеугольным камнем всего его учения о познании. Восьмая глава, завершающая его изложение, оканчивается теми же соображениями и почти в тех же самых словах, что и пятая. Там Аристотель говорит о различии наглядного представления и интеллектуального знания. Исследовав сначала рассуждение, которое связывает субъект с предикатом, он движется далее, задав следующий вопрос: “Что же отличает первично мыслимое от представлений? Или и другое мыслимое не представление, но без представлений оно не бывает”<sup>76</sup>. Но почему же оно не бывает без представлений? Благодаря предыдущим исследованиям мы уже знаем причины, почему благодаря воздействию чувственной части мысли нашего ума становятся реальными.

Так завершается пятая глава, где деятельный ум назван движущим началом воспринимающего ума, без опасений, будет ли все это противоречить другому учению о влиянии чувственных образов на наше мышление. Обе они не противоречат, но, напротив, дополня-

ют друг друга, ибо и там и там совершенно верно замечено, что как деятельный ум без чувственных образов, словно лук без стрелы, так и чувственные образы без деятельного ума, словно стрела без ускоряющей силы лука, не смогли бы осуществить свою цель и, таким образом, были бы неспособны к созданию наших мыслей.

Напоследок обратим еще раз внимание в нашем затянувшемся исследовании на всю главу в целом, чтобы ясно представить ход мысли Аристотеля. Эта глава распадается на две части. Первая<sup>77</sup> – развивает учение о деятельном уме: вначале делается предположение, что необходимо должно существовать деятельное начало наших мыслей<sup>78</sup>, а потом определяется, чем является это начало по своим свойствам – таким как нематериальная природа, актуальность, простота и т.д. {...}<sup>79</sup> Мы анализируем их все вместе, поскольку они позволяют нам понять деятельный ум как ту бессознательно воздействующую на чувственные образы силу, необходимость в которой в аристотелевской теории познания была уже нам очевидна. Вторая часть<sup>80</sup> содержит два весьма ценных приложения, задача которых в том, чтобы прояснить и обосновать учение о деятельном уме. Первое<sup>81</sup> показывает его связь с метафизикой, устраняет, указывая на вечное мышление бога, упрек в том, что если бы наши мысли возникали, согласно этой теории, таким способом, то они были бы больше похожи на случайные образования, чем на естественные. Второе<sup>82</sup> с успехом противостоит упреку, что учение о духовной и бессмертной природе нашей разумной души и ее деятельного и страдательного умов якобы противоречит наблюдаемому старению разумной силы души. Если воспринимающее начало мыслей является бесстрастным, то как оно утрачивает habitus (наличие) знания? Продолжает ли оно дальше существовать неповрежденным? Почему оно не обновляет в себе мысли с подобной легкостью, как раньше? – Ответ дает соответствующий фрагмент о чувственных образах. {...}

33. Считают, что Аристотель оставил свое учение о деятельном уме таким, каково оно лишь в трактате “О душе”, а в других местах он точно его не придерживается. Например, Ренан утверждает, что последняя глава “Второй Аналитики” явно противоречит учению о познании, развиваемому в трактате “О душе”. Он имел право на свою точку зрения; но его комментарий, как мы уже видели, является лишь замутнением истинного смысла. И хотя это учение (согласно которому, мышление возможно только благодаря чувствам<sup>83</sup> и является состоянием, а ум – чистой возможностью, воспринимающей мысли) несколько противоречит учению о деятельном уме, оно тем не менее свидетельствует о последнем и служит средством к его пониманию. Все эти и другие, более определенные суждения, как, например, что хабитуальное знание тоже приобретает впервые<sup>84</sup>, высказаны со всей ясностью как во “Второй Аналитике”, так и в книгах “О душе”.

Лишь одно высказывание может звучать противоречиво. Когда в трактате “О душе” идет речь о том, что наши мысли возникают благодаря действию ума, который является свойством (ἐξίς), данным душе изначально и более предпочтительным (τιμιώτερον), чем воспринимающий ум<sup>85</sup>, во “Второй Аналитике” говорится, что высшие основоположения возникают не из более совершенного и предпочтительного (τιμιώτερον) свойства (ἐξίς), не из вечно существующего интеллектуального знания, но из того, что менее предпочтительно – из чувственного познания<sup>86</sup>. Но для того, кто знает, что деятельный ум не является чем-то мыслящим и что его действие направлено прежде всего на чувственную часть (что мы, надеемся, убедительно доказали), кажущееся разногласие превращается в чистую гармонию двух дополняющих друг друга учений.

Есть только один фрагмент, который нуждается в подробном обсуждении: очевидно, что последняя глава “Аналитики” придает большое значение памяти как предварительной ступени и подготовки интеллектуального познания. Поэтому справедливо поднимается вопрос: совпадает ли ее содержание с учением, изложенным в книгах “О душе”, где автор не прибегает к помощи памяти как в более общих вопросах, так и в более конкретных – например, в вопросе о возникновении наших мыслей. На этот вопрос несмотря ни на что следует ответить “да”. Прежде всего из трактата “О душе” отчетливо явствует, как нам нужна помощь воображения (а ведь к нему принадлежит и память) для приведения активизации ума. Действительно, поскольку каждое понятие должно сопровождаться соответствующим чувственным образом, то, если бы чувство не смогло собрать запас всех чувственных представлений, всякое свободное движение мысли было бы невозможным. Мы видели, как оно возможно при данном соотношении; оно сводится не к деятельности νοῦς ποιητικός, а к исходящей из воли деятельности духовной части в чувственной. Но для деятельности νοῦς ποιητικός тоже необходимо определенное состояние чувственной части. Итак, память есть необходимый предварительный этап всякого интеллектуального познания. {...}

34. На основании аристотелевского учения о познании и целостности его психологических взглядов мы доказали, что необходимо предположить существование духовной силы одной природы с деятельным умом. Затем, благодаря тщательному анализу пятой главы третьей книги “О душе”, мы действительно признали νοῦς ποιητικός способностью, потребовавшейся для дополнения и анализа аристотелевской теории, и доказали, что другие истолкования ошибочны. Ко всему прочему, мы показали на примере логических текстов, что они не содержат в себе ничего того, что абсолютно не соответствовало бы учению Аристотеля в трактате “О душе”. {...}

Завершая наше исследование, спросим: что собой представляет философская проблема, которая лежит в основе аристотелевского учения о νοῦς ποιητικός? На какой психологический вопрос пытался ответить Аристотель, введя ее в свои книги о душе? Это вопрос о деятельном начале нашего познания, вопрос, который обладает наивысшей значимостью вплоть до сегодняшнего дня, необходимость в исследовании которого никогда не потеряет своей актуальности.

<sup>1</sup> De anima 417b20, 417a18.

<sup>2</sup> De anima 430a12.

<sup>3</sup> Целлер считал противоречивым то, что, согласно Аристотелю, мышление, с одной стороны, должно быть бестелесно, а с другой – оно все-таки должно обладать материей. Но понятие материи многопланово и оно меняется с каждой категорией. В духовной части отсутствует субстанциальная материя, потому что субстанциальное изменение в ней невозможно. Но акцидентальные изменения, как, например, изменение мыслей, ему (мышлению) не противоречат, и поэтому оно так же обладает соответствующей акцидентальной материей, а именно νοῦς δυνάμει, который как реальная возможность лежит в основе изменения. Ср. так же Metaph. IX 1050b 16; XII 1069b 24.

<sup>4</sup> De anima 429b6.

<sup>5</sup> De anima 432b6; Metaph. V, 1018a 21, 34; 1055a 33; XII 1070a 12; V 1015b 34 и т.д.

<sup>6</sup> Metaph. V 1019b 7 – обладание.

<sup>7</sup> Metaph. V 1019b 7.

<sup>8</sup> Ср. Methaph. IV 1033a 33.

<sup>9</sup> De anima 419a 7.

<sup>10</sup> De anima 431b 2.

<sup>11</sup> De anima 432a 4.

<sup>12</sup> De anima 417b 15–30.

<sup>13</sup> De anima 430a 23.

<sup>14</sup> De anima 5, 15–20.

<sup>15</sup> Поэтому мы переводим καὶ οὗτος как “этот ум тоже”, а не “и этот ум”, как это сделали некоторые, считая, что здесь содержится противопоставление νοῦς δυνάμει.

<sup>16</sup> De anima 429b 5.

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> De anima 429a 18.

<sup>19</sup> De anima 429a 24.

<sup>20</sup> В De anima (429b 4) он говорит: τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος ὁ δὲ (νοῦς) χωριστός (“Дело в том, что способность ощущения невозможно без тела, ум же существует отдельно от него” – пер. Попова). Ср. также De anima 403a, 6, 9, 12, 16; b, 10, 11, 14 и далее. Иногда Аристотель говорит χωριστὰ τῆς ὕλης (429b21), т.е. “отделенные от материи”. Далее тоже, 403b 17: τὰ λάθη τῆς ψυχῆς οὐ χωριστὰ τῆς φυσικῆς ὕλης τῶν ζώων (“[...] состояния души неотделимы от природной материи живых существ [...]”) – пер. Попова), что означает то же самое, ибо Аристотель

- подразумевает под этим телесную (т.е. чувственно воспринимаемую) материю.
- 21 De anima 413a 4.
- 22 De anima 429a 21.
- 23 Замечают, что, по Аристотелю, субстанция есть носительница, но не материя акциденций. В субстанции преимущественно находится как действительная, так и возможная акциденция (а это как раз и есть акцидентальная материя). Таким образом, воспринимающий ум, который является голой способностью мышления, находится в духовной части нашей души. И деятельный ум находится в ней тоже и он нематериален, поскольку является такой действительностью, которая не может подвергаться возникновению и уничтожению. Он необходимо присущ разумной душе, и она не перестанет существовать до тех пор, пока в ней не перестанет существовать деятельный ум. Где невозможно изменение, там невозможно и материя.
- 24 Metaph. IX 1049b 12.
- 25 Metaph. XII 1072b 24.
- 26 Аристотель сказав, что деятельный ум стоит выше, чем воспринимающий, который является возможностью мыслей, тем не менее не сказал, что он стоит выше деятельного мышления, что показывают места из Метафизики (XII,1072b 23 и 1074b 17), где он даже различает по достоинству мышление в действии и способность мышления. Он благодаря этому не противоречит, говоря, что деятельный ум стоит выше того же самого, в чем состоит высшее совершенство и счастье человека.
- 27 De anima 429a 24,b 5; 417a 20;418a 5.
- 28 De anima 431a 1;431b 21.
- 29 Metaph.,VII 1032b 11, XII 1070b 33; 1072b 22.
- 30 De anima 429b 6.
- 31 De anima 417a 21.
- 32 De anima 430a 5.
- 33 Metaph. XII,1070a 4.
- 34 Metaph.VII, 7, 9.
- 35 Metaph.VII,1032b 11.
- 36 Metaph.VII,1034a 21.
- 37 De anima 418a 3.
- 38 Метафизика, XII 1074b 33.
- 39 De anima 7 princ.
- 40 Метафизика, XII, 1050b 4.
- 41 Метафизика, XII, 1074b 34.
- 42 Top. I,105,b : “Одна и та же наука изучает противолежщие друг другу вещи”.
- 43 Metaph. XII,1075b 2,7. Cp. I, 985a 4.
- 44 De anima 410b 4.
- 45 Аристотель робко поднимает эти вопросы и, осознавая их большую сложность, он просит не требовать от него больше, чем возможно. “О происхождении животных” 736,b ,5: διὸ καὶ περὶ τοῦ, πότε καὶ πῶς μεταλαμβάνει καὶ λόθεν τὰ μετέχοντα ταύτης τῆς ἀρχῆς, ἔχει τ' ἀπορίαν πλείστην, καὶ δεῖ προθυμεῖσθαι κατὰ δύναντι λαβεῖν καὶ καθ' ὅσον ἐνδέχεται (“Поэтому и вопрос об уме, когда и каким образом он причастен этому самому началу и почему становится причастным ему, обладает наиболь-

шей сложностью, и необходимо по возможности и как это нам удастся быть готовыми постичь его”).

46 Polit. I, 1254, 4, 6.

47 Metaph. XII, 1070a 21.

48 De anima 430a 22.

49 Eth. Nicom. 1162a 6.

50 Phys. 258b 18.

51 Metaph. XII, 1071b 29. ebend. b 12.

52 Metaph. XII, 1075b 34.

53 Metaph. XII, 1070b 34.

54 Metaph. XII, 1072b 13.

55 Eth. Nic. 1139b 8.

56 De Generat. Animal. 736b 27.

57 Metaph., 13, 1077a 20.

58 De Generat. Animal. 732a 27.

59 De Generat. Animal. 736a 35.

60 De anima 414a 25.

61 Eth. Nic. I, 13, 1102, a, 13.

62 Metaph. 13, 1077a 19, 26; 1084b 10. De Generat. Animal 742a 20.

63 De Generat. Animal. II, 3, 736b 13.

64 De Generat. Animal. 736b 12; De anima 413a 31.

65 De anima 403a 10.

66 Metaph. XII, 1074b 26.

67 Если бы имело место желание отнести вместе с этими древними экзегетами выражение οὐ μνημονεύουσιν к состоянию после смерти, то в отношении выражения οὐθὲν νοεῖ нужно было бы сделать то же самое. Но было бы странным, чтобы мы после смерти тела, хоть и продолжая жить, не должны были бы больше думать – это не увязывалось бы с предположением Аристотеля, что не существует воскрешения. Но чем должна быть душа в такой вечной бездеятельности? Если деятельность души (Met. 9, 1050a 9) и собственно мышление является ее целью, она сама, очевидно, не имеет цели. Но что и как душа познает после смерти, Аристотель подробнее не говорит. И лишь только в вопросе, способен ли наш ум познавать чистые духовные субстанции (De anima III, 7) в то время пока он сам не отделен от тела, имеется намек на то, что после последовавшего отделения подобное познание ему частично присуще. Но мы напрасно будем искать определенного высказывания. Он не хотел говорить мифами и также не хотел скрывать дерзкими утверждениями недостаток знания. Он ограничивается тем, чтобы через доказательство бессмертия предоставить нам надежду на другую жизнь, которая во всяком случае является жизнью интеллектуальной деятельности (De anima 403a 5).

68 De anima 408b 24.

69 De anima 429a 29.

70 Polit. 1254b 8.

71 De Memor. et Remin. 450a 22.

72 Ebend. a, 12.

73 Eth. Nicom. 1143b 4.

74 De anima 427b 27.

75 De anima 433a 9.

- 76 De anima III, 8 (в самом конце).  
77 De anima 430a 10–19.  
78 De anima 430a 10–14.  
79 De anima 430a 14–19.  
80 De anima 430a 19–25.  
81 De anima 430a 19–22.  
82 De anima 430a 22–25.  
83 Anal.Post. 99b 32, 100b 5.  
84 Anal.Post. 99b 26, 100a 10; De anima 429b 5.  
85 De anima 430a 15–18.  
86 Anal.Post. 99b 30.

*Перевод с немецкого и примечания И.В. Макаровой*

## ХАЙДЕГГЕР И НИЦШЕ: ОБЕРТОНЫ ИСТОРИЧЕСКИХ ОЖИДАНИЙ

*Н.З. Бросова*

Историческое мышление XX в. наследовало важнейшим вопросам предшествующей эпохи – наряду с формированием собственных тематических тенденций, которые соотносились прежде всего со становлением принципиально новых глобальных процессов мирового развития. Оно также активно полемизировало со старыми философско-историческими парадигмами в отношении как проблематики, так и методологии. Несмотря на особенную критику в этом плане гегелевских позиций в целом к ситуации оказывается применимым гегелевский тезис: ни одна концепция в истории философии не была опровергнута, было опровергнуто лишь утверждение, что данная концепция является последней. Вопросы сущности, природы истории, ее специфических проявлений и перспектив обсуждались исторической школой, неокантианством, неогегельянством, евангелическими теологами. Сама характеристика “историцизма”, закрепившись на рубеже веков за пережившей себя традицией, позднее вновь актуализируется. Как замечает Г. Шнедельбах, восстановление ее относительно позитивного значения имело смысл также в качестве оппозиции заявившему о себе аисторическому мышлению<sup>1</sup>. Его питали в том числе проекты исторических переоценок – не только методов, но таких незыблемых вещей, как уже состоявшееся прошлое. Замечание А. Гобино о Древней Греции как о целиком

<sup>1</sup> *Schnedelbach H. Philosophie in Deutschland. 1831–1933. Frankfurt a.M., 1983.*