

Семя заключает в себе «движение», которое ему сообщил порождающий. Аристотель уподоблял эту передачу тому, что происходит в «чудесных автоматах», — «вот это движет то, а это последнее — третье». «В самом деле, — продолжает он, — их покоящиеся части обладают известной способностью, и когда первую из них приведет в движение что-нибудь извне, сейчас же смежная часть производит актуальное движение. Таким образом, стало быть, как в автоматах, нечто движет, не касаясь в данный момент ничего, а только коснувшись, подобным же образом движет и то, из чего происходит семя, или то, что его произвело, коснувшись чего-то, но уже не касаясь: движет известным образом заключенное в нем движение, так же как домостроение движет дом»<sup>327</sup>.

Как передается «движение» от родителя к потомству? На этот вопрос Аристотель отвечал в соответствии со своим учением о единичном и общем. Раньше существует единичное. Но каждое единичное имеет в себе и общие черты. «Порождающее есть не только самец, но и определенный самец, Кориск или Сократ; и не только Кориск, но и человек. Таким образом, одно, как более близкое, другое, как более далекое, присуще порождающему»<sup>328</sup>. «Человек есть начало для человека вообще, но никакого человека вообще не существует. — Пелей есть начало для Ахилла, а для тебя — твой отец; и это вот *B* для этого вот *BA*, и *B* вообще для *BA* как такового»<sup>329</sup>.

Если в начале процесса стоит порождающий как индивидуальное существо, то порождаемое, наоборот, является во всей своей законченной единичности лишь в конце процесса. «Не одновременно возникает живое существо и человек или живое существо и лошадь; то же относится и к другим живым существам — завершение возникает напоследок, и то, что составляет особенность каждой особи, является завершением развития». Поэтому семя и зачатки животных сначала имеют лишь «питающую», или «растительную» (вегетативную) душу, а по прошествии определенного времени получают и ощущающую (или чувствующую) способность, отличительную для животных<sup>330</sup>.

<sup>327</sup> О возникновении животных, II, 1, 734b.

<sup>328</sup> Там же, IV, 3, 767b.

<sup>329</sup> Метафизика, XII, 6, 1071a.

<sup>330</sup> О возникновении животных, II, 3, 736a — 736b.

Итак, семя заключает в себе «движение», которое ему сообщил порождающий. «Безразлично, говорить ли *семенная влага* или *движение, вызывающее рост каждой части*, а также *вызывающее рост* или *изначально образующее*, ибо все это одинаково выражает движение»<sup>331</sup>. По Аристотелю, это значит, что семя «имеет душу», и «есть душа в потенции»<sup>332</sup>. В зависимости от того, как (с какой силой) порождающий сообщает «движение», он передает в большей или меньшей мере и свои индивидуальные особенности: «побежденное изменяется в противоположное, ослабленное — в следующие за ним движения, причем менее ослабленное — в ближайшее, а сильнее ослабленное — в более отдаленное»<sup>333</sup>. Вот почему, по Аристотелю, в большинстве случаев мальчик похож на отца, а девочка — на мать. Но если движения совершенно нарушаются, то ребенок не похож уже ни на кого из близких родственников, а «остается только общее, что он человек»<sup>334</sup>.

В своих трудах Аристотель ставил и много других эмбриологических вопросов. Так, «ясно и для чувств», что части зародыша не возникают одновременно. Но если неодновременно, то как? — спрашивал он: так ли, что одна часть возникает благодаря другой, или просто одна следует за другой, «как поется в так называемых гимнах Орфея, где говорится, что животное возникает подобно плетению сети»<sup>335</sup>.

## 10

Мы уже видели, что в этических произведениях Аристотеля, в его «Реторике» содержится множество тонких наблюдений над психологией социального человека. Три книги «О душе» носят иной характер. Предметом их являются вопросы психофизиологии и недаром их относили

<sup>331</sup> О возникновении животных, IV, 3, 767b.

<sup>332</sup> Там же, II, 1, 734a.

<sup>333</sup> Там же, IV, 3, 768b.

<sup>334</sup> Там же.

<sup>335</sup> Там же, II, 1, 734a — 734b. Обзор эмбриологических трудов Аристотеля см. в кн.: Дж. Нидхэм. История эмбриологии, стр. 51—64, а также в статье В. П. Карпова «Аристотель и античная эмбриология» (в русском издании сочинения «О возникновении животных», М.—Л., 1940, стр. 7—48).

издавна к циклу естественнонаучных произведений Аристотеля <sup>336</sup>.

Приступая к рассмотрению аристотелевской естественнонаучной «психологии», нельзя не заметить сразу же, насколько примитивны были физиологические представления великого стагирита. Он еще ничего не знал о функциях нервной системы, почти ничего — о мышцах, которые объединялись у него термином «мясо»; он неверно представлял себе функции головного мозга, который, по его представлениям, лишен крови и не является органом мышления <sup>337</sup>, а служит для того, чтобы охлаждать средоточие душевной деятельности, сердце <sup>338</sup>. Аристотель не представлял себе процесса кровообращения и многое другое.

Но достойно внимания, что Аристотель сам прекрасно сознавал трудность стоявшей перед ним задачи. В начале первой книги «О душе» он нарочито подчеркивал подборм соответствующих выражений всю сложность проблемы. «Во всяком случае (πάντῃ) и во всех отношениях (πάντος) труднейшая задача добиться о душе чего-нибудь достоверного» <sup>339</sup>.

Сущность взглядов Аристотеля лучше всего уясняется путем противопоставления. По представлениям пи-

<sup>336</sup> Сам Аристотель хорошо оттенил разницу подходов в следующих словах: «Естествоиспытатель и диалектик различно определили бы каждое из душевных состояний, например гнев. Ведь один определил бы его как стремление отплатить за огорчение или что-нибудь в этом роде, а другой — как кипение околосердечной крови или жара. Один из них указывает на материя, другой — на форму и разумное основание» (О душе, I, 1, 403a). В сочинении «О душе» Аристотель рассматривал проблему именно как «естествоиспытатель», а не как «диалектик».

<sup>337</sup> Несмотря на то, что уже двумя столетиями раньше Алкеон правильно представлял себе назначение мозга.

<sup>338</sup> Ср. такие суждения: «...должен быть в теле как бы очаг, в котором помещается оживляющее начало природы, и притом с надежной охраной, наподобие акрополя тела» (О частях животных, III, 7, 670a), в сердце «находится начало жизни, всяческого движения и ощущения» (там же, III, 3, 665a).

<sup>339</sup> О душе, I, 402a.

Подбор психологических текстов в английском переводе см.: Cl. Shute. The psychology of Aristotle. An analysis of the living being. N. Y., 1941. Из более старой литературы назовем книги Шенье (A. E. Chaignet. Essai sur la psychologie d'Aristote, Paris, 1883; его же. Histoire de la psychologie des Grecs, 5 vols. Paris, 1837—1892).

фагорейцев, души (мыслимые как нечто отдельное и отрешенное от тела) способны кочевать из одного тела в другое. По представлениям орфиков и Платона, тело — темница души. У Платона отношение души и тела уподобляется отношению кормчего и корабля. В средневековом августицизме были распространены образы жильца и дома, всадника и коня, музыканта и цитры. Во всех случаях душа мыслилась как нечто независимое от тела или способное существовать независимо от тела. Однажды и Аристотель бросил беглое замечание: «Не ясно, кроме того, не есть ли душа энтелехия тела так, как корабельщик — корабля» <sup>340</sup>.

В ранний период Аристотель держался дуалистических представлений Платона. Позднее он склонялся к компромиссному взгляду, согласно которому тело является «орудием» души, т. е. оба находятся в некоторой постоянной связи. Наконец, в последний период своей жизни Аристотель еще теснее привязал душу к телу, рассматривая ее как «энтелехию» тела. Душа есть форма именно такого тела. Она не есть тело, но «нечто, принадлежащее телу» (σφραγὶς τι) <sup>341</sup>. «Правильно думают те, кому представляется, что душа не может существовать без тела и не есть какое-то тело. Ведь она не есть тело, а нечто, принадлежащее телу, и потому существует в теле и таком именно теле, и это не так, как прежние исследователи прилаживали ее к телу, не определяя, что это за тело и какое оно, хотя мы видим, что первое попавшееся тело не может воспринять любую» <sup>342</sup>.

Отсюда следует, что между материей и формой, душой и телом должно существовать строгое соответствие. «Невозможно, чтобы рука была любого состава, например медная или деревянная, разве только будет она рукою лишь омонимически, как изображенный на рисунке врач. Ведь она не в состоянии будет выполнять свою функцию, так же, как и каменные флейты или как изображенный на рисунке врач. Подобно этим предметам, ни одна из частей умершего человека, не принадлежит уже к частям данного рода, например глаз, рука».

<sup>340</sup> О душе, II, 1, 413a.

<sup>341</sup> Эволюция психологических взглядов Аристотеля подробно прослежена в книге Ньюенса (F. Nuyens. L'évolution de la Psychologie d'Aristote. Louvain, 1948).

<sup>342</sup> О душе, II, 2, 414a.

«Мертвый имеет ту же самую форму внешнего образа, и всетаки он не человек»<sup>343</sup>.

В этом смысле «душа» для Аристотеля была совокупностью функций, присущих живому телу, отличительных для живого организма. По Аристотелю, «если бы глаз был живым существом, душою его было бы зрение». «Ведь зрение есть сущность глаза, отвечающая его понятию, глаз же есть материя зрения. С утратой зрения глаз перестает быть глазом и остается таковым только омонимически, подобно каменному или нарисованному...» «И как зрачок и зрение вместе составляют глаз, так душа и тело вместе составляют живое существо». Если бы неодушевленные инструменты, например секира, могли функционировать сами, то их «сущностью», или «душой», была бы именно эта их деятельность. «Если бы какое-нибудь из орудий было бы природным телом, например секира, — говорит Аристотель, — сущность ее сводилась бы к тому, чтобы быть секирой, и это было бы ее душой. Ведь если такую сущность от нее отделить, она уже перестала бы быть секирой и была бы ею разве лишь омонимически...»<sup>344</sup>

По Аристотелю, понятие души «едино». Как не существует «фигуры вообще», помимо треугольника и следующих за ним фигур, так не существует и души помимо ее способностей, — не существует отдельной «питающей» или «ощущающей» души. «Как в отношении фигур может сложиться общее понятие, которое будет соответствовать всем, но в отдельности не будет принадлежать ни одной, так обстоит дело и с упомянутыми душами». И если в четырехугольнике потенциально содержится треугольник, то точно так же в ощущающей (более высокой) способности содержится питающая<sup>345</sup>.

Чтобы лучше понять точку зрения Аристотеля, полезно опять сравнить ее с точкой зрения его учителя, Платона, у которого душа действительно имела «части». В «Тимее» Демиург, создатель Вселенной, творит сам лишь бессмертное разумное начало души, поручая образование иного «смертного вида» своим созданиям. Этот

<sup>343</sup> О частях животных, I, 1, 640b—641a.

<sup>344</sup> О душе, II, 1, 412b.

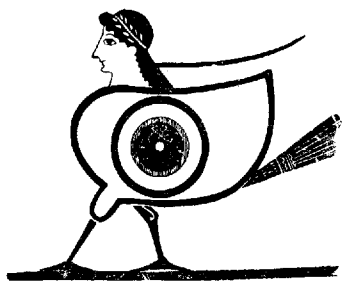
<sup>345</sup> Там же, 3, 414b. В более раннем сочинении «О частях животных» Аристотель говорил еще о разных «частях» души (ср. I, 1 641b).

смертный вид «вмещает могучие, неизбежные страсти» — удовольствие и скорбь, отвагу и робость, гнев и надежду. Разделение видов или частей души подчеркнуто их размещением в человеческом теле: между головой и грудью находится «перешеек», или «граница», — шея; в свою очередь, грудь посредством грудобрюшной преграды отделена от области низших, вегетативных функций. «Часть души, стремящаяся к пище, питью и всему, что необходимо для тела, поселили они между грудобрюшной преградой и областью пупка, устроив здесь как бы ясли, для кормления тела; и эту душу привязали они здесь как дикую скотину, кормить которую, пока она на привязи, необходимо, если уж должен существовать смертный род». Картинно уподобление сердца стражу, который покоряется велениям, исходящим от головы, из твердыни «акрополя», умеряя «неистовство разгоревшейся страсти»<sup>346</sup>. Соответственно Платон различал три «вида» души — познавательную (или разумную), раздражительную (*τὸ θυμικόν*) и способную к вожделию (*τὸ ἐπιθυμητικόν*)<sup>347</sup>.

Еще картиннее другой образ, который не раз повторялся у позднейших писателей — Галена, Плотина, Сицизия, Иоанна Златоуста, Фотия. Платон описывал душу в виде тех существ, о бытии которых «баснословят древние», наподобие Химеры, Скиллы, Кербера и других, где «многие идеи срались в одно». «Вообрази одну идею пестрого, многоголового зверя, у которого по кругу расположены головы зверей, прирученных и диких, и который способен изменять и рождать всех их... Пусть будет еще одна идея льва и еще одна — человека, и первая пусть будет гораздо больше, а на втором месте пусть будет вторая... Потом соедини эти три природы в одно, так, чтобы они друг с другом срослись... Облеки их снаружи обликом единого существа — человека, так, чтобы неспособному видеть внутреннее и смотрящему только на внешнюю оболочку представлялось единое живое существо — человек». Тот, кто говорит, что человеку полезно несправедливое и вредно справедливое, не говорит ли,

<sup>346</sup> Платон. Тимей, 69с—70е. То же сравнение — в «Государстве» (VIII, 560с—560е), где «наглость, своеволие, распутство и бесстыдство» врываются извне в акрополь юной души, изгоняя стыд, рассудительность и умеренность.

<sup>347</sup> Ср.: Платон. Государство, IX, 580d—581a.



Фантастическое существо  
(с амфоры VI в. до н. э.)

что ему полезно, «откармливая нестрогаго зверя, делать его сильным, равно и льва, и все львиное, человека же морить голодом и делать бессильным, давая им свободу влечь, куда они хотят, и не позволяя обоим сближаться и дружить, но предоставляя им кусаться и взаимно пожирать друг друга в борьбе»<sup>348</sup>.

У гетевского Фауста в груди жили две души. У Платона их было три, живших в разных частях человеческого тела. Или, как он говорил сам, это были действительно части души, способные сражаться и «кусать» друг друга.

Биолог Аристотель говорил о различных «душах» лишь в условном смысле, понимая под ними различные функции или проявления единого начала.

«Питающая душа» есть «первая и самая общая сила души, благодаря которой жизнь присуща всему живому. Ее функция — порождение потомства и усвоение пищи»<sup>349</sup>.

Вторая душа — ощущающая. Ее функции Аристотель уподоблял суждению и мышлению. Никаких особых способностей чувствовать приятное и неприятное, способностей стремления и отвращения он не признавал. «Когда ощущение приятно или неприятно, то душа, словно утверждая или отрицая, либо стремится к нему, либо отвращается от него. И это чувство приятного или неприятного есть деятельность ощущающего средоточия, направленная на благо или зло, как таковые. И отвращение и стремление в актуальном состоянии суть именно это, и нет отдельной способности стремления или способности отвращения — они не развятся ни друг от друга, ни от ощущающей способности, хотя по бытию своему они и различны»<sup>350</sup>.

<sup>348</sup> Платон. Государство, IX, 588b — 589b.

<sup>349</sup> О душе, II, 4, 415a.

<sup>350</sup> Там же, III, 7, 431a.

«Кому свойственно ощущение, тому свойственно и удовольствие, неприятное и приятное, а у кого есть они, есть и желание (ἐπιθυμία); ведь желание есть стремление (ὄρεξις) к приятному»<sup>351</sup>.

Различие между ощущением и мыслящей способностью Аристотель усматривал в том, что предмет ощущения находится вовне, а предмет мысли — внутри. Дело в том, что «актуальное ощущение относится к единичному, а наука — к общему, общее же как-то находится в самой душе, и потому мыслить можно когда угодно, ощущать же нет, ибо тут необходимо наличие ощущаемого. Так же обстоит с науками, которые имеют дело с ощущаемым — и это по той же самой причине, а именно потому, что предметы ощущения связаны с единичным и находящимся вовне»<sup>352</sup>.

Предшественники и современники Аристотеля создали множество гипотез для объяснения процесса ощущения. Так, чтобы объяснить зрительное восприятие, одни прибегали к представлению о зрительных лучах, выходящих из глаза и как бы ошупывающих далекий предмет, другие, наоборот, говорили об «эйдолах», тончайших материальных образах, отделяющихся от предметов и проникающих в глаз. Концепция Аристотеля, основанная на краеугольном камне всей его философии, на противопоставлении потенциального и актуального, гораздо абстрактнее, чем только что названные гипотезы. И, может быть, это лучше, чем если бы он стал детализировать гипотетические «модели» своих предшественников и современников.

Процесс ощущения, по Аристотелю, заключается в видоизменении ощущающего органа под воздействием внешнего ощущаемого предмета: орган уподобляется предмету, принимая его «форму». «Вообще относительно всякого ощущения следует признать, что оно есть нечто, способное принимать ощущаемые формы без их материи, подобно тому, как воск принимает отпечаток перстня, но не железа и золота. Ведь воск принимает отпечаток золота или меди, но не поскольку это золото или медь. Подобным же образом и ощущение каждого предмета испытывает нечто от предмета, имеющего цвет, вкус или

<sup>351</sup> О душе, II, 3, 414b.

<sup>352</sup> Там же, 5, 417b.

звучность, но не поскольку каждый из этих предметов тот или иной, но поскольку он именно такой и в определенном отношении»<sup>353</sup>.

Иными словами, под воздействием внешнего предмета ощущающая способность переходит из потенциального состояния в актуальное, уподобляясь в отношении «формы» (и только «формы») этому предмету. «В потенции ощущающая способность такова, каково ощущаемое в действительности... Страдает же она, не будучи подобной ему, и только испытав страдание, становится ему подобной»<sup>354</sup>.

Взаимодействие между ощущаемым предметом и ощущающим органом у Аристотеля, вообще говоря, не отличается от взаимодействия между этим предметом и окружающей его средой. Особенно ясно это видно на примере обонятельных ощущений<sup>355</sup>. Но то же самое происходит и в других случаях. Светящееся тело воздействует на прозрачную среду, делая ее актуально-прозрачной. Эта актуализация прозрачности, по Аристотелю, есть свет<sup>356</sup>. Отсюда он заключает: «Понятно, почему внутренняя часть зрительного органа состоит из воды; ведь вода есть нечто прозрачное. Видеть же, как во вне, так и внутри, нельзя без света; следовательно, внутренняя часть зрительного органа должна быть прозрачной. И так как это не воздух, по необходимости это вода. Ведь душа или ощущающий орган души находится не на самой поверхности глаза, а очевидно внутри, потому необходимо, чтобы внутренняя часть глаза была прозрачной и способной принимать свет. И это ясно также из наблюдаемых явлений: тем, кому случалось на войне получить удар в висок так, что каналы глаза были как бы перерезаны, казалось, что наступал мрак, словно погас светильник, ибо, наподобие какого-то источника света, было отрезано прозрачное, так называемый хрусталик (*κρόνη*)»<sup>357</sup>.

<sup>353</sup> О душе, II, 12, 424a.

<sup>354</sup> Там же, II, 5, 418a.

<sup>355</sup> «Движения, происходящие в обонятельной среде, в воздухе, стало быть, собственно в объекте... в существе дела совершенно тождественны, совершенно одинаковы с движениями, происходящими в самом обонятельном органе» (А. П. Казанский. Учение Аристотеля о значении опыта при познании. Одесса, 1891, стр. 125).

<sup>356</sup> О душе, II, 7, 418b.

<sup>357</sup> Об ощущении и ощущасмом, 2, 438b.

Из тех же соображений Аристотель исходил при анализе вкусовых ощущений. Предмет вкусового ощущения, чтобы воздействовать, должен быть влажным. Он может воздействовать, следовательно, на орган вкуса лишь в случае, если сам этот орган еще не влажен, но вместе с тем способен становиться влажным. «Необходимо, стало быть, чтобы орган вкуса, способный становиться влажным, не меняя своей природы и сам не будучи влажным, становился бы влажным. Указанием служит то, что ни тогда, когда он слишком сух, ни когда он слишком влажен, язык не ощущает. Ведь в последнем случае возникает осязательное ощущение первичной влаги [самого языка], совершенно так же, как если бы кто-нибудь сначала попробовал какой-нибудь сильный сок, а затем другой; или так же, как больным все кажется горьким потому, что они ощущают языком, который полон горькой влаги»<sup>358</sup>.

Не следует думать, впрочем, что Аристотель вовсе отрицал всякую специфичность воздействия ощущаемого на ощущающее. Оно не сводится к простому взаимодействию физических качеств, иначе пришлось бы приписать ощущения всему существующему. Сказанное особенно ясно на примере того, как Аристотель объяснял отсутствие ощущений в растительном мире. Растения испытывают от предметов осязания — ведь испытывают же они холод и тепло». Но испытывают они эти воздействия «вместе с материей», т. е. просто нагреваются или охлаждаются, тогда как сущность ощущения заключается как раз в том, что в ощущении воспринимаются ощущаемые формы, — это отпечатки «перстня», но не золота или железа, из которого перстень состоит<sup>359</sup>.

Предшествующие мыслители сводили познание либо к взаимодействию подобного («подобное познается подобным»), либо к взаимодействию противоположностей. Аристотель, строя свою теорию на понятиях потенциального и актуального, ввел понятие процесса — уподобления: «нейтральный» орган способен становиться таким или иным под воздействием внешнего предмета. У Аристотеля не был раскрыт в деталях механизм этого

<sup>358</sup> О душе, II, 10, 422b.

<sup>359</sup> Там же, 12, 424a—424b.

уподобления. Но такое отсутствие (неизбежно гипотетических) объяснений, быть может, только содействовало выявлению основной гносеологической стороны вопроса: соответствия между познающим и познаваемым. Аристотелевские сравнения с картиной, изображением, отпечатками оттеняют именно эту объективную сторону чувственного восприятия: между предметом ощущения и ощущением существует соответствие, подобие.

Наряду с чувственными качествами, которые являются предметом ощущения для отдельных органов чувств, Аристотель говорил об «общих качествах»: движении, покое, фигуре, величине, числе и единстве. Для них нет особого органа; они ощущаются акцидентально при любом ощущении и постигаются «общим чувством», которое выше пяти чувств и сопоставляет доставляемые ими данные<sup>360</sup>.

Далее идет способность, которую Аристотель называл *φαντασία*<sup>361</sup>. Это не фантазия или воображение в современном смысле, а скорее способность представления, соответственно и слово *фантасма* означает самое представление, или чувственный образ предмета, существующий в нас и при наличии и при отсутствии самого предмета.

Тесную связь способности представления и других способностей с ощущениями Аристотель иллюстрировал посредством яркого сравнения с движущимися воинами, останавливающимися один за другим. «Эти приобретенные способности существуют в душе не в обособленном виде и не возникают из других таких же способностей, более известных, а берут начало от ощущения, подобно тому как в сражении, когда строй обращается в бегство, при остановке одного останавливается и другой, и третий, пока не дойдут до начала. А душа такова, что может испытать нечто подобное»<sup>362</sup>.

Уподобление «картине» и «отпечатку перстня» продолжает фигурировать у Аристотеля при анализе представлений и образов памяти. Вот пример развернутого, на-

<sup>360</sup> О душе, II, 6, 418a; III, 1, 425a.

<sup>361</sup> Помимо сочинения «О душе» (кн. III, гл. 3, 8, 10, 11), значение слова *фантасія* раскрыто в «Реторике» (I, 11, 1370a; II, 2, 1378b). В дальнейшем термины *фантасія* и *фантасма* либо оставлены без перевода, либо передаются словами *способность представления* и *представление*.

<sup>362</sup> Вторая Аналитика, II, 19, 100a.

глядного сравнения: «Кто-нибудь спросит, каким образом при наличии одной лишь аффекции и при отсутствии самого предмета вспоминают отсутствующее. Ведь ясно, что такую аффекцию, возникающую, благодаря ощущению, в душе и в той части тела, в которой это ощущение имеет место, следует мыслить как некую картину, и такую аффекцию мы и называем памятью. В самом деле: происходящее движение запечатлевает как бы некий знак ощущаемого, совершенно так же, как кладут печать перстнем. Вот почему у тех, кто, благодаря страсти или возрасту, находится в сильном движении, памяти не бывает, как если бы движение и печать попадали здесь в текущую воду. Наоборот, у других отпечатка получиться не может вследствие их дряхления, — ибо они дряхлеют, как старые здания, — и вследствие твердости той части, которая должна испытывать указанную аффекцию. Оттого-то слишком юные и старики беспамятны: одни как бы текут, благодаря своему росту, другие — вследствие своего обратного развития. Совершенно так же люди и слишком быстрые, и слишком медленные — ни те, ни другие не кажутся одаренными памятью; первые потому, что они более влажные, вторые потому, что они более тверды, чем следует. У одних *фантасма* не остается в душе, а у других до нее не доходит»<sup>363</sup>.

Если в только что приведенном примере детальное сравнение как бы приближало к пониманию механизма процесса, то в следующем отрывке на первый план выступает гносеологическое соответствие между представляемым предметом и представлением.

«Подобно тому, как животное, нарисованное на картине, есть и животное, и изображение животного, и оба одно и то же и единое, хотя бытие у обоих не одно и то же, и подобно тому, как можно рассматривать то же самое животное, изображенное на картине, и в качестве животного, и в качестве изображения, совершенно так же и *фантасму* в нас следует понимать и в качестве чего-то, что созерцается само по себе, и в качестве *фантасмы* чего-то иного».

*Фантасма* может рассматриваться сама по себе, как «нечто мыслимое», без соотнесения с внешним предметом. Может случиться, что мы воспринимаем ее как таковую,

<sup>363</sup> О памяти и воспоминании, I, 450a—450b.

не связывая с предшествующим ощущением, т. е. истолковываем ее как предмет чистого воображения, а затем только соотносим с предметом, который когда-то видели, и тогда она становится для нас воспоминанием. «Это бывает тогда, когда кто-либо, созерцая фантазму саму по себе, затем меняется и начинает созерцать ее же в отношении к иному. Бывает наоборот, как это было с Антиферонтом из Орея и с другими иступленными, ибо они повествовали о своих фантазмах как о действительно происшедшем, словно припоминая случившееся. Это бывает тогда, когда кто-либо рассматривает то, что не является изображением, как изображение»<sup>364</sup>.

Очень интересны рассуждения Аристотеля о природе сновидений. Здесь также речь о «следах», об остающихся в душе «движениях», первоначально вызванных внешними предметами.

По Аристотелю, «не только во время бодрствования существуют движения, которые либо вызываются ощущениями извне, либо наличны в самом теле, но такие движения существуют и тогда, когда налицо состояние, называемое сном; и в этом последнем случае они становятся особенно заметны. В самом деле: днем движения эти оттесняются вследствие того, что действуют ощущения и рассудок, и пропадают они как при большом огне малый или малые горести и радости при великих, тогда как при покое этих способностей даже малые вещи всплывают на поверхность. Ночью, вследствие бездеятельности отдельных чувств и невозможности для них действовать, эти движения, благодаря отливу тепла от внешних частей внутрь, перемещаются к началу ощущений и становятся ясными из-за прекратившегося волнения».

За этим следует развернутое сравнение с приведенной в движении водой. «Не иначе, как возникают малые кругороты в реках, возникает и каждое подобное движение непрерывно, часто оставаясь подобным себе, а часто принимая другие формы в результате противодействия. Вот почему после принятия пищи у слишком юных, например у младенцев, сновидений не бывает: здесь слишком сильно движение, вызываемое теплотой пищи. Итак, подобно тому, как во влажной среде, если кто-нибудь приведет ее в сильное движение, иногда вовсе не появ-

<sup>364</sup> О памяти и воспоминании, 1, 450b—451a.

ляется никакого изображения, а иногда, хотя и появляется, то совершенно искаженное, а потому предмет кажется совершенно иным, чем на самом деле, по успокоении же эти изображения становятся чистыми и ясными, подобно этому и во сне фантазмы и остаточные движения, обусловленные действительными ощущениями, совершенно пропадают вследствие того, что указанное движение слишком сильно. Иногда видения кажутся извращенными и чудовищными, и сновидения бессвязными, как это бывает у меланхоликов, у людей, находящихся в горячке или пьяных; ведь все такие состояния, связанные с парами, производят большое движение и волнение. Но когда кровь у существ, обладающих кровью, успокоится и отстоится, движение, остающееся от ощущаемого и передающееся от отдельных органов чувств, делает сновидения упорядоченными и заставляет казаться, будто мы видим что-то, благодаря тому, что нам доставляет чувство зрения, или слышим, благодаря тому, что нам доставляет чувство слуха, — и аналогично о других органах чувств»<sup>365</sup>.

Продолжая говорить о сохраняющихся «движениях», Аристотель прибегает еще к одному любопытному сравнению. «Во время сна, с отливом большей части крови к ее источнику, удаляются одновременно и присущие ей движения, одни потенциальные, другие актуальные. И эти движения таковы, что во время отлива крови одно движение всплывает, а когда оно исчезнет, всплывает другое. Друг к другу эти движения относятся как искусственно сделанные лягушки, всплывающие в воде наверх, когда растворится находящаяся в них соль. Точно так и эти движения наличны в возможности, но, по устранении препятствия, они переходят в актуальное состояние и, как бы растворяясь в небольшом количестве крови, оставшейся в органах чувств, становятся действительными и уподобляются тому, что бывает в облаках, которые при быстром своем изменении бывают похожи на людей или кентавров. Каждое из таких движений, согласно сказанному, есть след (ἀπόλειμμα) действительно ощущенного и, по удалении этого последнего, след остается, и мы имеем право сказать, что след этот есть как бы Кориск, но не сам Кориск»<sup>366</sup>.

<sup>365</sup> О сновидениях, 3, 461a.

<sup>366</sup> Там же.

В бодрствующем состоянии мы не говорим, что фантасма — это Кориск, но говорим, что благодаря ней мы убеждаемся в действительном существовании Кориска. При глубоком сне мы не ощущаем своего сонного состояния и принимаем подобие предмета за самый предмет. «И сила сна такова, что она весь этот процесс оставляет незаметным. Стало быть, это совершенно так же, как если бы кто-нибудь незаметно для самого себя надавил пальцем на глаз и ему не только казалось бы, но он был бы и убежден в том, будто предметов два, а не один. Но если бы он сделал это не незаметно для себя, то ему только казалось бы так, убеждения же не было бы. Подобным образом и во сне, когда человек ощущает, что спит, и когда ощущает то сонное состояние, в котором находится его способность ощущения, нечто ему представляется, но вместе с тем он говорит, что это находится внутри него, что это кажется Кориском, но не есть Кориск (ведь часто во время сна нечто в душе ему говорит, что представляющееся ему есть сновидение). Наоборот, если человек не замечает, что спит, уже ничто не перечит деятельности фантазии».

И в заключение Аристотель еще раз ссылается на данные самонаблюдения. «А что мы говорим истину и что в органах чувств действительно бывают движения способности представления, это ясно, — пусть кто-либо постарается припомнить, что именно мы испытываем при засыпании и пробуждении. Ведь иногда пробуждающийся признает образы за движения, происходящие в самих органах чувств; ибо некоторым более юным, если они смотрят пристально и кругом мрак, представляется даже множество движущихся образов так, что зачастую, устроенные, они закрывают лицо руками»<sup>367</sup>.

Для Аристотеля-естествоиспытателя было характерно широкое сравнительное изучение психофизиологических функций человека и животных. Он отмечал, например, что обоняние у людей хуже, чем у многих животных. «Человек обоняет плохо и не ощущает никаких обоняемых качеств без чувства неудовольствия или приятности, потому что ощущающий орган не отличается точностью. Правильно говорится, что подобным же образом воспринимают цвета животные с твердыми глазами и что

<sup>367</sup> О сновидениях, 461b—462a.

различия цветов для них совершенно неясны, кроме различия страшного и нестрашного. Подобным образом и род человеческий ощущает запахи»<sup>368</sup>.

Наоборот, что касается осязания, человек «по сравнению с другими животными воспринимает с исключительной тонкостью». «Именно потому, — продолжает Аристотель, — человек есть самое умное из всех животных существ. Указанием служит то, что в человеческом роде даровитые и недаровитые люди бывают таковы в зависимости именно от этого ощущающего органа и никакого другого. Действительно, люди с твердым телом не одарены сообразительностью, люди же с нежным телом — одарены ею»<sup>369</sup>.

Нелишне привести и такой опыт сравнительно-психологического исследования. «У большинства животных есть следы душевных качеств, которые имеют более явные различия у людей; ведь... у многих из них есть кротость и дикость, податливость и упрямство, мужество и трусость, пугливость и уверенность, гневливость и забитость, и даже некоторые черты сходства с рассудительностью. Одни черты отличаются по степени от человеческих, и так человек отличается от большинства животных (ибо некоторые такие черты в большей степени присущи человеку, а некоторые — в большей части животным), другие же имеют лишь сходство друг с другом. Ведь подобно тому, как у человека есть искусство, мудрость и сообразительность, так у некоторых животных есть некая иная сходная с ними природная способность». Сказанное уясняется, если обратиться к психологии детского возраста. «Ведь у детей можно видеть как бы следы и семена будущих способностей, а душа в эту пору жизни, можно сказать, ничем не отличается от души зверей; потому вполне разумно утверждать, что одни черты — те же самые, другие — весьма сходные, а третьи — лишь аналогичные»<sup>370</sup>.

Но в совершенно особом положении находилась у Аристотеля та душевная способность, которую он называл «умом» (*νοῦς*). Кажется, ни один аристотелевский текст не породил столько комментариев и споров, как главы 4 и 5 третьей книги сочинения «О душе». Сам Аристотель

<sup>368</sup> О душе, II, 9, 421a.

<sup>369</sup> Там же.

<sup>370</sup> История животных, VIII, 1, 588a.



прекрасно понимал всю сложность проблемы. «Что касается ума, когда, каким образом и откуда получают его те существа, которые им обладают, вопрос этот представляет величайшую трудность (*ἀπορία πλείστη*), и следует приложить все старания, чтобы по мере сил и возможности, разрешить его»<sup>371</sup>. У Аристотеля формула «возникает апория» была трафаретной; он говорил о «большой» и «очень большой» трудности, или атории. Но только в приведенном месте говорил он о «величайшей»<sup>372</sup>.

В упомянутых главах третьей книги «О душе», относящейся к последнему периоду жизни Аристотеля, весьма решительно подчеркнута имматериальность ума, отсутствие связи ума с телом. И это звучит тем более неожиданно, что в других местах Аристотель, казалось бы, намечал пути для выявления подобных связей. Уже было приведено высказывание о связи умственной одаренности с развитым чувством осязания. В другом месте Аристотель связывал способность мышления с определенным телесным обликом<sup>373</sup>.

Неоднократно Аристотель проводил параллель между умом и ощущениями: «как ощущающий орган относится к ощущаемому, так ум относится к умопостигаемому»<sup>374</sup>.

Более того: мышление вообще невозможно без фантазм. «Для мыслящей души фантазмы уподобляются предметам ощущения. Утверждая или отрицая добро и зло, она либо избегает, либо стремится, а потому никогда не мыслит без фантазм»<sup>375</sup>. «Лишенный ощущений ничему не научится и ничего не постигнет, и когда мысленно созерцает, необходимо, чтобы он одновременно созерцал какую-либо фантазму. Ведь фантазмы подобны предметам ощущения, только без материи»<sup>376</sup>. Или еще категоричнее и совсем лаконично: «нельзя мыслить без фантазмы» (*ἄνευ οὐκ ἔστιν ἀνευ φαντάσματος*)<sup>377</sup>.

Что все «страдательные состояния», или аффекции души неотделимы от тела, в этом для Аристотеля не было

<sup>371</sup> О возникновении животных, II, 3, 736b.

<sup>372</sup> Ср.: F. N u e n s. L'évolution de la Psychologie d'Aristote. Louvain, 1948, p. 315—316.

<sup>373</sup> О частях животных, IV, 10, 686a—686b.

<sup>374</sup> О душе, III, 4, 429a.

<sup>375</sup> Там же, 7, 431a.

<sup>376</sup> Там же, 8, 432a.

<sup>377</sup> О памяти и воспоминании, 1, 449b.

сомнений; и притом неотделимы они не в том же смысле, в каком точка и поверхность, т. е. даже in abstracto они не могут мыслиться без тела<sup>378</sup>.

«Все страдательные состояния души, по-видимому, существуют вместе с телом: гнев, кротость, страх, сострадание, смелость, равным образом радость, любовь и ненависть; вместе с этими душевными состояниями испытывает нечто и тело. Что это так, видно из того, что при наличии сильных и явных воздействий нет ни раздражения, ни страха, а иногда душевное движение поднимается по мелким и незначительным поводам всякий раз, когда пришло в возбуждение тело и оказывается в таком состоянии, как гнев». Этим же объясняется, почему «когда не происходит ничего страшного, люди впадают в состояние, свойственное боящемуся». «Если это так, — заключал Аристотель, — то ясно что страдательные состояния души представляют собой мысли, воплощенные в материи (*λόγοι ἐνωλοί*)». «Вот почему исследование души есть дело естествоиспытателя — или в целом, или в таких-то ее состояниях»<sup>379</sup>.

Однажды Аристотель как-будто склонился к тому, чтобы и мышление рассматривать в том же плане. «Наиболее свойственным душе кажется мышление. Но если и оно есть некая способность представления (*φαντασία τις*) или не может иметь места без нее, то и мышление не может существовать без тела»<sup>380</sup>. Однако в большинстве других текстов Аристотель проводит резкую границу между мышлением и прочими душевными состояниями.

Главное различие заключалось для него в том, что ум постигает общее. «Посредством ощущающей способности судят о теплом и холодном и о том, сочетании чего является мясо; а посредством иной способности, которая либо отделена от первой, либо относится к ней так, как ломаная линия относится к прямой, судят о том, что есть сущность мяса»<sup>381</sup>.

<sup>378</sup> «Страдательные состояния души неотделимы от природной материи живых существ и притом неотделимы в том именно смысле, в каком гнев и страх, а не в том, в каком точка и поверхность» (О душе, I, 1, 403b. Ср. выше, стр. 113, об абстракциях математика и «физика»).

<sup>379</sup> О душе, I, 1, 403a.

<sup>380</sup> Там же.

<sup>381</sup> Там же, III, 4, 429b.

«И так как ум мыслит все, ему необходимо быть не смешанным ни с чем, по выражению Анаксагора, чтобы властвовать, т. е. чтобы познавать... Поэтому немислимо уму смешиваться с телом. Ведь тогда он оказался бы обладающим каким-нибудь качеством — холода или тепла — и тогда у него оказался бы какой-нибудь орган, подобный органу ощущения; в действительности же такого нет»<sup>382</sup>.

Неясность и двусмысленность позиции Аристотеля в вопросе о природе ума уже в древности дала повод к различным толкованиям. Натуралистические элементы аристотелевской психологии развил Александр Афродисийский. «Душа так же неотделима от тела, формой которого она является, как граница от тел, которые она ограничивает»<sup>383</sup>. Поэтому она уничтожается вместе с телом. Что касается «действующего ума» (*νοῦς ποιητικός*) он сверхиндивидуален и един во всех людях<sup>384</sup>.

В учении об уме антропология Аристотеля сомкнулась с его космологией — с учением о «двигателях», вращающих небесные сферы. Подлинно бессмертными для Аристотеля были лишь вечные, неизменные (одушевленные) светила. Индивидуальная человеческая душа преходяща, и о бессмертии, по Аристотелю, можно говорить лишь как о родовом бессмертии. «Одни существа — вечны и божественны» (таковы светила), «другие могут быть и не быть» и «природа существ этого рода не может быть вечной, а потому возникающее вечно лишь в той мере, в какой для него возможно». «Иными словами, возникающее не может быть вечным нумерически [в каждом индивидуе],

<sup>382</sup> О душе III, 4, 429a.

<sup>383</sup> Alexander Aphrodisiensis. De anima libri mantissa. — Suppl. Arist., II, 1, p. 17 Bruns.

<sup>384</sup> Ср. подробнее: O. Hamelin. La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs [1906]. Ouvrage publié avec une introduction par E. Barbotin. Paris, 1953; P. Morgan. Alexandre d'Aphrodise. Liège, 1942. О разнообразии позднейших толкований дает представление статья Вильперта (P. Wilpert). Die Ausgestaltung der aristotelischen Lehre vom Intellectus agens bei den griechischen Kommentatoren und in der Scholastik des 13. Jahrhunderts. — «Aus der Geisteswelt des Mittelalters». Münster, 1935, S. 447—462) и примыкающая к ней публикация Грабмана (M. Grabmann. Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom νοῦς ποιητικός nach einer Zusammenstellung im Cod. B III 22 der Universitätsbibliothek Basel. München, 1936.

ибо сущность существующих вещей заключена в каждой вещи, и если бы каждая вещь была такова [как и сущность], то и она была бы вечной. Но в отношении вида вечность возможна. Поэтому всегда существует род людей, животных, растений»<sup>385</sup>. Или в другом месте: «Невозможно непрерывно быть причастным вечному и божественному, ведь нельзя же смертному существу оставаться одним и тем же и нумерически единым»<sup>386</sup>.

Гораций позднее скажет:

В очередь лики Луны  
Возместят все утраты на небе, —  
Мы же, как только уйдем  
В край, где блаженный Эней,  
И Тулл, что богат был, и Марций, —  
В прах обратимся и тень<sup>387</sup>

Когда позднее, в средние века, делались попытки «христианизировать» Аристотеля, забывали или не хотели видеть этих сторон аристотелизма, игнорировали учение о вечности космоса и отрицание индивидуального бессмертия, несовместимого с «всепоглощающей и миротворной бездной» неизменного мироздания.

<sup>385</sup> О возникновении животных, II, 1, 731b.

<sup>386</sup> О душе, II, 4, 415b.

<sup>387</sup> Гораций. Оды, IV, 7, 19—24.