Ψ

Psyche

Ἀριστοτέλης

Περὶ Ψυχῆς

АРИСТОТЕЛЬ
О ДУШЕ

РИПОЛ
КЛАССИК
Москва

УДК 122/129
ББК 87.3
А81

Перевод с древнегреческого П. С. Попова
Примечания А. В. Сагадеева
Вступительная статья А. В. Лызлова

Аристотель
А81 О душе / Аристотель ; [пер. с др.-греч. П. С. Попова; примеч. А. В. Сагадеева; вступит. ст. А. В. Лызлова]. — М. : РИПОЛ классик, 2020. — 260 с. — (PSYCHE).

ISBN 978-5-386-10563-1

Работа Аристотеля «О душе» представляет собой первую в Античности попытку систематического научного исследования данного предмета. Аристотель рассматривает душу как целое и описывает различные способности души в их существе, действии и связи друг с другом. Развиваемый Аристотелем способ рассмотрения живых («одушевленных») существ, а также вводимый им ряд понятий будут сохранять актуальность на протяжении всей истории европейской научной и философской мысли вплоть до современности.

УДК 122/129
ББК 87.3

© Лызлов А.В., вступительная статья, 2018
© Издание, оформление. ООО Группа компаний «РИПОЛ классик», 2018

ISBN 978-5-386-10563-1

Аристотель — основоположник науки о душе (вместо предисловия)

Когда мы смотрим на картину Рафаэля «Афинская школа», мы видим на переднем плане Платона и Аристотеля, идущих рядом друг с другом. Седовласый Платон указывает на небо, а Аристотель простирает руку к земле. Этот образ наглядно показывает смысл расхождения Аристотеля со своим учителем — расхождения, которое привело, в частности, к тому, что Аристотель станет создателем первого в Античности проекта систематического научного изучения мира. Именно в школе Аристотеля античная наука впервые обретает столь привычную нам форму системы взаимосвязанных методически разрабатываемых дисциплин.

Взгляд Платона-философа, отталкиваясь от материальных вещей, устремлён к созерцанию идей как вечных и неизменных образцов, сообразно которым созданы все вещи. По мысли Платона, материальная вещь, будучи воплощением соответствующей идеи — воплощением, всегда по отношению к идее неполным, ущербным — без идеи никогда не существует, но идеи для своего существования не нуждаются в вещах. Более того, и мы, считает Платон, не из вещей узнаём идеи, ведь для того, чтобы узнавать ту или иную вещь как то-то и то-то, мы уже должны знать идею, которую эта вещь воплощает. Наше познание является, таким образом, *припоминанием* уже знаемых нами идей. И это познание, согласно Платону, будет тем более полным и чистым, чем более полно мы будем обращены к созерцанию идей как таковых, очистив взор от «примесей» материального.

Для Платона материальные вещи оказываются, таким образом, лишь ущербным воплощением, «тенями» идей, и их познание не представляет для него самостоятельного

интереса. Изначально находя себя созерцающими эти «тени», по мысли Платона, мы должны стремиться взойти к созерцанию той действительности, тенями которой они являются: мира идей. Тем самым, исследование материальных вещей как таковых не представляет для Платона самостоятельного интереса.

Напротив, Аристотель как бы спускает философскую мысль с небес на землю, сосредотачивая взор на нашем земном опыте, реальной жизни. Он стремится показать, что платоновский миф о том, что до рождения мы знакомимся с миром идей, и познавая, припоминаем уже знаемые нами идеи, не есть что-то неоспоримое. По Аристотелю мы можем мыслить познание этого мира как начинающееся уже изнутри нашего присутствия в нем. Мы узнаём в дереве дерево, в лошади лошадь, в корове корову, в человеке человека не потому, что мы созерцали соответствующие идеи до рождения, а потому, что каждая из этих вещей вступает в круг нашего опыта каким-то особым, характерным имен-

но для данного вида вещей образом. Вещь дана нам в опыте не только в наборе внешних, уникальных, присущих именно ей качеств, но каждая вещь присутствует для нас определённым способом, который роднит её с вещами того же вида, так что она единым для вещей этого вида способом входит в нашу жизнь. (К примеру, пользуясь ложкой, мы имеем с ней дело одновременно и в её уникальности, и в её видовом качестве: мы сообразуемся с её конкретными характеристиками, но при этом едим ей так же, как и всякой ложкой.) Мы не можем узнать, что есть вещь по своей сути, узнать идею вещи, вне и до взаимодействия с ней. Лишь постепенно осваивая и узнавая вещь, мы познаём её идею.

Из этого рождается интерес к эмпирическому исследованию. Аристотель — прекрасный наблюдатель. Он умеет двигаться от наблюдений отдельных явлений к попытке постичь их суть. Поскольку идеи всегда нам даны только вместе с вещами, то мы, наблюдая за ними, стремимся познать принцип их устроенности как можно более полно, пред-

полагая при этом, что наше познание остаётся не завершённым. И стремясь сделать его более полным, мы продолжаем наблюдать, благодаря чему наш общий набросок того, как устроены вещи, постоянно пополняется, обогащается, а наше исследование становится непрерывно развивающимся исследованием окружающего нас мира.

При этом аристотелевская философия, которая развивается как наблюдающее исследование мира, которая начинается с умения удивляться простым вещам, и внимательно рассматривает их, впервые становится философией понятийной. У Платона мы видим ещё письменную транскрипцию сократического диалога. Собеседники разыскивают истину, как то, что в своей полноте в их опыте ещё не присутствует. То, до чего человек доискивается, всё время превосходит то, до чего человек уже доискался. Стремясь к истине, человек постоянно стремится к чему-то большему чем то, что он постиг, и постоянно перерастает себя наличного. И Платон всегда рассматривает человека

в этом превышении самого себя. Никакая фиксация нашего пути не должна создавать у нас иллюзии, будто мы всё уже знаем. Язык Платона не понятийный, потому что Платон очень настойчиво идёт всё дальше и дальше, он понимает, что то, что он фиксирует, он фиксирует лишь как момент на пути разыскания истины.

В ответ на это Аристотель как бы говорит: да, человеку важно совершенствоваться, важно не останавливаться на том, что он понял, но всё-таки не менее важно по пути фиксировать то, что мы уже узнали о мире и о самих себе — и тогда уже, опираясь на то, что мы знаем и пользуясь им, устремляться к ещё не знаемому. В лице Аристотеля философия впервые становится понятийной, начинает фиксировать в понятиях доступное нам знание.

И ещё один принципиальный момент. Наука, как её выстраивает Аристотель, представляет собой систему связанных друг с другом дисциплин. Научные дисциплины составляют систему, взаимосвязь, потому что

сама наша жизнь и есть взаимосвязь. В нашей жизни мы не перескакиваем из сферы в сферу таким образом, что, например, сегодня с утра до полудня я политик и больше никто, с полудня до заката — учёный, а после заката — муж. Нет, я остаюсь и учёным, и мужем, будучи политиком, и т.д. Моя жизнь, хотя и многогранна, но всё же едина. И науки тоже сопрягаются друг с другом в этом единстве жизни, они не расходятся как какие-то совершенно не связанные друг с другом дисциплины. Между ними обнаруживаются границы, связывающие их друг с другом. Эти границы, связи в аристотелевской науке отличаются от тех, которые привычны нам, людям Нового времени. Так, интересующая нас психология оказывается у Аристотеля очень близко связана с физикой, поскольку *фюсис*, «природа», для Аристотеля — и здесь он продолжает линию предшествующего ему греческого мышления — это прежде всего *живой* мир. То, что существует *по природе*, существует само от себя; *начало* его изменения, движения лежит в нём самом. Таковы расте-

ния, животные, люди. И именно такое живое Аристотель рассматривает как *одушевлённое*, задумываясь над тем, что есть душа, *псюхе*.

Уже на приведённом примере с физикой и психологией мы видим, что неверно считать аристотелевскую науку таким прообразом науки современной, который воспроизводил бы все черты последней. У крупного немецкого психолога Курта Левина есть работа об аристотелевском и галилеевском способах мышления в биологии и психологии*. В ней он показывает, что наука (прежде всего, физика) — у Аристотеля и у Галилея строятся принципиально по-разному, и что психология как наука порой работает ближе к тому способу научной работы, который практиковался Аристотелем, хотя, считает Левин, психологии следовало бы вырасти в науку галилеевского типа. Не претендуя подробно проследить здесь мысль К. Левина,

* Левин К. Переход от аристотелевского к галилеевскому способу мышления в биологии и психологии // Левин К. Динамическая психология: Избранные труды. М.: Смысл, 2001. С. 54—86.

мы ограничимся тем, что укажем некоторые основные особенности аристотелевской науки, отличающие её от науки Нового времени.

Исследуя ту или иную сферу жизни, Аристотель совершает возвратно-поступательное движение от вещей к их идеям, затем снова к вещам и т.д. Казалось бы, всё происходит так же, как и в современной науке: есть теория, есть эмпирия, и есть способы соотнесения теории с эмпирией, проверки гипотез и т.д. На самом деле, не совсем так. Это движение от реально наблюдаемых вещей к постижению идеального принципа их устроенности, и обратно, от идеи к реальной вещи происходит иначе, чем в новоевропейской науке. Новоевропейская наука предполагает, что физический мир гомогенен, и в любой его точке действуют единые законы природы. Такое отношение к физическому миру очень позднее. В философии оно оформится только в XVII в., начиная с Декарта. В самом естествознании оно будет заявлено несколько раньше, в XVI в., в работах Галилео Галилея. Для Аристотеля же нет единого для всех

природных вещей закона природы. В мире есть верх и низ, небесное и земное, и законы движения звёзд и планет мыслятся как принципиально иные, нежели законы движения земных тел. К тому же, как мы уже говорили, сама природа мыслится Аристотелем прежде всего как природа живая. Неживое мыслится по образу живого. Если в современной науке даже биологические, биофизические, биохимические процессы мыслятся как подчиняющиеся тем же природным законам, что и процессы в неживых предметах и веществах, то по Аристотелю наоборот. Когда, например, Аристотель говорит, что камень падает вниз потому, что он тяжёлый, он мыслит камень по образу того, как мыслится им живое существо, которое живёт и движется, изменяется, развивается сообразно *своей* природе, так что начало его движения, изменения (начало и в смысле источника, и в смысле начальствования, распоряжения) внутренне присуще самому этому существу. По Аристотелю то, что мы можем назвать законами, которым подчиняется данная вещь, принадлежит самой

этой вещи. Изучая нечто, мы стремимся тогда взойти умственным взором от многообразия наблюдаемых изменений к постижению той единой сути, той *природы* данного существа или данной вещи, которая стоит за всем этим многообразием. Как формулирует сам Аристотель, наше исследование должно продвигаться от того, что является первым для нас, к тому, что является первым по природе для того, что мы стремимся изучить.

Рассмотрим теперь подробнее, как Аристотель выстраивает свою психологию — науку *о душе*.

Начиная, как мы сказали, с того, что является первым для нас, Аристотель обращает внимание на то, что мы способны различать два рода вещей: живое и неживое. Живое мы называем одушевленным, а неживое — неодушевленным. Именно из такого различения исходит Аристотель, полагая, что душа — это что-то такое, чем характеризуются вещи, которые мы называем живыми или одушевленными, в своём отличии от неодушевлен-

ных вещей. Но чем отличается живое от неживого, одушевленное от неодушевленного? Мы уже говорили об этом: всё живое имеет начало всякого изменения в себе самом. Живое как бы само из себя произрастает, само из себя развивается, сообразно некоторой силе, которая руководит этим изменением, направляет его и его осуществляет. Эту силу, внутренне присущую самому живому существу, Аристотель и называет душой.

Размышляя над тем, как в живом существе происходит то или иное изменение и как мы можем это изменение схватить как нечто целое, Аристотель замечает, что всякое изменение живого существа направляется к своему концу, итогу — тому, что по-гречески называется *телос*. Иногда слово «телос» переводят как «цель». Однако слово «цель» слишком нагружено смыслами, связанными с новоевропейским пониманием субъективности: цель это что-то, что стоит перед субъектом или ставится им перед собой как задающее перспективу его деятельности. Греческое «телос» такой новоевро-

пейской субъективности ещё не предполагает. Это не столько цель, сколько конец или итог некоего движения, изменения.

Итак, всякое движение или изменение живого существа характеризуется как имеющее телос, итог, к которому оно направлено. К примеру, из желудя прорастает росток; потом развивается ствол кроны, вырастает большое дерево, на нем вырастают новые желуди, они снова падают. Душа при этом может быть понята как то, что направляет движение живого существа к его телосу. И только из телоса может быть понята последовательность разворачивания движения.

Здесь уместно вспомнить образ глаза, к которому Аристотель прибегает, говоря: если бы глаз имел душу, его душой было бы зрение. Этот образ говорит, в том числе, следующее: мы не можем понять последовательность движений нашего глаза, если не понимаем, к какому итогу они направлены, какую зрительную задачу человек решает. Человек может посмотреть туда и сюда, повернуть го-

лову, нагнуться, подняться и т.д. При этом вывести из одного движения другое, как из причины следствие, мы не можем. Но если мы знаем, к какому телосу направлены эти действия, к чему человек хочет прийти, что он хочет рассмотреть, мы поймём логику этого движения. Если я знаю, что именно человек хотел рассмотреть, я пойму, почему он так действовал. И какое бы мы живое движение не взяли, мы можем понять его только из того итога, к которому оно устремлено.

Рассматривая живое существо как целое, Аристотель говорит о том, что и вся его жизнь устремлена к своему телосу, неотъемлемому от жизни этого существа. Таким телосом является полнота раскрытия сущностных возможностей данного живого существа. Всё живое стремится себя раскрыть.

Но можем ли мы, наблюдая развивающееся живое существо, сказать, что этот телос в какой-то момент оказывается достигнутым и исчерпанным? Возможно ли, глядя на развитие дерева, животного или человека, сказать, что в какой-то момент это развитие ока-

зывается осуществлено в полноте и дальше, — хотя это существо продолжает жить, — уже никаких изменений, относящихся к развитию, не будет? Нет, — говорит Аристотель, — реально мы ни в какой момент не видим исчерпывающего достижения телоса развития. Этот телос подобен скорее никогда не достижимой линии горизонта. Мы не можем сказать, например, что развитие растения останавливается на этапе цветения. Нет. Потому что дальше должен сформироваться плод. На этапе плода — тоже нет, оно продолжает существовать дальше, готовиться к зиме и может быть, принесет новые плоды. И так далее. Вплоть до самой смерти живого существа идет процесс развития, никогда не достигающего абсолютной полноты. Абсолютная полнота развития существует лишь как ориентир.

Итак, рассматривая мир живых, одушевлённых существ, мы видим, что все они в своем изменении, развитии стремятся к телосу, которого никогда в полноте не достигают. Если теперь под душой понимать, как это де-

лает Аристотель, некий принцип жизни как таковой, если душа — это то, что делает живое живым и организует существо как живое, то в свете сказанного душа может быть понята как начало, которое удерживает всякое конкретное живое тело в его развитии, стремящемся к указанному выше телосу.

Для того чтобы в четком философском понятии схватить так понятую душу, Аристотель использует отчеканенное им слово «энтелехия». Душа, — говорит он, — это энтелехия тела. Энтелехия — слово, однокоренное со словом телос. Буквально оно означает обладание (собой) в конце, в телосе. Энтелехия — двусмысленное слово у Аристотеля. В некоторых контекстах оно означает мыслимую полноту раскрытия сущности данного существа и относится скорее к описанию телоса его развития. В других случаях оно вероятнее обозначает устремленность к этой полноте, пребывание в направленности к телосу. Оба этих смысла имеют отношение к душе. С одной стороны, душа — это то, что в себе содержит телос развития дан-

ного телесного существа как недостижимый предел полноты его осуществления. А с другой стороны, душа — это то, что тело к этому телосу непрестанно направляет.

Далее Аристотель замечает следующее. В процессе развития живого существа все те жизненные процессы, которые в нем есть, оказываются скоординированы друг с другом и направлены к телосу как к некоей возможной полноте развития данного существа. При этом у разных живых существ присутствует разный набор этих процессов. Рассматривая то, каков этот набор, каковы те жизненные функции, которые мы находим у тех или иных существ, мы можем выделить своего рода ступени живого и, сообразуясь с ними, ступени в уровне душевной жизни.

Первая, наиболее лаконично устроенная ступень живого — растение. У него всего три способности, три функции, которые нужно скоординировать для того, чтобы растение полноценно развивалось. Это питание, рост и размножение. Соответственно, мы можем выделить уровень *раститель-*

ной души, т.е. такой души, которая координирует питание, рост и размножение, направляя развитие растительного тела к его телосу.

Следующая ступень — это животное. Животные тоже питаются, растут и размножаются, но, кроме того, у них есть органы чувств, они могут наблюдать окружающий мир, воспринимать его; у них есть способность перемещаться в пространстве; у них есть память; у них есть начатки воображения. И *животная душа* отвечает уже за координацию всех этих способностей, присущих животным. Растительная душа, по Аристотелю, вписана в животную душу так же, как в четырехугольник можно вписать треугольник. Животное ведь тоже питается, растет и размножается.

Из мира животных выделяется человек как обладающий особой, только ему присущей способностью — способностью не только ориентироваться в окружающем мире, но и постигать мыслью этот мир. Другими словами, человек обладает *умом*, и примени-

тельно к нему мы можем говорить о *разумной душе*.

Аристотель задумывается о посмертной участи души. Он говорит следующее: растительная душа никакого смысла и никакого существования без растительного тела не имеет: она имманентна самой организации тела, и её смысл состоит в том, чтобы направлять его развитие. То же можно сказать и о животной душе. Поэтому когда тело умирает, то растительная и животная душа, полагает Аристотель, умирают вместе с ним.

Что же касается ума, то его Аристотель видит как нечто такое, что с телом напрямую не связано. Для Аристотеля — и в этом он следует своему учителю Платону — ум от тела не зависит. И Аристотель говорит, что если что-то и сохраняется после смерти человека, то это ум, разумное начало его души.

Но если для Платона ум — это руководитель индивидуальной души (а иногда, — как в диалоге «Тимей», где гневное и вожделеющее начала души представлены как ее смертные части, связывающие бессмертный ум со

смертным телом, — и сама бессмертная душа, как таковая), то для Аристотеля это нечто *надиндивидуальное*. По Аристотелю, ум у всех людей один; наш ум представляет собой присутствие в каждом из нас единого мирового Ума. Аристотель, таким образом, не признаёт индивидуального бессмертия.

Как рассуждает здесь Аристотель? Почему Ум по его мысли един для всех нас? А потому, что если рассуждение, размышление каждого из нас движется правильно, оно движется с необходимостью, единственно возможным образом. Действие ума одного человека никак не будет отличаться от действия ума другого человека. Аристотель, создатель логики, настаивает на этом. Но если ум каждого из нас идентичен уму любого другого человека по своим действиям, не будет нелепым предположить, что во всех нас присутствует единый мировой Ум, которым мы и познаём всё сущее в мире.

Может показаться, что Аристотель здесь противоречит опыту. Мы ведь хорошо знаем, что два разных человека способны решать

одну и ту же задачу двумя разными способами так, что оба решат её верно. Но Аристотель мог бы на это сказать, что эти два человека отличаются тем, как они *восприняли* условия этой задачи, а, стало быть, различаются сами те посылки, из которых они делают выводы. В этом смысле они решают фактически две разные задачи. Но выводы из одних и тех же посылок не могут различаться, они совершаются с необходимостью единственно возможным образом.

Обрисовав ряд основных моментов, важных для понимания аристотелевского способа исследования и построения его науки о душе, мы оставляем читателю самому проследить всё то, что осталось за рамками нашего предисловия. И хотя Аристотель на первый взгляд может показаться трудным, а стиль его размышлений — громоздким, при внимательном чтении трудно не проникнуться симпатией к его радостной и заинтересованной открытости тому, что есть, к его умению удивляться самым простым вещам

и проницательности в их исследовании. Хочется поэтому думать, что чтение этой книги принесёт читающим немало незабвенных минут, проведённых в общении с великим философом.

А.В. Лызлов,
кандидат психологических наук,
доцент кафедры современных
проблем философии
философского факультета РГГУ

Аристотель

О ДУШЕ

КНИГА ПЕРВАЯ

Глава первая

Признавая познание делом прекрасным
и достойным, но ставя одно знание выше 402a
другого либо по степени совершенства,
либо потому, что оно знание о более воз-
вышенном и удивительном, было бы пра-
вильно по той и другой причине отвести
исследованию о душе одно из первых
мест. Думается, что познание души много
способствует познанию всякой истины,
особенно же познанию природы. Ведь ду- 5
ша есть как бы начало[1] живых существ.
Так вот, мы хотим исследовать и познать
ее природу и сущность, затем ее проявле-
ния, из которых одни, надо полагать, со-
ставляют ее собственные состояния, дру-
гие же присущи — через посредство ду-
ши — и живым существам[2]. 10

Добиться о душе чего-нибудь досто-
верного во всех отношениях и безуслов-

но труднее всего. Поскольку искомое обще многим другим [знаниям] — я имею в виду вопрос о сущности и о сути вещи (to ti esti), — можно было бы, пожалуй, предположить, что есть какой-то один путь познания всего того, сущность чего мы хотим познать, так же как есть один способ показать привходящие свойства
15 вещи, так что следовало бы рассмотреть этот путь познания. Если же нет какого-то одного и общего пути познания сути вещи, то становится труднее вести исследование: ведь нужно будет найти для каждого предмета какой-то особый способ. И даже когда станет ясно, что этот способ есть доказательство, деление[3] или
20 какой-нибудь другой путь познания, остается еще много затруднений и возможных ошибок; надо подумать о том, из чего исходить: ведь для разного начала различны, например для чисел и плоскостей.

Быть может, прежде всего необходимо определить, к какому роду [сущего] отно-

сится душа и что она такое; я имею в виду,
есть ли она определенное нечто (tode ti),
т. е. сущность, или же качество, или коли-
чество, или какой-нибудь другой из раз- 25
личенных нами родов сущего (katēgoriai);
далее, относится ли она к тому, что суще-
ствует в возможности, или, скорее, есть
некоторая энтелехия: ведь это имеет не-
маловажное значение.

Следует также выяснить, состоит ли 402b
душа из частей или нет и однородны ли
все души или нет. И если не однородны,
то отличаются ли они друг от друга по
виду или по роду. Это нужно выяснить
потому (nyn), что те, кто говорит о душе
и исследует ее, рассматривают, по-
видимому, лишь человеческую душу[4]. Не
до́лжно ускользать от нас и то, одно ли 5
определение души, как, например, опре-
деление живого существа одно, или душа
каждого рода имеет особое определение,
как, например, душа лошади, собаки, че-
ловека, бога (живое же существо как об-
щее есть либо ничто, либо нечто последу-

ющее[5]. Подобным же образом обстоит дело и со всякой другой высказываемой общностью). Далее, если имеется не множество душ, а только части души, то возникает вопрос: нужно ли сначала исследовать всю душу или ее части? Трудно также относительно частей определить, какие из них различаются между собой по природе и нужно ли сначала исследовать части или же виды их деятельности (например, мышление или ум, ощущение или способность ощущения). И точно так же относительно других способностей души. Если же нужно сначала исследовать виды ее деятельности, то опять-таки можно было бы поставить вопрос, не следует ли сначала рассмотреть то, что им противолежит, например: ощущаемое прежде способности ощущения, мыслимое — прежде мыслительной способности. По-видимому, полезно не только знать суть вещи для исследования причин привходящих свойств сущностей, как, например, в математике: что такое

прямое, кривое, что такое линия и плоскость для выяснения того, скольким 20
прямым равны углы треугольника, но и обратное: знание привходящих свойств вещи весьма много способствует познанию ее сути. В самом деле, когда мы благодаря нашей способности представления в состоянии [мысленно] воспроизвести привходящие свойства вещи, все или большинство, мы можем самым надлежащим образом говорить также о сущности. Ведь начало всякого доказатель- 25
ства — это [установление] сути вещи. Таким образом, ясно, что можно было бы 403a
назвать диалектическими[6] и пустыми все те определения, при помощи которых не только нельзя объяснить привходящие свойства, но даже нелегко составить предположения о них.

Вызывает затруднение и [изучение] состояний души: все ли они принадлежат также и тому, что́ обладает ею, или есть среди них нечто присущее лишь самой душе. Это, конечно, необходимо вы-

5 яснить, хотя и не легко. В большинстве случаев, очевидно, душа ничего не испытывает без тела и не действует без него, например: при гневе, отваге, желании, вообще при ощущениях. Но больше всего, по-видимому, присуще одной только душе мышление. Если мышление есть некая деятельность представления или не может происходить без представления, то и мышление не может быть без тела. Если же имеется какая-нибудь деятель-
10 ность или состояние, свойственные одной лишь душе, то она могла бы существовать отдельно от тела. А если нет ничего присущего лишь ей одной, то, значит, она не может существовать отдельно, а с ней дело обстоит так же, как с прямой линией, которая, поскольку она прямая, имеет много привходящего, например то, что она может касаться медного шара лишь в одной точке; однако прямая линия будет касаться его не как отдельно существующая: ведь она не-
15 отделима от тела, поскольку она всегда

существует вместе с тем или иным телом. По-видимому, все состояния души связаны с телом: негодование, кротость, страх, сострадание, отвага, а также радость, любовь и отвращение; вместе с этими состояниями души испытывает нечто и тело. Иногда бывает так, что человека постигает большое и очевидное горе, а он не испытывает ни возбуждения, ни страха; иногда же маловажные и незначительные поводы вызывают волнение, а именно когда тело приходит в возбуждение и оказывается в таком состоянии, как при гневе. Это еще более очевидно в тех случаях, когда не происходит ничего такого, что должно было бы возбудить страх, и тем не менее приходят в состояние человека, испытывающего страх. Если дело обстоит так, то ясно, что состояния души имеют свою основу в материи (logoi enyloi). Поэтому их определения должны быть именно такого рода, например: гнев — это некоторое движение такого-то тела (или его части, или его

способности), вызванное тем-то ради
того-то. Вот почему изучение всей души
или такого рода состояний ее есть дело
рассуждающего о природе. Однако рас-
суждающий о природе и диалектик по-
разному определили бы каждое из этих
состояний души, например, что такое
30 гнев. А именно: диалектик определил
гнев как стремление отомстить за оскор-
бление или что-нибудь в этом роде; рас-
суждающий же о природе — как кипение
крови или жара около сердца. Послед-
403b ний приводит в объяснение материю,
первый — форму и сущность, выражен-
ную в определении (logos). Ведь сущ-
ность вещи, выраженная в определении,
есть ее форма, и если вещь имеется, то
форма необходимо должна находиться
в определенной материи; например, сущ-
ность дома, выраженная в определении,
5 такова: дом есть укрытие, защищающее
от разрушительных действий ветров,
дождей и жары; другой же скажет, что
дом состоит из камней, кирпичей и бре-

вен, а третий будет говорить о форме в них, имеющей такие-то цели. Итак, кто из них есть рассуждающий о природе? Тот ли, кто касается лишь материи, не обращая внимания на выраженную в определении сущность, или тот, кто касается только ее? Или же скорее тот, кто исходит из того и другого? Но кто же такой в таком случае каждый из первых двух? Разве есть такой, кто изучал бы со- 10
стояния материи, не отделимые от нее, и не рассматривал бы их как отделимые? Рассуждающий же о природе изучает все виды деятельности и состояния такого-то тела и такой-то материи. А то, что не таково, изучает другой, при случае — сведущий в искусстве, например строитель или врачеватель; свойства же, которые хотя и неотделимы от тела, но, поскольку они не состояния определенного тела и берутся отвлеченно от тела, изуча- 15
ет математик; отделенное же от всего телесного как таковое изучает тот, кто занимается первой философией.

Но нужно вернуться к исходной точке нашего рассуждения. Мы сказали, что состояния души неотделимы от природной материи живых существ так, как неотделимы от тела отвага и страх, а не в том смысле, в каком неотделимы от тел линия и плоскость[7].

Глава вторая

Приступая к исследованию души, необходимо вместе с тем при возникновении 20
трудных вопросов, которые подлежат выяснению в дальнейшем, принимать во внимание мнения о душе, высказанные предшественниками, чтобы позаимствовать у них сказанное правильно и избежать всего, что ими сказано неправильно.

Началом этого исследования будет изложение того, что больше всего считается
свойственным душе по природе. Одушев- 25
ленное более всего отличается от неодушевленного, по-видимому, двумя [признаками]: движением и ощущением. Поэтому от предшественников до нас дошли, пожалуй, два мнения о душе.

Действительно, некоторые утверждают, что душа есть главным образом и прежде всего нечто движущее; но, полагая,

что недвижущееся само не может приво-
30 дить в движение другое, они причислили
душу к тому, что движется. Поэтому Де-
мокрит утверждает, что душа есть некий
огонь и тепло. А именно: из всего беско-
404a нечного множества фигур и атомов шаро-
видные атомы, говорит он, — это огонь
и душа, они подобны так называемым пы-
линкам в воздухе, которые видны в сол-
нечных лучах, проникающих через узкую
щель; образуемую ими смесь всякого рода
семян он называет элементами всей при-
5 роды. Подобным же образом толкует
Левкипп. Оба они считают шаровидные
атомы душой, потому что атомы такой
формы больше всех в состоянии проник-
кать повсюду и, сами будучи приведенны-
ми в движение, двигать и остальное; при
этом оба полагают, что именно душа со-
общает живым существам движение. По-
этому с дыханием, по их мнению, конча-
ется жизнь. Именно, когда окружающий
воздух сжимает тела и вытесняет атомы
10 (schēmata), которые сообщают живым су-

ществам движение тем, что сами они никогда не находятся в состоянии покоя, возникает защита — благодаря дыханию входят извне другие атомы, которые препятствуют выходу содержащихся в живых существах атомов, противодействуя этому сжатию и затвердению. И живые существа живут до тех пор, пока они в состоянии это делать. 15

Сказанное [о душе] пифагорейцами имеет, по-видимому, тот же смысл. Некоторые из них утверждали, что пылинки в воздухе и составляют душу, другие же — что душа есть то, что движет эти пылинки. Такое мнение о пылинках было высказано потому, что они кажутся непрерывно движущимися даже при полном безветрии. 20

Таковы взгляды и тех, кто говорит, что душа есть само себя движущее[1]. Ведь все они, по-видимому, считают, что движение более всего свойственно душе и что все остальное приводится в движение душой, душа же движет самое себя; дело в том,

что они не видели такого движущего, которое само бы не двигалось.

25 Подобным же образом и Анаксагор говорит, что душа — это то, что движет, и как будто еще кто-то сказал, что ум привел все в движение, но высказал это не совсем так, как Демокрит. А именно: Демокрит просто утверждал, что душа и ум — одно и то же: ведь истинно, мол, то, что́
30 нам является. Поэтому Гомер, по его мнению, правильно изобразил, как Гектор лежит с помутившимся умом[2]. В самом деле, Демокрит не рассматривает ум как способность для постижения истины, а считает, что душа и ум — одно и то же.
404b Анаксагор высказывается об этом менее ясно. Действительно, часто он называет ум причиной прекрасного и справедливого, а иной раз он говорит, что ум есть душа, так как ум, мол, присущ всем живым существам, большим и малым, высшим
5 и низшим. Между тем очевидно, что во всяком случае то, что называют умом в смысле разумения, не присуще одинако-

во всем живым существам, даже не всем людям.

Таким образом, те, кто обращал свое внимание на способность одушевленного существа к движению, признавали, что душа есть нечто в высшей степени подвижное. Те же, кто обращал свое внимание на познание и на чувственное восприятие [одушевленным существом] сущего, при- 10
числяли душу к началам, при этом одни из них считали, что этих начал много, другие считали, что начало одно — душа; так, например, Эмпедокл считал, что душа состоит из всех элементов и что каждый из них есть душа. Он говорит:

Землю землею мы зрим, и воду мы видим водою,
Дивным эфиром эфир, огнем же огонь беспощадный.
Так же любовью любовь и раздор ядовитым раздором[3].

Подобным образом и Платон изобра- 15
жает в «Тимее» душу как состоящую из

элементов, ибо подобное, говорит он, познается подобным, вещи же происходят из начал. Такое же определение дано и в сочинении о философии[4]: само-по-себе-живое (ayto to dzōon) состоит из идеи единицы и первоначальной длины, ширины и глубины, остальное[5] — подобным же образом. Кроме того, Платон говорит и иначе: ум есть единица, знание — двоица (так как оно [стремится] к единству в одном направлении), мнение есть число-плоскость, ощущение — число-телесное[6]. Ведь числами он называл самые эйдосы и начала, состоят же числа из элементов. Что касается вещей, то одни из них постигаются, мол, умом, другие — знанием, третьи — мнением, четвертые — ощущением, а эти числа и суть эйдосы вещей.

А так как душа представлялась способной и приводить в движение и познавать, то некоторые[7] признали душу сочетанием обеих способностей, объявив ее само себя движущим числом.

Что касается начал, то имеется разногласие — каковы они и сколько их, — главным образом между теми, кто считает их телесными[8], и теми, кто признает их бестелесными[9], и также между этими и теми, кто, смешав телесное с бестелесным, объявляет начала состоящими из обоих. 405a
Имеется разногласие и относительно их числа. Одни признают лишь одно начало, другие — несколько. Сообразно со взглядами на начала они объясняют и душу, ибо не противно разуму усматривать природу первых начал в способности приводить в движение. Вот почему некоторые полагали, что душа есть огонь. Ведь огонь состоит из тончайших частиц и есть наи- 5
более бестелесный элемент; кроме того, прежде всего он и находится в движении и приводит в движение остальное.

Демокрит, со своей стороны, высказался с еще большей проницательностью, объяснив, почему каждая душа обладает обоими этими свойствами[10]. В самом деле, по его мнению, душа — то же самое,

что и ум, а ум состоит из первичных и не-
10 делимых тел и способен к движению благодаря мелкости и фигуре своих частиц. Из всех фигур, говорит он, наиболее подвижна шаровидная, а таковы и ум и огонь.

Анаксагор, по-видимому, считал, что душа и ум не одно и то же, как мы уже сказали раньше, но рассматривает их как имеющие одинаковую природу[11], разве только то, что главным образом ум он
15 признает началом всего. Он по крайней мере утверждает, что из всего сущего только ум прост, несмешан и чист[12]. Одному и тому же началу он приписывает и то и другое: и познание, и движение, говоря, что ум все привел в движение.

По-видимому, и Фалес, по тому, что о нем рассказывают, считал душу способной приводить в движение, ибо утверждал, что магнит имеет душу, так как движет железо.

20 Диоген, как и некоторые другие, полагал, что душа есть воздух, считая, что воздух состоит из тончайших частиц и есть

начало [всего]; благодаря этому душа познает и приводит в движение: она познает, поскольку воздух есть первое и все остальное происходит из него; она способна к движению, поскольку воздух — самое тонкое.

И Гераклит утверждает, что душа есть 25
начало, поскольку она, мол, есть испарение, из которого составляется все остальное. Кроме того, она нечто в высшей степени бестелесное и непрестанно текучее; подвижное же познается подвижным. Что все сущее находится в движении, предполагал и он и большинство.

Такого же приблизительно взгляда на душу придерживался, кажется, и Алкмеон. А именно: он утверждает, что она 30
бессмертна, потому что сходна с бессмертными существами. А бессмертие ей присуще, поскольку она находится в постоянном движении. Ведь все божественное[13] находится всегда в непрерывном
движении: Луна, Солнце, звезды и все 405b
небо.

Некоторые из тех, кто мыслил более грубо, даже утверждали, что душа есть вода, как, например, Гиппон[14]. Они пришли к этому убеждению, надо полагать, имея в виду семя, которое у всех живых существ влажно, ибо тем, кто утверждал, что душа
5 есть кровь, Гиппон возражал, указывая, что семя есть первичная душа, а не кровь.

Другие же, как Критий[15], утверждали, что душа есть кровь, считая, что ощущения более всего свойственны душе, а присущность их душе объясняется природой крови.

Таким образом, все элементы, кроме земли, нашли себе сторонника. Землю ни-
10 кто не объявлял душой, разве только если кто говорил, что душа состоит из всех элементов или что она совокупность всех[16].

Итак, все философы, можно сказать, определяли душу тремя [признаками]: движением, ощущением, бестелесностью. Каждый из этих [признаков] возводится к началам. Поэтому даже те, кто определяет ее через познавание, изображают ду-

шу как элемент или как состоящую из элементов, при этом они все высказываются почти одинаково, за исключением одного[17]: в самом деле, они утверждают, что подобное познается подобным. Поскольку же душа познает все, она, по их мнению, состоит из всех начал. Таким образом, те, кто признает одну причину и один элемент, считают и душу чем-то одним, например огнем или воздухом. Признающие же много начал считают и душу состоящей из многих начал. Только один Анаксагор утверждает, что ум ничему не подвержен и ни с чем другим ничего общего не имеет. Но каким образом и по какой причине ум, будучи таким, познает — этого он сам не сказал, и из его слов это неясно. А те, кто признает противоположности в началах[18], считают, что и душа состоит из противоположностей; те же, кто признает одну из противоположностей[19], например теплое, или холодное, или нечто вроде этого, признают и душу одной из противоположностей.

Вот почему они ссылаются при этом и на имена: одни, те, кто называет душу теплом, от тепла производят название жизни[20]; другие, те, кто называет душу холодом, утверждают, что душа получает свое наименование от «дыхания» и «охлаждения» [21]. Таковы дошедшие до нас взгляды на душу и основания этих взглядов.

Глава третья

Итак, прежде всего надо рассмотреть дви-
жение. Ведь быть может, не только непра-
вильно, что сущность души такова, как
о ней утверждают те, кто признает ее чем-
то движущим само себя или способным
приводить в движение, но и присущность 406a
ей движения есть нечто несообразное.

Действительно, уже раньше было ска-
зано, что вовсе нет необходимости, чтобы
движущее само двигалось. Все движется
двояким образом — или при посредстве
другого, или само по себе; мы называем
движущимся при посредстве другого все,
что движется потому, что оно находится 5
на движущемся, например корабельни-
ков: ведь последние не так движутся, как
судно; оно движется само по себе, а те —
потому, что находятся на движущемся.
Это видно, если смотреть на части их те-

ла: ведь свойственное ногам движение
есть хождение, оно-то и присуще людям,
10 но этого движения нет у корабельников
во время плавания. Поскольку двояко го-
ворится о движущемся, рассмотрим те-
перь, движется ли душа сама по себе или
она только причастна движению.

Так как имеется четыре вида движе-
ний: перемещение, превращение, убыва-
ние и возрастание, — то душа должна бы-
ла бы иметь или одно из этих движений,
или несколько, или все. Если душа дви-
15 жется не привходящим образом, то дви-
жение должно быть ей присуще по при-
роде, а если движение, то и место: ведь
все названные движения происходят
в каком-то месте. Но если сущность души
заключается в том, что она сама себя дви-
жет, то движение ей будет присуще не
привходящим образом, как, например,
белому или имеющему размер в три лок-
тя: ведь и последние движутся, но при-
входящим образом, а именно потому, что
20 движется тело, которому они присущи;

поэтому они не занимают места, у души же оно должно быть, если только душа от природы причастна движению.

Далее, если движение присуще душе от природы, то она могла бы быть приведена в движение и посторонней силой, а если бы посторонней силой, то и от природы[1]. Так же обстоит дело и с покоем. Ведь куда вещь стремится от природы, там же она от природы находится в покое. И точно так же: куда вещь движется под действием посторонней силы, там же она под дей- 25
ствием посторонней силы находится в покое. Каковы же будут движения души и состояния ее покоя под действием посторонней силы — это нелегко объяснить даже тем, кто склонен к вымыслам.

Далее, если движение души будет совершаться вверх, то она будет огнем; если же вниз — то землей: ведь так движутся эти тела. То же самое можно сказать и о промежуточных элементах.

Кроме того, так как совершенно оче- 30
видно, что душа движет тело, то есте-

ственно предположить, что она вызывает
те же движения, какими и сама движется.
А если так, то правильно сказать и обрат-
ное: что каким движением движется те-
406b ло, таким движется и сама душа. Тело же
движется в пространстве. Таким обра-
зом, и душа должна двигаться в соответ-
ствии с телом, перемещаясь или вся в це-
лом, или отдельными своими частями.
Если это возможно, то было бы также
возможно, чтобы душа, выйдя из тела,
снова вернулась в него. Из этого следова-
ло бы, что живые существа, умерев, могли
бы ожить. Движение души было бы при-
5 входящим, если бы оно совершалось под
действием чего-то иного: ведь живое су-
щество может быть толкаемо посторон-
ней силой. Однако то, что по своей сущ-
ности движет само себя, не должно дви-
гаться под действием чего-то другого
(разве что привходящим образом), по-
добно тому как благое само по себе не
может быть благим через другое или бла-
гое через само себя — благим ради иного.

Кто-нибудь мог бы сказать, что скорее 10
всего душа — если только она приводится в движение — движется под действием чувственно воспринимаемого. Но и в том случае, если душа действительно движет самое себя, она и сама должна была бы быть приведена в движение; так что если всякое движение есть то или иное отклонение движущегося, поскольку оно движется, то и душа отклонялась бы от своей сущности, если только она не движет себя привходящим образом, а движение свойственно ее сущности самой по 15
себе.

Некоторые утверждают, что душа движет тело, в котором она находится, потому что она сама движется. Таково мнение Демокрита, сходное с высказыванием постановщика комедий Филиппа[2] о том, что Дедал сообщил движение деревянному изваянию Афродиты, влив в него ртуть. Подобное говорит и Демокрит. А именно: он утверждает, что неделимые шарообразные тельца, которые по своей при- 20

роде никогда не остаются в состоянии покоя, двигаясь, влекут за собой и приводят в движение все тело. Мы спросим: эти ли неделимые тельца вызывают и покой? Трудно, да и невозможно сказать, как это может произойти. Вообще душа, надо полагать, движет живое существо не так,
25 а некоторым решением и мыслью.

Подобным же образом и Тимей[3] объясняет естественными причинами, как душа движет тело. А именно: благодаря тесной связи с телом душа собственным движением движет и тело. Душа, по его мнению, составлена из элементов и разделена в соответствии с гармоническими числами. Для того чтобы сообщить ей
30 врожденное чувство гармонии и чтобы
407a Вселенная двигалась равномерно, [демиург] прямую линию превратил в круговую. При этом, разделив один круг на два круга, соприкасающиеся в двух точках, он снова один из них разделил на семь кругов, дабы круговращения неба были движениями души[4].

Прежде всего неправильно утверждать, что душа есть пространственная величина. Ведь ясно, что Тимей хочет представить душу мира такой, каков так называемый ум, а не такой, какова, например, ощущающая душа или выражающая желания, ибо движение последних не круговое. Ум же един и непрерывен, как мышление; мышление же — это мысли, а мысли едины в том смысле, что следуют друг за другом наподобие числа, но не как пространственная величина. Поэтому и ум непрерывен не таким образом, а он либо не имеет частей, либо не так непрерывен, как пространственная величина. В самом деле, если бы ум был пространственной величиной, как бы он мыслил любую из своих частей? Частей в смысле пространственных величин или в смысле точек, если и точку следует называть частью [пространственной величины]? Если в смысле точек, а их бесчисленное множество, то ясно, что они никогда не будут пройдены умом до конца. Если же

в смысле пространственных величин, то ум часто или бесконечное число раз будет
15 мыслить одно и то же. Между тем очевидно, что можно мыслить что-то один раз. А если уму достаточно коснуться предмета одною из своих частей, то зачем ему совершать круговое движение или вообще для чего обладать пространственной величиной? Если же для того чтобы мыслить, необходимо коснуться предмета всем кругом, то какое будет иметь значение прикосновение отдельными частями? Далее, как может делимое мыслить неделимое или неделимое — делимое? Не-
20 обходимо, однако, чтобы ум был таким кругом. Ведь движение ума — это мышление, а движение круга — вращение. Если, таким образом, мышление есть круговращение, то ум будет кругом, вращение которого есть мышление. Что же тогда ум будет мыслить постоянно? Ведь мыслить он должен вечно, если круговое вращение вечно. Мысли, направленные на деятельность (praktikai), имеют гра-

ницу (ведь все такие мысли — ради чего-то другого), подобным же образом мысли, направленные на умозрительное (theōrētikai), ограничены обоснованиями (logoi). А всякое обоснование есть определение или доказательство. Доказательство же исходит из некоего начала и так или иначе имеет свое завершение в умозаключении или выводе. Если же доказательства и не доходят до конца, то по крайней мере не возвращаются назад к началу, а всегда, присовокупляя средний и крайний термины, идут прямым путем. Между тем круговое движение снова возвращается к началу. Что касается определений, то все они имеют свое завершение.

Далее, если одно и то же круговое движение повторится несколько раз, то придется несколько раз мыслить одно и то же.

Далее, мышление скорее похоже на покой и остановку, нежели на движение. И точно так же умозаключение.

С другой же стороны, трудное и вынужденное блаженства не доставляют. Если же движение не есть сущность души,
407b то душа двигалась бы вопреки своей природе. Также должно было бы быть тягостно для души быть соединенной с телом и не быть в состоянии освободиться от него, более того, она должна была бы избегать его, если только уму лучше не быть связанным с телом, как это обычно утверждают[5] и как с этим многие соглаша-
5 ются.

Неясна также причина круговращения неба. Ведь сущность души не может быть причиной этого кругового движения, ибо так душа движется лишь привходящим образом; тело также не есть причина этого, скорее душа есть причина движения тела. С другой стороны, и не говорят, что подобное движение присуще душе потому, что оно лучше. И все же
10 бог должен был бы побудить душу к круговому движению по той причине, что ей лучше двигаться, чем покоиться, и что

двигаться круговым движением лучше, нежели другим.

Так как такое рассмотрение более подобает другого рода исследованиям[6], то мы теперь его оставим. Однако нелепым оказывается и в этом учении, и в большинстве высказываний о душе вот что: эти философы связывают душу с телом и помещают ее в него, не объясняя при 15
этом, в чем причина этой связи и каково состояние тела; однако такое объяснение, думается, необходимо. Ведь именно в силу связи одно действует, другое испытывает воздействие, одно приводится в движение, другое движет, а такая взаимная связь не свойственна вещам, случайно соединенным друг с другом. Эти философы 20
стараются только указать, какова душа, о теле же, которое должно ее принять, они больше не дают никаких объяснений, словно любая душа может проникать в любое тело, как говорится в пифагорейских мифах. Между тем, по-видимому, каждое тело имеет присущую лишь ему

форму, или образ. Эти же философы говорят так, как если бы кто утверждал, что
25 строительное искусство может проникать в флейту; на самом же деле необходимо, чтобы каждое искусство пользовалось своими орудиями, а душа — своим телом.

Глава четвертая

Имеется и другое дошедшее до нас мнение о душе, убедительное для многих не менее, чем изложенные выше, но уже подвергнутое обсуждению и как бы давшее о себе отчет в общедоступных сочинениях. Душа, согласно этому мнению, 30
есть некая гармония, гармония же есть смешение и сочетание противоположностей; из противоположностей составлено и тело. Однако гармония есть определенное соотношение смешанных частей или соединение частей, душа же не может быть ни тем ни другим. Далее, приводить в движение не свойственно гармонии, между тем все приписывают это свой- 408a
ство, так сказать, преимущественно душе. Говорить о гармонии подобает больше в отношении здоровья и вообще в отношении превосходных телесных свойств,

нежели в отношении души. Это станет совершенно очевидным, если попытаться
5 свести состояния и действия души к некоторой гармонии, ибо трудно согласовать их. Далее, говоря о гармонии, мы имеем в виду два ее значения: во-первых, гармония в собственном смысле есть сочетание величин, которым свойственны движение и положение, когда они так прилажены друг к другу, что больше уже не могут принять в себя ничего однородного; во-вторых, гармония есть соотношение частей, составляющих смесь. Так вот, нет никакого разумного основания
10 приложить какое-либо из этих значений к душе. Связь частей тела чрезвычайно легко обнаружить: ведь существуют многие и многообразные сочетании таких частей; а из чего составленным и каким сочетанием следует признать ум, или способность ощущения, или способность стремления? Также нелепо считать душу соотношением смеси: ведь смесь элементов в плоти имеет другое соотношение,

чем в костях. А то получится, что имеется 15
много душ, расположенных по всему телу, если только все состоит из смеси элементов, а соотношение смеси составляет гармонию, т. е. душу.

Можно было бы потребовать от Эмпедокла ответа на следующий вопрос, поскольку он утверждает, что каждая вещь существует в силу определенного соотношения ее частей: есть ли душа такое соотношение или, скорее, нечто иное, находящееся внутри частей тела? Далее, есть ли дружба причина случайного смешения или смешения, имеющего определенное соотношение? И есть ли душа само соотношение или составляет нечто иное помимо него? Вот какие вопросы вызывает это мнение. Если же душа есть нечто отличное от смеси, то почему она уничтожается вместе с плотью и другими частями 25
живого существа? Кроме того, если не всякая часть тела имеет душу, а душа не есть соотношение смеси, то что же погибает, когда душа покидает тело?

Таким образом, из сказанного ясно, что душа не может ни быть гармонией, ни
30 совершать круговращение. Но, как мы сказали, душа может двигаться привходящим образом и приводить в движение самое себя, подобно тому как может двигаться тело, в котором она находится, а тело — приводиться в движение душой; по-другому совершать пространственные движения ей невозможно.

Имеется еще больше оснований усомниться в том, что душа движется, если об-
408b ратить внимание на следующее. А именно: мы говорим, что душа скорбит, радуется, дерзает, испытывает страх, далее, что она гневается, ощущает, размышляет. Все это кажется движениями. И потому можно было бы подумать, что и сама душа
5 движется. Но это вовсе не необходимо. Ведь если и скорбеть, радоваться, размышлять — это именно движения, и все это означает быть приведенным в движение, то такое движение вызывается душой (например, гнев или страх — оттого, что

сердце вот так-то приходит в движение; размышление, быть может, означает такое вот движение сердца или чего-то иного; 10 причем в одних случаях происходят перемещения, в других — превращения; какие и как — об этом особый разговор). Между тем сказать, что душа гневается, — это то же, что сказать — душа ткет или строит дом. Ведь лучше, пожалуй, не говорить, что душа сочувствует, или учится, или размышляет, а говорить, что человек делает это душою, сочувствует, учится 15 или размышляет. И это не означает, что движение находится в душе, а означает, что оно то доходит до нее, то исходит от нее; так, восприятие от таких-то вещей доходит до нее, а воспоминание — от души к движениям или их остаткам в органах чувств.

Что касается ума, то он, будучи некоторой сущностью, появляется, по-видимому, внутри [души] и не разрушается. 20 Ведь разрушение вызывается главным образом ослаблением в старости; здесь

же [с умом] происходит примерно то же, что с органами чувств. В самом деле, если бы старик получил глаз юноши, то он видел бы подобно ему. Таким образом, старение происходит не оттого, что душа претерпела какое-то изменение, а оттого, что претерпело изменение тело, в котором она находится, подобно тому как это бывает при опьянении и болезнях.
25 Мышление и умозрение также слабеют, когда внутри разрушается нечто другое, само же мышление ничему не подвержено. Размышление, любовь или отвращение — это состояния не ума, а того существа, которое им 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.

30 Из изложенного очевидно, что душа не может двигаться. А если она вообще не

движется, то ясно, что она не может двигать самое себя.

Из приведенных мнений наиболее нелепо то, будто душа есть само себя движущее число. У тех, кто высказывает это мнение[1], указанные выше несообразности вытекают из определения души как движущейся, а особые — из утверждения, будто душа есть число. В самом деле, как же мыслить единицу движущейся, раз она не имеет ни частей, ни раз- 409a
личий? Под действием чего и каким образом она движется? Если она действительно способна приводить в движение и сама двигаться, то она должна иметь различия.

Далее, так как утверждают, что линия, двигаясь, образует плоскость, а точка — линию, то и движения единиц должны 5
составлять линии: ведь точка — это единица, имеющая определенное положение; в таком случае и число-душа находится где-то и имеет определенное положение.

Далее, если от числа отнять некоторое число или единицу, то остается другое число. Между тем растения и многие животные, будучи рассечены, продолжают жить и, думается, имеют ту же по ви-
10 ду душу.

Кажется, безразлично, говорить ли о единицах или о маленьких тельцах. В самом деле, если шарики Демокрита превратить в точки, оставив только их количество, то среди них будет нечто движущее и нечто движущееся, как в непрерывной величине. Указанное[2] происходит не из-за различия в размерах — велики ли они или малы, — а в силу того,
15 что они количество. Поэтому необходимо, чтобы было нечто, что двигало бы эти единицы. Если же душа есть движущее в живом существе, то также и в числе, поэтому душа не может быть и движущим и движущимся, а есть только движущее. Так вот, каким образом единица может быть такой? Ведь ей должно было бы быть присуще какое-то отличие от дру-

гих единиц. А какое может быть у точки-
единицы отличие, кроме различия в по- 20
ложении? Следовательно, если единицы
[души] в теле и точки [тела] различны, то
единицы окажутся в том же самом месте:
ведь каждая единица займет место точки.
Однако если в одном и том же месте мо-
гут быть две точки, то что мешает тому,
чтобы в нем было бесконечное их число?
Ведь то, место чего неделимо, само неде-
лимо. Если же точки, находящиеся в теле,
составляют число-душу или если число 25
находящихся в теле точек есть душа, то
почему не все тела имеют душу? Ведь ка-
жется, во всех телах имеются точки,
и притом бесчисленное множество. Кро-
ме того, как могут точки отделиться и ос-
вободиться от своих тел, если линии не-
разделимы на точки[3]? 30

Глава пятая

Бывает, как мы сказали, что те, кто признает душу само себя движущим числом, высказывают, с одной стороны, то же, что те, кто считает, что душа есть некое тело, состоящее из тончайших частиц, а с другой — собственные нелепости, утверждая
409b подобно Демокриту, будто движение исходит от души. Ведь если душа находится во всем ощущающем теле, то при предположении, что душа есть некое тело, необходимо, чтобы в одном и том же месте находились два тела. Для тех, кто говорит, что душа есть число, в одной точке окажется много точек или окажется, что вся-
5 кое тело имеет душу, если только внутри тела не находится какое-нибудь особое число, т. е. нечто отличное от находящихся в теле точек. Получается также, что живое существо приводится в движение чис-

лом наподобие того, как происходит движение живого существа по изложенному нами учению Демокрита. Какая, в самом деле, разница, говорят ли о перемещении маленьких шариков, больших единиц или 10
вообще единиц? Ведь и в том и в другом случае необходимо, чтобы живое существо двигалось в силу того, что они движутся. А у тех, кто соединяет воедино движение и число, получаются те же и многие другие такого рода нелепости. Ведь такое соединение не может быть не только определением души, но и ее привходящим свойством. Это станет ясно, если исходя из этого определения попытаться объяснить состояния и действия 15
души, такие, как размышления, ощущения, удовольствия, печаль и прочее тому подобное: ибо, как мы раньше сказали, на основании движения и числа нелегко даже строить догадки об этих состояниях и действиях души.

Итак, до нас дошли три взгляда, согласно которым дается определение ду-

20 ши: одни утверждали, что [1] душа больше всех способна приводить в движение потому, что она движет самое себя, другие — что [2] она есть тело, состоящее из тончайших частиц, или что она наименее телесна по сравнению со всем остальным. Мы перебирали почти все связанные с этими определениями затруднения и противоречия. Остается рассмотреть, на каком основании говорится, что [3] душа состоит из элементов[1].

Высказывается это мнение, чтобы объяснить, как душа воспринимает сущее
25 и как она познает каждую вещь. Но с этим мнением неизбежно связано много несообразного. Те, кто придерживается его, считают, что подобное познается подобным, словно предполагая, что душа — это сами вещи. Но ведь существуют не только элементы, но и многое другое, вернее сказать, бесконечное число вещей, состоящих из этих элементов. Допустим, что душа познает и воспринима-

30ет то, из чего состоит каждая отдельная вещь. Но чем душа познает или воспринимает составное целое, например: что такое бог, человек, плоть или кость? И точно так же любое другое составное: ведь не как попало образуют элементы каждое из них, а в определенном соотношении и сочетании, как говорит о кости 410a
Эмпедокл:

Но земля преблагая в своих мощногрудых горнилах
Два из уделов восьми получила от светлой Нестиды[2]
И от Гефеста[3] четыре, в ее крупногрудые горны[4].

Поэтому нет никакой пользы от того, что элементы будут находиться в душе, если в ней не будет также их соотношений и сочетаний; в самом деле, каждый элемент познает себе подобное, но ничто не позна́ет кости или человека, если они не будут также находиться в душе. А что это невозможно, об этом не стоит толковать. 10

В самом деле, разве заключает в себе недоумение вопрос, находится ли в душе камень или человек? И точно так же благое и неблагое? То же рассуждение относится и ко всему остальному.

Далее, раз о сущем говорится во многих значениях (оно означает то определенное нечто, то количество, или качество, или какой-нибудь другой из уже
15 различенных родов сущего), то будет ли душа состоять из всех этих родов сущего или нет? Но думаю, нет элементов, которые были бы общи всем этим родам сущего. Не состоит ли душа только из тех элементов, которые образуют сущность? Как же она тогда познает каждый из других элементов? Или быть может, скажут, что для каждого рода имеются только ему присущие элементы и начала и из них состоит душа? Стало быть, душа будет и количеством, и качеством, и сущ-
20 ностью. Но невозможно, чтобы из элементов количества состояла сущность, а не количество. Для тех, кто говорит,

что душа состоит из всех элементов, вытекают эти и еще другие такого рода несообразности.

Так же нелепо, с одной стороны, утверждать, что подобное от подобного ничего не претерпевает, а с другой — что подобное ощущается подобным и подобным познается: ведь те, кто это утверждает, признают, что ощущение 25
есть некое претерпевание и приведение в движение, точно так же как мышление и познание.

Сколь много сомнений и затруднений возникает, когда утверждают, как это делает Эмпедокл, что отдельные вещи познаются телесными элементами, и притом подобное подобным, — это видно из следующего. А именно: те части тела живого существа, которые состоят просто из 30
земли, каковы кости, жилы, волосы, ничего, по-видимому, не воспринимают, сле- 410b
довательно, не воспринимают и себе подобного, но ведь [по этому учению] они должны воспринимать.

Далее, у каждого начала, [если придерживаться учения Эмпедокла], будет больше незнания, чем знания: ведь каждое начало познает что-то одно, многое же, а именно все остальное, останется неизвестным ему. Получается, по Эмпедоклу,
5 что бог — наименее разумное из всех существ, ибо только он не будет знать один элемент — вражду, смертные же будут знать все: ведь каждый из них состоит из всех элементов.

И вообще, почему не все сущее имеет душу, раз всякое сущее есть либо элемент, либо состоит из одного элемента, или из нескольких, или из всех? Ибо необходимо, чтобы оно познавало или один элемент, или несколько, или все.

10 Можно было бы также поставить вопрос: что же объединяет эти элементы? Ведь элементы подобны материи, а самое главное есть то, что их скрепляет, каково бы оно ни было. Однако невозможно, чтобы существовало нечто превосходящее душу и властвующее над ней; еще ме-

нее возможно, чтобы существовало нечто превосходящее ум. Ведь разумно считать, что ум есть самое изначальное и по природе главенствующее, а эти философы утверждают, будто элементы суть первоначала всего сущего. 15

Все те, кто признает душу состоящей из элементов на том основании, что она познает и воспринимает все сущее, равно и те, кто признает ее больше всех способной приводить в движение, имеют в виду не всякую душу, ибо не все, что ощущает, способно двигаться: ведь известно, что некоторые живые существа всегда находятся на одном месте, хотя — по крайней мере так считают — душа производит 20 в живом существе единственно лишь этот род движения — перемещение. Точно так же имеют в виду не всякую душу те, кто считает ум и способность ощущения состоящими из элементов. Ведь известно, что растения живут, не перемещаясь и не ощущая, и что многие животные не обладают способностью мыслить. Если бы да-

же кто-нибудь не возражал против этого
25 и счел бы ум и способность ощущения за некоторую часть души, то и в этом случае не было бы сказано что-либо общее ни о всякой душе вообще, ни о какой-нибудь одной в целом.

Этим же недостатком страдает и учение, изложенное в так называемых орфических песнопениях. А именно: в них говорится, что душа, носимая ветрами, появляется из Вселенной при вдыхании.
30 Однако не может это случиться ни с рас-
411a тениями, ни с некоторыми животными, поскольку не все живые существа дышат. Это упустили из виду те, кто придерживался такого мнения.

Если же необходимо признать душу состоящей из элементов, то не обязательно из всех. В самом деле, достаточно одного из каждых двух противоположных элементов, чтобы он различил сам себя и свою противоположность: ведь посредством прямого мы познаем и его и кривое. Именно линейка различает то

и другое, кривое же не есть мерило ни самого себя, ни прямого. 5

Некоторые также утверждают, что душа разлита во всем; быть может, исходя из этого, и Фалес думал, что все полно богов[5]. Такой взгляд вызывает некоторые сомнения. А именно: почему душа, находясь в воздухе или в огне, не производит живого существа, а, находясь в смеси [элементов], производит, хотя, казалось бы, в этих двух элементах она лучше. Впрочем, можно было бы спросить: почему душа, находящаяся в воздухе, лучше и бессмертнее, нежели душа живых существ? В обоих случаях[6] получается нелепость и нечто противоречащее разуму. Ведь действительно, говорить, что огонь и воздух суть живые существа, — это в высшей степени противоречит разуму, а не называть их живыми существами, если они заключают в себе душу, нелепо. Мнение о том, что душа находится в этих элементах, исходит, по-видимому, из того, что целое однородно с частями. Это с необхо-

димостью приводит к утверждению, что и душа однородна с частями, если верно, что живые существа становятся одушевленными благодаря тому, что они впитывают в себя нечто из окружающего. Но если воздух, рассеиваясь, остается однородным, а душа, наоборот, состоит из неоднородных частей, то ясно, что одна часть души имеется в воздухе, другая же нет. Следовательно, необходимо, чтобы или душа состояла из однородных частей, или чтобы она не содержалась ни в одной части Вселенной.

Из сказанного, таким образом, очевид-
25 но, что душе свойственно познавать не потому, что она состоит из элементов, а также ясно, что не подобает и неправильно говорить, будто она движется. А так как душе свойственно познавать, ощущать, думать, а также желать и хотеть и вообще ей свойственны стремления, пространственное же движение возникает у живых существ под действием души,
30 и от нее зависят также рост, зрелость

и упадок, то спрашивается: следует ли приписывать каждое такое состояние 411b
всей душе и мыслим ли мы, ощущаем, движемся, действуем или претерпеваем все остальное всей душой или одно — одной ее частью, другое — другой? И присуща ли жизнь какой-нибудь одной из этих частей, или нескольким, или всем, или же есть какая-нибудь другая причина жизни?

Некоторые говорят, что душа имеет ча- 5
сти[7], и одной частью она мыслит, другой желает. Но что же тогда скрепляет душу, если она по природе имеет части? Во всяком случае не тело. Ибо, думается, скорее наоборот, душа скрепляет тело: ведь когда душа покидает тело, оно распадается и сгнивает. Следовательно, если душу делает единой нечто другое, то это другое скорее всего и было бы душой. Но тогда 10
в свою очередь необходимо возникает вопрос о нем: едино ли оно или состоит из многих частей? Ведь если оно едино, то почему не допустить сразу, что и душа

едина? Если же оно имеет части, то опять необходимо доискиваться, что такое то, что скрепляет его, и так далее до бесконечности.

Можно было бы поставить вопрос и о частях души: какое значение имеет каждая часть в теле? Ведь если душа в целом скрепляет все тело, то и каждой ее части надлежит скреплять какую-то часть тела. Но это представляется невозможным, ибо, какую часть и каким образом ум будет скреплять, трудно и вообразить.

Известно также, что растения, будучи разрезаны, продолжают жить, равно и некоторые насекомые, словно каждая такая
20 часть имеет ту же душу если не по числу, то по виду. В самом деле, каждая из этих частей некоторое время имеет ощущения и движется в пространстве. Если эти части и не живут долго, то в этом нет ничего странного: ведь они не имеют органов, чтобы сохранять свою природу. Тем не менее в каждой рассеченной части име-
25 ются все части души, и эти части души

однородны: друг с другом, поскольку они не существуют отдельно друг от друга; с душой в целом, поскольку она делима[8]. По-видимому, начало [жизни] в растениях также есть некая душа: ведь оно единственное, что обще животным и растениям. И начало это отделимо от начала ощущения, но без него ничто не может иметь ощущения. 30

КНИГА ВТОРАЯ

Глава первая

Вот что надлежало сказать о дошедших до 412a
нас мнениях прежних философов о душе.
А теперь вернемся к тому, с чего начали, 5
и попытаемся выяснить, что такое душа
и каково ее самое общее определение.

Итак, под сущностью мы разумеем
один из родов сущего; к сущности отно-
сится, во-первых, материя, которая сама
по себе не есть определенное нечто; во-
вторых, форма или образ, благодаря кото-
рым она уже называется определенным
нечто, и, в-третьих, то, что состоит из ма-
терии и формы. Материя есть возмож-
ность, форма же — энтелехия[1], и именно 10
в двояком смысле — в таком, как знание,
и в таком, как деятельность созерцания[2].

По-видимому, главным образом тела,
и притом естественные, суть сущности,
ибо они начала всех остальных[3] тел. Из

естественных тел одни наделены жизнью, другие — нет. Жизнью мы называем всякое питание, рост и упадок тела, имеющие основание в нем самом (di'aytoy). Та-
15 ким образом, всякое естественное тело, причастное жизни, есть сущность, притом сущность составная.

Но хотя оно есть такое тело, т. е. наделенное жизнью, оно не может быть душой. Ведь тело не есть нечто принадлежащее субстрату (hypokeimenon), а скорее само есть субстрат и материя. Таким
20 образом, душа необходимо есть сущность в смысле формы естественного тела, обладающего в возможности жизнью. Сущность же [как форма] есть энтелехия; стало быть, душа есть энтелехия такого тела. Энтелехия же имеет двоякий смысл: или такой, как знание, или такой, как деятельность созерцания; совершенно очевидно, что душа есть энтелехия в таком смысле, как знание[4]. Ведь в силу наличия души имеются и сон, и бодрствование, причем бодрствование сход-

но с деятельностью созерцания, сон 25
же — с обладанием, но без действования[5]. У одного и того же человека знание по своему происхождению предшествует деятельности созерцания.

Именно поэтому душа есть первая энтелехия естественного тела, обладающего в возможности жизнью. А таким телом может быть лишь тело, обладающее органами. Между тем части растений также суть органы, правда совершенно простые, как, например, лист есть по- 412b
кров для скорлупы, а скорлупа — покров для плода, корни же сходны с ртом: ведь и то и другое вбирает пищу. Итак, если нужно обозначить то, что обще всякой душе, то это следующее: душа есть первая энтелехия естественного тела, обладающего органами. Потому и не следует 5
спрашивать, есть ли душа и тело нечто единое, как не следует это спрашивать ни относительно воска и отпечатка на нем, ни вообще относительно любой материи и того, материя чего она есть. Ведь хотя

единое и бытие имеют разные значения, но энтелехия есть единое и бытие в собственном смысле.

Итак, сказано, что такое душа вообще.
10 А именно: она есть сущность как форма (logos), а это — суть бытия такого-то тела, подобно тому как если бы естественным телом было какое-нибудь орудие[6], например топор. А именно: сущностью его было бы бытие топором, и оно было бы его душой. И если ее отделить, то топор уже перестал бы быть топором и был бы таковым лишь по имени. Однако же это только топор. Душа же есть суть бытия и форма (logos) не такого тела, как топор, а такого естественного тела, которое в самом себе имеет начало движения и покоя. Сказанное нужно рассмотреть и в отношении частей тела. Если бы глаз был живым существом, то душой его бы-
20 ло бы зрение. Ведь зрение и есть сущность глаза как его форма (глаз же есть материя зрения); с утратой зрения глаз уже не глаз, разве только по имени, так же

как глаз из камня или нарисованный глаз. Сказанное же о части тела нужно приложить ко всему живому телу. А именно: как часть относится к части[7], так сходным образом совокупность ощущений относится ко всему ощущающему телу как ощущающему. 25

Но живое в возможности — это не то, что лишено души, а то, что́ ею обладает. Семя же и плод суть именно такое тело в возможности[8]. Поэтому, как раскалывание [для топора] и видение [для глаза] суть энтелехия, так и бодрствование; а душа есть такая энтелехия, как зрение и си- 413a
ла орудия, тело же есть сущее в возможности. Но так же как зрачок и зрение составляют глаз, так душа и тело составляют живое существо.

Итак, душа неотделима от тела; ясно также, что неотделима какая-либо часть 5
ее, если душа по природе имеет части, ибо некоторые части души суть энтелехия телесных частей. Но конечно, ничто не мешает, чтобы некоторые части души были

отделимы от тела, так как они не энтелехия какого-либо тела. Кроме того, не ясно, есть ли душа энтелехия тела в том же смысле, в каком корабельник есть энтелехия судна.

10 Так в общих чертах пусть будет определена и описана душа.

Глава вторая

Так как [всякое изучение] идет от неясного, но более очевидного к ясному и более понятному по смыслу[1], то именно таким образом попытаемся продолжить рассмотрение души. Ведь определение [предмета] должно показать не только то, что он есть, как это делается в большинстве определений, но оно должно заключать в себе и выявлять причину. В настоящее время определения — это как бы выводы из посылок. Например, что такое квадратура? Превращение разностороннего прямоугольника в равный ему равносторонний. Такое определение есть лишь вывод из посылок. Утверждающий же, что квадратура есть нахождение средней [пропорциональной линии], указывает причину действия.

Итак, отправляясь в своем рассмотрении от исходной точки, мы утверждаем,

что одушевленное отличается от неодушевленного наличием жизни. Но о жизни говорится в разных значениях, и мы утверждаем, что нечто живет и тогда, когда у него наличествует хотя бы один из следующих признаков: ум, ощущение, движение и покой в пространстве, а так-
25 же движение в смысле питания, упадка и роста. Поэтому, как полагают, и все растения наделены жизнью. Очевидно, что они обладают такой силой и таким началом, благодаря которым они могут расти и разрушаться в противоположных пространственных направлениях, а именно: не так, что вверх растут, а вниз — нет, но одинаково в обоих направлениях и во все стороны растут все растения, которые по-
30 стоянно питаются и живут до тех пор, пока способны принимать пищу.

Эту способность можно отделить от других, другие же способности смертных существ от нее отделить нельзя. Это очевидно у растений: ведь у них нет никакой другой способности души.

Таким образом, благодаря этому началу жизнь присуща живым существам, но 413b
животное впервые появляется благодаря ощущению; в самом деле, и такое существо, которое не движется и не меняет места, но обладает ощущением, мы называем животным, а не только говорим, что оно живет.

Из чувств всем животным присуще прежде всего осязание. Подобно тому как способность к питанию возможна отдельно 5
от осязания и всякого [другого] чувства, так и осязание возможно отдельно от других чувств (растительной, или способной к питанию, мы называем ту часть души, которой обладают также растения, а все животные, как известно, обладают чувством осязания. Какова причина этого, мы скажем позже).

Теперь же пусть будет сказано лишь то, что душа есть начало указанных способно- 10
стей и отличается растительной способностью, способностью ощущения, способностью размышления и движением.

А есть ли каждая из этих способностей
душа или часть души и если часть души, то
так ли, что каждая часть отделима лишь
мысленно (logō) или также простран-
15 ственно, — на одни из этих вопросов не-
трудно ответить, другие же вызывают за-
труднения. Так же как у некоторых расте-
ний, если их рассечь, части продолжают
жить отдельно друг от друга, как будто
в каждом таком растении имеется одна ду-
ша в действительности (entelecheia), а в
возможности — много, точно так же мы
видим, что нечто подобное происходит
у рассеченных на части насекомых и в от-
20 ношении других отличительных свойств
души. А именно: каждая из частей облада-
ет ощущением и способностью двигаться
в пространстве; а если есть ощущение, то
имеется и стремление. Ведь где есть ощу-
щение, там и печаль, и радость, а где они,
там необходимо есть и желание.

25 Относительно же ума и способности
к умозрению еще нет очевидности, но ка-
жется, что они иной род души и что толь-

ко эти способности могут существовать отдельно, как вечное — отдельно от преходящего. А относительно прочих частей души из сказанного очевидно, что их нельзя отделить друг от друга вопреки утверждению некоторых[2]. Что по своему смыслу (logos) они различны — это очевидно. А именно: способность ощущения 30
отлична от способности составлять мнения, если ощущать — одно, а другое — иметь мнения. То же можно сказать и о каждой из других способностей, о которых шла речь.

Далее, одним животным присущи все способности, другим лишь некоторые, иным — только одна (а это и составляет ви- 414a
довое отличие у животных). По какой же причине — это следует рассмотреть в дальнейшем. То же самое и с чувствами. Одни животные обладают всеми чувствами, другие — некоторыми, третьи имеют только одно, самое необходимое — осязание.

Далее, о том, чем мы живем и ощущаем, говорится в двух значениях, точно так 5

же как о том, чем мы познаем: мы познаем, во-первых, благодаря знанию; во-вторых, душой (ведь мы утверждаем, что познаем благодаря тому и другому); совершенно так же двояко и то, благодаря чему мы здоровы: во-первых, благодаря здоровью; во-вторых, благодаря какой-то части тела или всему телу. А из них знание
10 и здоровье есть образ, некая форма, смысл и как бы деятельность способного к ним: знание — способного к познанию, здоровье — могущего быть здоровым. Ведь по-видимому, действие способного к деятельности происходит в претерпевающем и приводимом в соответствующее состояние. Так вот, то, благодаря чему мы прежде всего живем, ощущаем и размышляем, — это душа, так что она есть некий смысл и форма, а не материя или субстрат.
15 Как уже было сказано, о сущности мы говорим в трех значениях: во-первых, она форма, во-вторых, — материя, в-третьих, — то, что состоит из того и другого; из них материя есть возможность, фор-

ма — энтелехия. Так как одушевленное существо состоит из материи и формы, то не тело есть энтелехия души, а душа есть энтелехия некоторого тела. Поэтому правы те, кто полагает, что душа не может существовать без тела и не есть какое-либо 20
тело. Ведь душа есть не тело, а нечто принадлежащее телу, а потому она и пребывает в теле, и именно в определенного рода теле, и не так, как наши предшественники[3] приноравливали ее к телу, не уточняя при этом, что это за тело и каково оно, тогда как мы видим, что не любая вещь воспринимается любой. Тот же вывод можно получить путем рассуждения. Ведь
естественно, что энтелехия каждой вещи 25
бывает только в том, что вещь есть в возможности, т. е. в свойственной ей материи. Итак, из сказанного очевидно, что душа есть некоторая энтелехия и смысл того, что обладает возможностью быть таким [одушевленным существом].

Глава третья

Что касается упомянутых способностей
души, то, как мы уже сказали, одним су-
30 ществам они присущи все, другим — не-
которые из них, иным — только одна. Мы
назвали растительную способность, спо-
собности стремления, ощущения, про-
странственного движения, размышления.
Растениям присуща только растительная
способность, другим существам — и эта
способность, и способность ощущения;
414b и если способность ощущения, то и спо-
собность стремления. Ведь стремление —
это желание, страсть и воля; все живот-
ные обладают по крайней мере одним
чувством — осязанием. А кому присуще
ощущение, тому присуще также испыты-
вать и удовольствие и печаль, и приятное
5 и тягостное, а кому все это присуще, тому
присуще и желание: ведь желание есть

стремление к приятному. Далее, животные имеют ощущение, вызываемое пищей; именно осязание есть такое ощущение. В самом деле, все животные питаются чем-то сухим и влажным, теплым и холодным, а все это воспринимается посредством осязания. Другие ощущаемые свойства воспринимаются осязанием привходящим образом: ведь ни звук, ни цвет, ни запах ничего не прибавляют к питанию. Что касается вкуса, то он одно из осязательных ощущений. Голод и жажда — это желания, а именно: голод — желание сухого и теплого, жажда — холодного и влажного, вкус же есть как бы приправа к ним. Все это требует выяснения в дальнейшем, теперь же ограничимся утверждением, что животным, обладающим чувством осязания, присуще также стремление. А присуще ли им воображение, это еще неясно и должно быть рассмотрено в дальнейшем. Кроме того, некоторым живым существам присуща способность к движению в пространстве, иным — так-

же способность размышления, т. е. ум, например людям и другим существам такого же рода или более совершенным, если они существуют.

Таким образом, ясно, что определение
20 души одно в том же смысле, в каком определение геометрической фигуры одно. Ведь ни в последнем случае нет фигуры помимо треугольника и производных от него фигур, ни в первом случае душа не существует помимо перечисленных способностей души. Однако, так же как для фигур возможно общее определение, которое подходит ко всем фигурам, но
25 не будет принадлежать исключительно к какой-либо одной фигуре, точно так же обстоит дело и с упомянутыми душами. Однако было бы смешно, пренебрегая указанным определением, искать в этих и других случаях такое общее определение, которое было бы определением, не относящимся ни к одной из существующих вещей и не соответствующим особой и неделимой форме вещи. С относя-

щимся к душе дело обстоит почти так же,
как с фигурами, вот в каком еще смысле. 30
А именно: и у фигур, и у одушевленных
существ в последующем всегда содержит-
ся в возможности предшествующее, на-
пример: в четырехугольнике — треуголь-
ник, в способности ощущения — расти-
тельная способность. Поэтому надлежит
относительно каждого существа исследо-
вать, какая у него душа, например: како-
ва душа у растения, человека, животного. 415a
Далее нужно рассмотреть, почему имеет-
ся такая последовательность. В самом де-
ле, без растительной способности не мо-
жет быть способности ощущения. Между
тем у растений растительная способ-
ность существует отдельно от способно-
сти ощущения. В свою очередь без спо-
собности осязания не может быть ника-
кого другого чувства, осязание же бывает
и без других чувств. Действительно, мно- 5
гие животные не обладают ни зрением,
ни слухом, ни чувством обоняния. А из
наделенных ощущениями существ одни

обладают способностью перемещения, другие нет. Наконец, совсем немного существ обладают способностью рассуждения и размышления. А именно: тем смертным существам, которым присуща способность рассуждения, присущи также и все остальные способности, а из тех, кому присуща каждая из этих способностей, не всякому присуща способность
10 рассуждения, а у некоторых нет даже воображения, другие же живут, наделенные только им одним. Что касается созерцательного ума (nous theōrētikos), то речь о нем особая[1].

Таким образом, ясно, что рассмотрение каждой отдельной способности души есть наиболее подобающее исследование самой души.

Глава четвертая

Тому, кто хочет исследовать способности души, необходимо выяснить, что такое каждая из них, далее исследовать все свя- 15
занное с ней и все другое сопутствующее ей. Если же нужно уразуметь, что такое каждая из них, например: что такое мыслительная способность, способность ощущения и растительная способность, то до этого необходимо еще уразуметь, что такое мыслить и ощущать: ведь по смыслу все виды деятельности и действия предшествуют возможностям[1]. Если это так и если к тому же до этих видов деятельности и действий необходимо исследовать предметы [воздействующие на 20
способности души], то по этой же причине необходимо было бы сначала определить эти предметы, каковы пища, ощущаемое и постигаемое умом.

Таким образом, нужно прежде всего
поговорить о пище и воспроизведении.
Ведь растительная душа присуща и дру-
гим, [а не только растениям], она первая
и самая общая способность души, благо-
25 даря ей жизнь присуща всем живым су-
ществам. Ее дело — воспроизведение
и питание. Действительно, самая есте-
ственная деятельность живых существ,
поскольку они достигли зрелости, но
изувечены и не возникают самопроиз-
вольно[2] — производить себе подобное
(животное — животного, растение —
растение), дабы по возможности быть
причастным вечному и божественному[3].
Ведь все существа стремятся к нему,
415b и оно — цель их естественных действий.
Цель же понимается двояко: ради чего
и для кого. Так как живое существо не
в состоянии постоянно соучаствовать
в вечном и божественном (ибо не может
5 преходящее вечно оставаться тем же
и быть постоянно единым по числу), то
каждое из них причастно [божественно-

му] по мере своей возможности: одно — больше, другое — меньше, и продолжает существовать не оно само, а ему подобное, оставаясь единым не по числу, а по виду.

Итак, душа есть причина и начало живого тела. О причине говорится в различных значениях. Подобным же образом душа есть причина в трех смыслах, которые мы разобрали. А именно: душа есть причина как то, откуда движение, как 10
цель и как сущность одушевленных тел[4].

Что душа есть причина в смысле сущности — это ясно, так как сущность есть причина бытия каждой вещи, а у живых существ быть означает жить, причина же и начало этого — душа; кроме того, основание (logos) сущего в возможности — энтелехия.

Очевидно также, что душа есть причи- 15
на и в значении цели. Ибо так же как ум действует ради чего-то, так и природа, а то, ради чего она действует, есть ее цель. А такая цель у живых существ по самой

их природе есть душа. Ведь все естественные тела суть орудия души — как у жи-
20 вотных, так и у растений, и существуют они ради души. Цель же понимается двояко: как то, ради чего, и как то, для кого.

Но и то первое, откуда пространственное движение, также есть душа. Впрочем, эта способность присуща не всем живым существам. Превращение и рост также происходят благодаря душе. Ведь ощущение есть, по-видимому, некоего рода пре-
25 вращение, а то, что не имеет души, не ощущает. Так же обстоит дело с ростом и упадком. Ведь не разрушается и не растет естественным образом то, что не питается, а не питается то, что не причастно жизни.

Эмпедокл неправильно высказался об этом, замечая, что у растений как при-
416a крепленных корнями рост происходит по направлению вниз потому, что таково естественное направление движения [элемента] земли, а рост вверх происходит потому, что таково направление огня[5].

В самом деле, «вверх» и «вниз» он понимает неправильно. Ведь вверх и вниз не одно и то же для всех и повсюду, и то, что для животных голова, то для растения — корни, если определять тождество и различие органов по их деятельности. Кроме того, что же в растениях скрепляет огонь и землю, имеющие противоположные направления? Они, конечно, разошлись бы, если бы не имелось чего-то, что препятствовало бы им в этом. А если такое имеется, то это и есть душа, причина роста и питания. Некоторые полагают, что вообще в природе огня заключена причина питания и роста, ибо кажется, что из всех тел или элементов только один огонь есть нечто питающееся и растущее. Поэтому можно было бы предположить, что и у растений, и у животных огонь вызывает питание и рост. На самом же деле огонь есть некоторым образом сопутствующая причина, во всяком случае не непосредственная, скорее душа есть такая причина. Ибо возрастание огня идет до беско-

нечности, пока имеется горючее вещество, между тем для всех естественных образований есть предел и соотношение (logos) величины и роста. А это зависит от души, а не от огня, скорее от выраженной в определении сущности (logos), чем от материи.

Так как растительная способность и способность воспроизведения — одно и то же, то необходимо прежде всего
20 рассмотреть питание. Именно эта деятельность отличает растительную способность от других. Полагают, что питание есть поглощение противоположного противоположным, но не всякого противоположного всяким противоположным, а того противоположного, которое не только своим возникновением, но и своим ростом обязано своей противоположности. Ведь многие противоположности возникают друг из друга, но не всегда в отношении количества, например, состояние здоровья — из состояния болез-
25 ни. По-видимому, и у упомянутых про-

тивоположностей не одинаковым образом одно есть питание для другого, но, [например], вода есть пища для огня, огонь же воду не питает. У простых тел большей частью дело обстоит, по-видимому, так, что одно есть пища, другое — питающееся[6]. Однако здесь возникает трудность. А именно: одни утверждают,
что подобное питается подобным и что 30
так же происходит рост; другие же, как мы сказали, полагают обратное, что противоположное питается противоположным, поскольку подобное от подобного ничего не претерпевает, пища же изменяется и переваривается, а изменение есть для всего переход в противоположное или в нечто промежуточное. Далее, пища претерпевает изменение от питающегося, но питающееся от пищи нет, так же
как строитель не претерпевает измене- 416b
ния от материала, но материал от него претерпевает изменение. Единственное изменение строителя — переход от состояния бездействия к состоянию дей-

ствия. Небезразлично, однако, что подразумевают под пищей: то, что получается в конце, или то, что имеется вначале[7].
5 Если же имеют в виду и то и другое (и непереваренную и переваренную пищу), то приемлемы оба взгляда на пищу. В самом деле, поскольку пища не переварена, противоположное питается противоположным, поскольку же переварена — подобное питается подобным. Таким образом, очевидно, что в каком-то отношении оба взгляда и верны и неверны.

А так как ничто не причастное жизни
10 не питается, то питающееся, надо полагать, есть одушевленное тело, и именно поскольку оно одушевленное, так что питание для одушевленного существенно, а не есть нечто привходящее. Но не одно и то же быть пищей и способствовать росту. В самом деле, поскольку одушевленное существо есть нечто количественное, оно растущее; поскольку уже оно определенное нечто и сущность, оно питающееся. Ведь питание сохраняет сущность пи-

тающегося, которое существует до тех пор, пока оно питается, при этом питание способствует порождению, но не того существа, которое питается, а подобного питающемуся. Ведь сущность питающегося уже существует, и ничто не порождает само себя, а сохраняет себя.

Таким образом, это растительное начало души есть способность, которая сохраняет существо, обладающее ею, таким, каково оно есть, а пища обеспечивает его деятельность; поэтому существо, лишенное пищи, не может существовать.

Мы различаем троякое: питающееся, то, чем оно питается, и то, что питает; то, что питает, — это первая душа; питающееся — тело, обладающее душой; то, чем тело питается, — пища. Так как справедливо все называть в соответствии с целью, цель же состоит здесь в воспроизведении себе подобного, то первой душой следует называть способность воспроизведения себе подобного. И так как то, чем питается тело, двоякого рода (так же как двояко-

го рода и то, чем управляется корабль, — рука и кормило: первая — движущее и движущееся, второе — только движущее[8]), то необходимо, чтобы всякая пища могла перевариваться, а переваривание пищи вызывается теплом[9]; поэтому все одушевленное обладает теплом.

Вот что можно в общих чертах сказать о питании. Более подробное изложение этого надо дать в особом сочинении.

Глава пятая

После этого разбора поговорим о том, что обще всем ощущениям. Как было сказано[1], ощущение бывает, когда [существо] приводится в движение и что-то испытывает; оно есть, по-видимому, некоего рода превращение[2]. Некоторые утверждают также, что подобное что-то испытывает 35
от подобного же. Насколько это возможно или невозможно, об этом мы сказали 417a
в общих рассуждениях о действии и претерпевании[3].

Здесь, однако, возникает вопрос, почему чувства не воспринимают самих себя и почему их [органы] не вызывают ощущения без чего-то внешнего, хотя они и содержат в себе огонь, землю и другие элементы, которые ощущаются или сами 5
по себе, или по своим привходящим свойствам. Ясно, что способность ощущения

не есть нечто в действии (energeia), а есть только нечто сущее в возможности. Поэтому она подобна горючему, которое само по себе не возгорается без зажигательного вещества; если бы оно воспламенялось само собой, то не было бы нужды в действующем (entelecheia) огне.

А так как об ощущающем мы говорим
10 в двух значениях (а именно того, кто способен слышать и видеть, мы называем слышащим и видящим и тогда, когда ему случается спать, и тогда, когда он уже действительно слышит и видит), то и об ощущении говорится в двух значениях — об ощущении в возможности и об ощущении в действии; подобным образом и ощущаемое может быть ощущаемым в возможности и в действии. Сначала предположим, что претерпевать, двигаться и действовать — одно и то же: ведь
15 движение есть некоторого рода действие, правда незаконченное, как сказано в другом сочинении[4]. Но все, что испытывает что-то, испытывает это от чего-то дея-

тельного и действующего и им приводится в движение. Поэтому, как мы уже сказали, испытывают что-то в одном смысле от подобного, в другом — от неподобного. Ибо испытывает воздействие неподобное, но, испытав воздействие, оно ста- 20
новится подобным.

Нужно также более подробно определить способность или возможность (dynamis) и действительность (entelecheia). Пока мы о них говорили в общих чертах. Мы говорим о чем-то знающем, во-первых, в том смысле, в каком мы говорим о знающем человеке, что он принадлежит к знающим и обладающим знаниями, во- 25
вторых, в том смысле, в каком мы называем знающим того, кто владеет грамматикой. Каждый из них обладает возможностью не в одинаковом смысле, а один обладает ею потому, что принадлежит к такому-то роду, т. е. к чему-то материальному (hylē)[5], а другой потому, что он может что-то исследовать, когда хочет, если только не будет внешнего препятствия.

А тот, кто уже исследует, есть знающий
30 в действительности, он в полном смысле
слова знает, [например], вот это *А*. Итак,
оба первых суть знающие в возможности,
но один из них — поскольку изменяется
благодаря обучению и часто переходит от
одного состояния к противоположному,
417b другой же — иным способом, а именно от
обладания знанием арифметики и грам-
матики и неосуществленности этого зна-
ния — к его осуществлению (to energein)[6].

И претерпевание имеет не один смысл,
а оно означает, во-первых, уничтожение
одной из противоположностей другой;
во-вторых, скорее сохранение сущего
в возможности сущим в действительно-
сти и подобным, и отношение здесь та-
кое, как между способностью и энтелехи-
5 ей. А именно: когда обладающий знанием
переходит к действительному исследова-
нию, это не значит, что он изменяется
(ибо это есть лишь переход в более совер-
шенное состояние и переход к энтелехии)
или это особого рода изменение. Вот по-

чему неверно говорить о разумеющем, что он меняется, когда разумеет, так же как нельзя говорить об изменении строящего, когда он строит.

Таким образом, то, что приводит мышление и разумение из возможности к действительности (entelecheia), справедливо назвать не обучением, а чем-то другим. Не следует, как было сказано, называть претерпеванием обучение человека, способного обучаться, и приобретение им знания от действительно знающего и обучающего или же надо признать, что имеется два способа изменения: один приводит к состоянию лишения, другой — к обладанию и выявлению природных свойств[7]. Первое изменение ощущающего возникает от родившего его, родившись же, оно уже имеет [в возможности] ощущение таким же образом, как знание. Ощущение же в действии можно уподобить деятельности созерцания; отличается оно от последнего тем, что то, что приводит его в действие, есть нечто внешнее — види-

мое и слышимое, равно и другое ощущаемое. Причина этого в том, что ощущение в действии направлено на единичное, знание же — на общее. А общее некоторым образом находится в самой душе. Поэтому мыслить — это во власти самого мыслящего, когда бы оно ни захотело помыслить; ощущение же не во власти ощущающего, ибо необходимо, чтобы было налицо ощущаемое. Так же обстоит дело
25 со знаниями об ощущаемом и по той же причине, а именно потому, что ощущаемые вещи единичны и внешни.

Впрочем, нам еще представится случай более подробно разъяснить все это[8]. А теперь укажем лишь, что о сущем
30 в возможности говорится неоднозначно, а в одном смысле так, как если бы сказали о мальчике, что он может стать предводителем войска, а в другом смысле — то же о взрослом человеке; так же обстоит дело и со способностью ощущения. Но так как это различие значений не имеет особого названия, а между тем

установлено, что они различны и почему 35
они различны, то приходится пользо- 418a
ваться словами «претерпевание» и «изменение», употребляемыми в основном значении. Способность ощущения, как было сказано, в возможности такова, каково уже ощущаемое в действительности: пока она испытывает воздействие, она не подобна ощущаемому, испытав же воздействие, она уподобляется ощущаемому и становится такой же, как и оно.

Глава шестая

Прежде всего следует сказать о том, что́ ощущается каждым отдельным чувством. Об ощущаемом говорится трояко: о первых двух видах мы утверждаем, что они ощущаются сами по себе, третий есть нечто привходящее. Из двух первых видов один воспринимается каждый раз лишь одним отдельным чувством (idion), другой — то, что обще всем чувствам. Под воспринимающимся лишь одним отдельным чувством я разумею то, что не может быть воспринято другим чувством и относительно чего чувство не может ошибаться, например видение цвета, слышание звука, ощущение вкуса; осязание же различает много разного рода свойств. Впрочем, каждое чувство, различая ощу-
15 щаемое и не ошибаясь в том, что это есть цвет, звук, может обмануться относитель-

но того, что́ именно имеет цвет и где оно находится или что́ издает звук и где оно находится. Такого рода ощущаемое называют воспринимающимся лишь одним каким-то отдельным чувством.

Общее же ощущаемое — это движение, покой, число, фигура, величина. Они воспринимаются не одним лишь отдельным чувством, а общи всем им. Ведь движение воспринимается и осязанием и зрением.

Ощущаемое называется привходящим, 20
когда, например, вот это бледное оказывается сыном Диара[1]. Ведь воспринимается это привходящим образом, так как для бледного, которое воспринимается, это нечто привходящее. Поэтому ни одно чувство ничего не испытывает от ощущаемого как такого привходящего. А из того, что воспринимается само по себе, в собственном смысле ощущаемое — это то, что воспринимается лишь одним отдельным чувством, стало быть, то, к чему по природе своей приноровлена сущность каждого отдельного чувства. 25

Глава седьмая

Предмет зрения — видимое. Видимое
же — это прежде всего цвет, а также нечто
такое, что можно описать словами, но не
имеет особого названия[1]. То, что мы име-
ем здесь в виду, станет совершенно ясно
из дальнейшего изложения. Итак, види-
мое есть цвет. А цвет принадлежит к тому,
30 что видимо само по себе; само по себе не
в том смысле, что быть видимым — это
существо его, а в том, что оно в самом се-
418b бе заключает причину того, почему оно
видимо. Всякий цвет есть то, что приво-
дит в движение действительно прозрач-
ное, и в этом — его природа. Вот почему
нельзя видеть цвета без света, а всякий
цвет каждого предмета видим при свете.
Поэтому необходимо прежде всего ска-
зать, что такое свет. Так вот, имеется не-
что прозрачное. Прозрачным я называю

то, что, правда, видимо, но видимо, вообще говоря, не само по себе, а посредством 5
чего-то постороннего — цвета. Таковы воздух, вода и многие твердые тела. Ведь вода и воздух прозрачны не поскольку они вода и воздух, а потому, что в них обоих имеется та самая природа, которая присуща и вечному телу наверху[2]. Свет же есть действие прозрачного как прозрачного. Там же, где прозрачное имеется 10
лишь в возможности, там тьма. А свет есть как бы цвет прозрачного [тела], когда оно становится действительно прозрачным от огня или чего-то подобного, вроде тела, находящегося наверху, ибо ему присуще то же самое, что огню.

Итак, мы сказали, что такое прозрачное и что́ такое свет: это не огонь, не какое-либо тело вообще и не истечение из 15
какого-либо тела[3] (ведь и в этом случае свет оказался бы каким-то телом); нет, свет — это наличие огня или чего-то подобного в прозрачном. [Свет не тело]: ведь невозможно, чтобы два тела находи-

лись в одно и то же время в одном и том
же месте. Свет есть, надо полагать, нечто
противоположное тьме. Ведь тьма есть
отсутствие такого свойства прозрачного,
так что ясно, что наличие этого свойства
и есть свет.

Потому и неправы ни Эмпедокл, ни
20 всякий другой, кто утверждал, что свет
движется и иногда оказывается между
землей и тем, что ее окружает, но что это
движение нами не воспринимается; на са-
мом же деле это мнение идет вразрез
с очевидностью доводов и наблюдаемыми
явлениями. Ибо на малом расстоянии это
движение еще могло бы остаться незаме-
25 ченным, но, чтобы оно оставалось неза-
меченным от востока до запада, — это уж
слишком.

То, что способно воспринимать цвет,
само бесцветно, а то, что воспринимает
звук, само беззвучно[4]. Бесцветны же про-
зрачное, невидимое или еле видимое, ка-
ким представляется темное. Темно и про-
зрачное, но прозрачное, когда оно имеется

в возможности, а не в действительности.
Одно и то же естество бывает то тьмой, то 30
светом.

Однако при свете бывает видно не все,
а только собственный цвет каждой вещи. 419a
Некоторые вещи не видны при свете,
в темноте же они воспринимаются, на-
пример: то, что кажется огневидным,
и светящееся (одним названием их обо-
значить нельзя), например, гриб, рог, го- 5
ловы рыб, чешуя и глаза рыб. Но то, что
видно у всех них, — это не их собствен-
ный цвет. Почему они все видны, об этом
следует поговорить особо. А пока ясно,
что видимое при свете есть цвет, потому
что цвет невидим без света. Ведь быть
цветом самим по себе означает приводить 10
в движение действительно прозрачное,
а энтелехия прозрачного и есть свет.

Доказательство этого очевидно. В са-
мом деле, если бы кто положил себе на са-
мый глаз вещь, имеющую цвет, он ничего
бы не увидел. Цвет же приводит в движе-
ние прозрачное, например воздух, а этим

движением, продолжающимся непрерывно, приводится в движение и орган чувства. Демокрит истолковывает это неправильно, полагая, что если бы средой (to metaxy) была пустота, то можно было бы со всей отчетливостью разглядеть даже муравья на небе. На самом же деле это невозможно: ведь видение возникает, когда то, что обладает способностью ощущения, испытывает воздействие. Так как это воздействие не может исходить от самого́ видимого цвета, то остается признать, что оно исходит от среды, так что необходимо, чтобы существовала такая среда. А при пустоте не только не отчетливо, но и вообще ничего нельзя было бы увидеть.

Итак, сказано, почему цвет необходимо бывает видим только при свете. А огонь можно видеть в обоих случаях — в темноте и при свете, и это бывает с необходимостью: ведь благодаря огню прозрачное и становится прозрачным.

То же рассуждение приложимо и к звуку и запаху. Ведь от непосредственного

соприкосновения того и другого с органом чувства ощущение не вызывается, но запахом и звуком приводится в движение среда, а ею возбуждается каждый из этих органов чувств. Если же кто-то положил бы на самый орган чувства звучащую или пахнущую вещь, то она не вызвала бы никакого ощущения. С осязанием и вкусом дело обстоит точно так же, но это очевидно не сразу, а по какой причине, это станет ясным из дальнейшего. Для звуков среда — воздух, для запаха среда не имеет названия: имеется во всяком случае некоторое свойство, общее воздуху и воде; как прозрачное для цвета, так и это свойство, присущее воздуху и воде, есть среда для того, что́ обладает запахом. В самом деле, и у обитающих в воде животных есть, очевидно, чувство обоняния. А человек и другие дышащие животные, обитающие на суше, не могут обонять, не дыша. Причина же этого будет указана позже.

Глава восьмая

Теперь выясним прежде всего относительно звука и слуха.

Звук существует двояко, а именно: как звук в действии и как звук в возможности. Мы утверждаем, что одни вещи не имеют звука, например губка, шерсть, другие же имеют, например медь, плотные и гладкие тела, так как они могут издавать звук, т. е. вызывать действительный звук в промежуточном пространстве между ними и ухом.

А звук в действии всегда возникает как звук чего-то, ударяющего обо что-то и в чем-то. Ведь именно удар вызывает звук. Поэтому не может возникнуть звук, когда имеется лишь одна вещь, так как ударяющее и ударяемое — две различные вещи. Таким образом, звучащее звучит, ударяясь обо что-то другое. Удар же не происходит без движения.

Как мы сказали, звук возникает от удара не всяких вещей. Ведь шерсть от удара не звучит, зато медь и все гладкие и полые вещи: медь при ударе звучит потому, что она гладкая. Что касается полых вещей, то они отражением вызывают после первого удара много ударов, поскольку [воздух], приведенный в движение, не находит выхода. Далее, звук слышен как в воздухе, так и в воде, но в воде слабее. Впрочем, ни воздух, ни вода не главное для звука, а необходимо, чтобы ударялись твердые тела друг о друга и о воздух. А это происходит всякий раз, когда воздух, получив удар, остается на месте и не распространяется. Поэтому, когда воздух получает быстрый и сильный удар, он производит звук. Ибо необходимо, чтобы движение ударяющего предотвратило разрежение воздуха, так же как если бы кто ударил по куче или столбу песка, быстро несущегося.

Отзвук возникает, когда воздух, словно шар, снова отражается воздухом[1], кото-

рый становится плотным в силу того, что включающий его сосуд ограничивает его и препятствует ему разрежаться. Отзвук возникает, по-видимому, всегда, но нечетко, так как со звуком бывает то же, что со
30 светом, а именно: свет всегда отражается (иначе было бы светло не везде, а было бы темно, за исключением освещенных солнцем мест), хотя он и не [всегда] отражается так, как от воды, меди или какого-нибудь другого гладкого тела, чтобы создать тень, при помощи которой мы отграничиваем свет.

Пустота правильно считается главным для слышания. Ведь воздух — это, по-
35 видимому, пустое, а он вызывает слышание, когда, будучи приведен в движение, составляет нечто непрерывное и плотное. Но так как он может разрежаться, то он
420a не производит звука, если ударяемое тело не гладкое. Воздух становится плотным только лишь благодаря гладкой поверхности [ударяемого тела]. Ведь поверхность гладкого тела плотная.

Итак, звучащее есть то, что приводит плотный воздух в непрерывное движение, доводя его до органа слуха, орган же слуха тесно сопряжен с воздухом. Поскольку звучащее находится в воздухе, воздух внутри органа слуха приводится в движение движением внешнего воздуха. Поэтому животное слышит не всякой частью тела и воздух проникает не во все его части. Ведь долженствующая прийти в движение и одушевленная[2] часть тела не везде имеет воздух. Сам же воздух беззвучен из-за своей рыхлости. Когда же что-то мешает воздуху разрежаться, то движение его становится звуком. Находящийся же в ушах воздух не имеет свободного выхода, дабы оставаться неподвижным, с тем чтобы отчетливо воспринимать все различия в движении. Поэтому мы слышим и в воде, так как вода не доходит до замкнутого воздуха, даже не проникает в ухо из-за извилин. А когда вода все же попадает, то ухо не слышит. Нельзя слышать также, когда по-

вреждена перепонка, так же как нельзя видеть, когда повреждена оболочка зрач-
15 ка. А верным признаком того, слышим мы или нет, служит непрестанный шум в ухе, как [в том случае, когда к нему прикладывают] рог. В самом деле, воздух, находящийся в ушах, все время движется собственным движением. Звук же есть нечто чуждое и не принадлежащее уху. Поэтому и говорят, что мы слышим при помощи пустоты и отзвука, так как мы слышим тем, что содержит воздух, отграниченный со всех сторон.

20 Что же издает звук — ударяемое или ударяющее? Или и то и другое, но различным образом? Ведь звук есть движение того, что может двигаться так, как то, что отскакивает от гладких тел, когда ударяют им о них. Как было сказано, не всякое ударяемое и ударяющее тело издает звук, как, например, когда ударяют иглу об иглу[3], но
25 необходимо, чтобы ударяемое тело было гладким, так, чтобы весь воздух отражался и начал колебаться.

Различия звучащих тел выявляются посредством звука в действии. В самом деле, как без света нельзя видеть цветов, так и без звука в действии не отличишь «острого» (пронзительного) звука от «тупого» (глухого); так названы эти звуки иносказательно по сходству с осязаемым; «острое» вызывает в короткое время много ощущения, «тупое» — в про- 30
должительное время немного ощущения. Конечно, «острое» не значит быстрое, «тупое» не значит медленное, а это значит, что движение первого таково из-за быстроты, движение второго — из-за медленности. Эти ощущения кажутся сходными с острым и тупым в осязании: ведь острое словно пронзает, тупое как 420b
бы теснит, поскольку движение первого кратко, второго — продолжительно, так что в одном случае получается быстрота, в другом — медленность.

Вот что надлежало выяснить относительно звука. Что же касается голоса, то это звук, издаваемый одушевленным су- 5

ществом: ведь ни один неодушевленный предмет не обладает голосом, а говорят об их голосе только по уподоблению, например что свирель, лира и другие неодушевленные предметы обладают протяжностью, напевностью и выразительностью: ведь именно голос, по-видимому, обладает всем этим. С другой стороны, многие животные не обладают голосом;
10 таковы бескровные животные, а из имеющих кровь — рыбы. И это естественно, поскольку звук есть некоторое движение воздуха. А те рыбы, о которых рассказывают, что они обладают голосом, например обитающие в Ахелое[4], производят звуки жабрами или чем-то другим в этом роде. Голос же есть звук, производимый животным, притом не любой частью его тела[5]. Но так как всякий звук производится, лишь когда нечто ударяет обо что-то в чем-то, а именно в воздухе, то есте-
15 ственно, что только те животные обладают голосом, которые вдыхают воздух. В самом деле, вдыхаемым воздухом при-

рода пользуется для двух видов деятельности: так же как языком — для вкусового ощущения и для речи, причем из них вкус — дело необходимое (а потому свойственное большей части животных), а дар 20
слова — для блага, так и дыханием природа пользуется для внутреннего тепла как чего-то необходимого (причина этого будет указана в других сочинениях) и для голоса, чтобы содействовать благу.

Органом же дыхания служит гортань, а то, ради чего она существует, — легкие. Благодаря этой части тела из всех живот- 25
ных обитающие на суше обладают наибольшим теплом. В дыхании нуждается прежде всего область сердца; поэтому воздуху необходимо входить при вдыхании внутрь.

Голос, таким образом, — это удар, который производится воздухом, вдыхаемым душой, находящейся в этих частях, о так называемое дыхательное горло. Ведь не всякий звук, производимый животным, есть голос, как мы уже сказали (ибо

30 бывает звук, производимый языком,
и при кашле), а необходимо, чтобы ударя-
ющее было одушевленным существом
и чтобы звук сопровождался каким-ни-
будь представлением. Ведь именно голос
есть звук, что-то означающий, а не звук
выдыхаемого воздуха, как кашель; живое
421a существо этим воздухом ударяет воздух,
находящийся в дыхательном горле, о са-
мо это горло. Доказательством этого слу-
жит то, что нельзя издавать звук голосом
во время вдыхания или выдыхания возду-
ха, а можно, только задерживая дыхание.
Ведь именно задерживающий дыхание
производит это движение. Ясно также,
почему рыбы не обладают голосом: у них
нет гортани; а нет у них этой части тела
5 потому, что они не вдыхают воздух и не
дышат, а по какой причине — об этом
нужно поговорить особо[6].

Глава девятая

Что касается запаха и обоняемого, то определить их не так легко, как цвет и звук. Ведь что такое запах — это не столь ясно, как то, что такое звук или цвет. Причина в том, что мы обладаем этим ощущением не в совершенном виде, оно у нас хуже, чем у многих животных. В самом деле, человек обладает слабым обонянием и ничего обоняемого не воспринимает без чувства неудовольствия или удовольствия, что показывает, что орган обоняния у него несовершенен. Вероятно, таким же образом воспринимают цвета животные с неподвижными глазными яблоками и неясно различают оттенки цветов, разве что одни вызывают страх, другие нет. Подобным образом и люди воспринимают запахи. По-видимому, обоняние имеет сходство с вкусовым

ощущением и виды вкуса подобны видам запаха, но наше вкусовое ощущение совершеннее потому, что вкус есть своего рода осязание, а этим чувством человек владеет наиболее совершенно. В других чувствах человек уступает многим живот-
20 ным, а что касается осязания, то он далеко превосходит их в тонкости этого чувства. Именно поэтому человек есть самое разумное из всех живых существ. Это видно также из того, что и в человеческом роде одаренность и неодаренность зависят от этого органа чувства и ни от какого другого. Действительно, люди с плотным
25 телом не одарены умом, люди же с мягким телом одарены умом.

Так же как ощущаемое на вкус бывает сладким и горьким, так и запахи. Впрочем, у одних вещей запах и вкус соответствуют друг другу (я имею в виду, например, сладкий запах и сладкий вкус), у других они противоположны. Имеется также
30 кислый и пряный, острый и приторный запах. Но, как мы уже сказали, в силу того

что запахи различимы не так отчетливо,
как ощущаемое на вкус, они заимствова-
ли у последнего свои названия по сход-
ству вещей. Так, сладкий запах получил 421b
свое название от шафрана и меда, ед-
кий — от тимьяна и других подобных ве-
ществ. Равным образом обстоит дело и с
другими запахами.

Точно так же как каждое из чувств име-
ет своим предметом: слух — слышимое
и неслышимое, зрение — видимое и не- 5
видимое, — так и обоняние — пахнущее
и непахнущее. Непахнущее — это или то,
что вообще не может иметь запаха, или
то, что имеет незначительный или слабый
запах. Подобным же образом говорится
о том, что не ощущается на вкус.

Обоняние также осуществляется через
среду, такую, как воздух или вода. Ведь
запахи ощущают, по-видимому, и жи- 10
вотные, обитающие в воде (и имеющие
кровь, и бескровные), а также те, что оби-
тают в воздухе. Некоторые из них, почуяв
запах, издали устремляются к пище. По-

этому представляется спорным, все ли
живые существа обоняют одинаково:
ведь человек обоняет только при вдыха-
нии; когда же он не вдыхает, а выдыхает
или задерживает дыхание, он не обоняет
15 ни на большом расстоянии, ни близко, ни
даже если ему вложить обоняемое в ноз-
дрю. Что положенное на самый орган чув-
ства не воспринимается — это обще всем
живым существам. А невозможность
ощущать запах без вдыхания есть отличи-
тельное свойство людей; это явствует из
опыта. Таким образом, бескровные жи-
вотные, так как они не дышат, должны
20 были бы иметь какое-нибудь другое чув-
ство, кроме упомянутых. Но это невоз-
можно, ибо они воспринимают запах,
а воспринимание запаха — как неприят-
ного, так и приятного — и есть обоняние.
Да к тому же известно, что животные да-
же погибают от сильных запахов, от кото-
рых [может умереть и] человек, например
25 от горной смолы, серы и тому подобного.
Значит, они обязательно обоняют, хотя

и не дышат. У людей этот орган чувства
отличается, по-видимому, от того же орга-
на у прочих живых существ так же, как их
глаза отличаются от глаз животных с не-
подвижными глазными яблоками. В са-
мом деле, глаза человека имеют загражде-
ние и покров в виде век, и если ими не
шевелить и не поднимать, то не увидишь; 30
у животных же с неподвижными глазны-
ми яблоками ничего этого нет, но они
сразу видят то, что происходит в прозрач-
ном. Точно так же и орган обоняния у од- 422a
них не прикрыт, как и глаз, другие же,
вдыхающие воздух, имеют покров, кото-
рый при вдыхании открывается, в то вре-
мя как жилки и поры расширяются. Вот
почему дышащие животные в воде не
обоняют. Ведь для обоняния необходимо 5
дышать, а делать это в воде невозможно.

Запах вызывается сухим, как вкус —
влажным; таков же в возможности и ор-
ган обоняния.

Глава десятая

Ощущаемое на вкус есть нечто осязаемое; в этом причина того, что оно воспринимается не через посредство постороннего
10 тела. Ведь и при осязании так не бывает. Тело со вкусовыми свойствами, т. е. ощущаемое на вкус, содержится во влажном как в своей материи, а влажное есть нечто осязаемое. Поэтому, если бы мы даже находились в воде, то мы ощутили бы опущенное в воду сладкое; но это ощущение мы имели бы не благодаря среде, а благодаря тому, что это сладкое смешалось бы с водой, как это бывает при питье. Цвет же виден не так — не благодаря смеше-
15 нию и не вследствие истечений. Таким образом, при вкусовом ощущении нет никакой среды. Но с другой стороны, как цвет есть видимое, так и вкусовые свойства суть ощущаемое на вкус. Однако без

влаги ничего не может вызвать вкусовое ощущение, ощущаемое же на вкус содержит влагу в действительности или в возможности, например соленое, ибо оно легко растворяется и тает на языке.

Так же как предмет зрения — видимое и невидимое (ведь тьма невидима, но и ее 20
различает зрение; невидимо, но иначе, чем тьма, и слишком яркое), а предмет слуха — и звук и тишина, из которых первое слышимо, второе — нет, а также сильный звук, подобно тому как предмет зрения — яркое (ведь так же как слабый звук некоторым образом неслышим, так
и громкий и сильный звук. Невидимым 25
же называется, с одной стороны, то, что во всех отношениях таково, — как говорится о невозможном и в иных случаях, — а с другой — то, что по природе наделено свойством быть видимым, но на деле его не имеет или имеет в незначительной мере, как, например, о коротконогом стриже говорят, что он безногий, а про какой-то плод, что он без косто-

чек), — точно так же и предмет вкуса составляет и то, что ощущается на вкус, и то, что лишено вкусовых свойств. По-
30 следнее вызывает либо незначительное, либо дурное вкусовое ощущение или действует разрушительно на орган вкуса. Повидимому, основание (archē) [этого различения] — годное и негодное для питья: ведь и то и другое вызывает вкусовое ощущение; но негодное для питья действует на чувство вкуса либо слабо, либо разрушительно, годное же — сообразно его природе. С другой стороны, годное для питья воспринимается и осязанием, и вкусом.

А так как ощущаемое на вкус есть нечто влажное, то необходимо, чтобы орган
422b вкуса не был ни влажным в действительности, ни лишен способности увлажняться. Ведь чувство вкуса что-то испытывает от ощущаемого на вкус как такового. Таким образом, необходимо, чтобы орган вкуса, обладая способностью увлажняться без ущерба для себя, но не будучи влаж-

ным, увлажнялся бы. Это видно из того, 5
что язык не ощущает ни тогда, когда он
совсем сухой, ни тогда, когда он чересчур
влажен; в последнем же случае возникает
осязательное ощущение лишь имеющей-
ся уже (prōtoy) влаги [на языке], подобно
тому как если бы, вкусив сначала что-то
острое, затем отведывали бы другое; так,
например, и больным все кажется горь-
ким, так как они ощущают языком, на ко-
тором много горькой влаги.

Виды вкусовых свойств, так же как и у 10
цветов, — это, во-первых, простые про-
тивоположности — сладкого и горького:
во-вторых, примыкающие к ним: к слад-
кому — жирное, к горькому — соленое;
в-третьих, промежуточные между ни-
ми — едкое и терпкое, вяжущее и острое;
примерно такими представляются разли-
чия вкусовых свойств; так что ощущаю- 15
щее на вкус таково в возможности, ощу-
щаемое же на вкус способно делать вкус
таким в действительности.

Глава одиннадцатая

То же следует сказать об осязаемом и осязании, а именно если осязание есть не одно чувство, а больше, то и видов воспринимаемого осязанием больше, чем один. Вот и возникает сомнение: имеется ли много чувств осязания или одно? И что
20 служит органом осязания — плоть или, как у других животных, нечто сходное с ней, или же нет, а плоть есть только среда, и главный осязательный орган — нечто другое, внутреннее? Предмет каждого чувства, как полагают, — одна противоположность, например: зрения — белое и черное, слуха — высокое и низкое, вку-
25 са — горькое и сладкое. В осязаемом же имеется много противоположностей: теплое — холодное, сухое — влажное, твердое — мягкое и подобные же противоположности других свойств. Что касается

указанного сомнения, то оно до известной степени устраняется тем, что и у других чувств имеется много противоположностей, например: у голоса имеется не 30
только высокий и низкий тон, но и сила и слабость [звука], нежность и грубость и тому подобное; у цвета имеются и другие сходные различия. Но что составляет единую основу для осязания, подобную той, какую для слуха составляет звук, — это совсем неясно.

Находится ли орган осязания внутри или нет или же это непосредственно 423a
плоть — это никак не доказывается тем, что ощущение происходит одновременно с прикосновением. Ведь если обтянуть плоть чем-то вроде перепонки, то и эта перепонка непосредственно сообщит ощущение при прикосновении, хотя ясно, что орган осязания не может находиться в этой перепонке. Если бы она 5
и приросла, то ощущение дошло бы еще быстрее. Поэтому кажется, что с такой частью тела дело обстояло бы так же, как ес-

ли бы окружающий нас воздух сросся с нами. Именно в этом случае нам казалось бы, что мы чем-то одним воспринимаем и звук, и цвет, и запах, а зрение, слух и обоняние казались бы нам одним чувством. Но так как то, через посредство чего происходят движения, есть разное, то
10 совершенно очевидно, что упомянутые органы чувств различны. Относительно же осязания это пока неясно.

Разумеется, одушевленному телу невозможно состоять только из воздуха или воды; ведь оно должно быть чем-то твердым. Остается предположить, что оно есть смешение из земли и этих элементов, чем и бывает плоть и сходное с ней; так что и плоть (sōma) необходимо есть прирос-
15 шая к органу осязания среда, через которую происходит множество ощущений. А что таких ощущений множество, это показывает чувство осязания, которым обладает язык; ведь одной и той же частью тела воспринимают все осязаемые и вкусовые свойства; если же и другая плоть, [кроме

языка], ощущала бы на вкус, то казалось бы, что вкус и осязание — одно и то же 20
чувство; но они два различных чувства, поскольку они необратимы друг в друга.

У кого-нибудь могло бы возникнуть такое сомнение. Всякое тело имеет глубину, т. е. третье измерение; два тела, между которыми находится третье тело, не могут соприкасаться друг с другом; влажное же не бестелесно, как и текучее[1], — необходимо, чтобы оно было водой или содержа- 25
ло воду. С другой стороны, необходимо, чтобы между телами, соприкасающимися в воде друг с другом, поскольку поверхности их не сухие, находилась вода, которой были бы увлажнены их края. Если же все это верно, то невозможно, чтобы два тела соприкасались друг с другом в воде. То же самое и в воздухе; ведь отношение воздуха к тому, что в нем находится, такое же, как отношение воды к тому, что в ней нахо- 30
дится, хотя нам это скорее остается неизвестным, так же как обитающим в воде животным неизвестно, соприкасается ли

текучее с текучим. Так вот, все ли воспри-
423b нимается чувствами одинаковым образом,
или разное по-разному, например: вкус
и осязание — как теперь полагают — че-
рез непосредственное соприкосновение,
а другие чувства — на каком-то расстоя-
нии? Однако это не так; твердое и мягкое
мы так же воспринимаем через другое, как
5 звучащее, видимое и обоняемое, но по-
следние — на расстоянии, первые — вбли-
зи. И это естественно, так как мы все вос-
принимаем через среду, но при вкусовых
и осязательных ощущениях она остается
незамеченной. И все же, даже если мы, как
уже было сказано, воспринимали бы все
осязаемое через перепонку, не замечая,
10 что она отделяет нас [от осязаемого], то
дело обстояло бы с нами так же, как те-
перь в воде и воздухе. А именно: нам ка-
жется, что мы непосредственно соприка-
саемся с предметом и что это никак не
происходит через среду. Но осязаемое от-
личается от видимого и слышимого тем,
что последние мы воспринимаем вслед-

ствие того, что среда воздействует на нас,
осязаемое же мы ощущаем не через среду, 15
а вместе со средой, подобно тому как получают удар через щит, ибо в этом случае не щит, получив удар, передает его, а принимают удар вместе и щит, и тот, кто носит его.

Вообще в каком отношении к органам зрения, слуха и обоняния находятся воздух и вода, в таком же отношении, по-видимому, находятся плоть и язык к органу осязания. Если же сам орган соприкасался бы с предметом, то ни там ни здесь 20
не получилось бы ощущения, подобно тому как если бы кто положил белый предмет на поверхность глаза. И отсюда также ясно, что орган осязания находится внутри. Ведь только в таком случае здесь происходит то же, что у других чувств. А именно: если приложить что-то к органу чувства, то ощущения не получается; 25
между тем, когда прикладывают к плоти, ощущение получится; так что плоть есть лишь среда для чувства осязания.

Итак, осязаемы различные свойства тела как такового. Я имею в виду свойства, которыми различаются элементы: теплое — холодное, сухое — влажное; о них мы раньше сказали в сочинении об элементах. Орган, воспринимающий эти свойства, — орган осязания, в котором
30 прежде всего находится это так называемое чувство осязания, — есть часть тела, которая в возможности такова, [каково осязаемое в действительности]; ведь ощущать — значит что-то испытывать. Таким
424a образом, то, что́ воздействует на орган, делает его таким, каково само воздействующее в действительности, потому что он таков в возможности. Вот почему мы не ощущаем теплого и холодного, твердого и мягкого, когда они одинаковы [с нашими органами], а ощущаем, когда они отличаются в степени, поскольку ощущение есть как бы некая средина между противоположностями, имеющимися в ощуща-
5 емом. Благодаря этому оно различает ощущаемое, ибо средина способна разли-

чать, так как она становится одной крайностью по отношению к каждой другой из двух крайностей; и подобно тому как необходимо, чтобы долженствующее воспринять белое и черное не было бы ни одним из этих цветов в действительности, а в возможности было бы и тем и другим (и точно так же при других ощущениях), так и при осязании воспринимающее не должно быть ни теплым, ни холодным. 10

Далее, так же как предмет зрения, как было сказано, есть некоторым образом и видимое и невидимое, равно как и предмет остальных чувств — противоположности, так и предмет осязания — осязаемое и неосязаемое. А неосязаемо и то, что имеет в совершенно незначительной степени свойство осязаемого (таков, например, воздух), и все чрезмерное в осязаемом, например, то, что действует разрушительно на орган.

Вот что можно было в общих чертах сказать о каждом чувстве. 15

Глава двенадцатая

Относительно любого чувства необходимо вообще признать, что оно есть то, что способно воспринимать формы ощущаемого без его материи, подобно тому как воск принимает отпечаток перстня без железа или золота. Воск принимает золотой или медный отпечаток, но не поскольку это золото или медь. Подобным
20 образом и ощущение, доставляемое каждым органом чувства, испытывает что-то от предмета, имеющего цвет, или ощущаемого на вкус, или производящего звук, но не поскольку под каждым таким предметом подразумевается отдельный предмет, а поскольку он имеет определенное качество, т. е. воспринимается как форма (logos). То, в чем заключена такая способность, — это изначальный орган чув-
25 ства.

Орган чувства тождествен со способностью ощущения, но существо (to einai) его иное: ведь иначе ощущающее было бы пространственной величиной. Однако ни существо ощущающей способности, ни ощущение не есть пространственная величина, а они некое соотношение и способность ощущающего. Из этого явствует также, почему чрезмерная степень ощущаемого действует разрушительно на органы чувств. А именно: если воздействие (kinēsis) слишком сильно для органа чув- 30
ства, то соотношение нарушается (а оно, как было сказано, и означает ощущение), так же как нарушаются созвучие и лад, когда чересчур сильно ударяют по струнам.

Ясно также, почему растения не ощущают, хотя у них есть некая часть души и они нечто испытывают от осязаемого; 424b
ведь испытывают же они холод и тепло; причина в том, что у них нет ни средоточия, ни такого начала, которое бы воспринимало формы ощущаемых предме-

тов, а они испытывают воздействия вместе с материей[1].

Можно было бы спросить, испытывает
5 ли что-то от запаха неспособное обонять или от цвета неспособное видеть, и точно так же в отношении других чувств. Если обоняемое есть запах, то запах вызывает обоняние, если он что-то вызывает; таким образом, невозможно, чтобы неспособное обонять что-то испытало от запаха (то же можно сказать и о других чувствах); да и все способное ощущать испытывает что-то от ощущаемого, лишь поскольку оно к этому способно. Это явствует также из того, что на тела воздей-
10 ствуют не свет и не тьма, не звук и не запах, а то, в чем они находятся, например воздух, [а не звук], раскалывает дерево, когда гремит гром. Осязаемое же и ощущаемое на вкус воздействуют на самые тела; ведь если бы было не так, то от чего неодушевленные тела испытывали бы что-то и изменялись бы? Не значит ли это, что и воспринимаемое другими чув-

ствами воздействует таким же образом? А не вернее ли, что не всякое тело способно испытывать что-то от запаха или звука, а то, что́ испытывает воздействие, есть нечто неопределенное и неустойчивое, например воздух: ведь воздух, становясь пахучим, как бы испытывает какое-то воздействие. Что же другое значит обонять, как не испытывать что-то? Но обонять — значит ощущать, а воздух, испытывая воздействие, тотчас же становится ощущаемым.

КНИГА ТРЕТЬЯ

Глава первая

Что нет никаких иных [внешних] чувств, кроме пяти (я имею в виду зрение, слух, обоняние, вкус, осязание), в этом можно убедиться из следующего. А именно: если мы теперь воспринимаем все, что воспринимается осязанием (ибо все свойства осязаемого как такового мы воспринимаем осязанием); если при отсутствии какого-нибудь чувства необходимо отсутствует у нас какой-то орган; если все, что мы ощущаем через соприкосновение, воспринимается осязанием, которым мы как раз обладаем, а все, что мы ощущаем через среду, т. е. не касаясь самих предметов, мы воспринимаем при посредстве простых тел — я имею в виду воздух и воду (дело обстоит так, что если много вызывающих ощущения предметов, отличных друг от друга по роду, воспринимаются

через один какой-нибудь элемент, то существо, обладающее органом, состоящим из этого элемента, по необходимости способно воспринимать два вида ощущаемого; например, если орган чувства состоит из воздуха, то воздух есть среда для восприятия и звука, и цвета; и если не одно простое тело, а больше, служит средой для восприятия одного и того же, например цвета — и воздух, и вода, ведь и то
425a и другое прозрачно, то орган, содержащий только один из этих элементов, воспринимает то, что воспринимается через оба элемента); если органы чувств состоят только из двух простых тел — из воздуха и воды (а именно: зрачок — из воды, орган слуха — из воздуха, орган обоняния — из того или другого из них; огонь
5 же или не входит в состав ни одного органа, или общ всем: ведь ни один орган не способен к восприятию без тепла, а земля либо не входит в состав ни одного органа, либо преимущественно примешана к органу осязания как особая составная часть.

Поэтому остается сказать, что нет ни одного органа чувства, кроме состоящих из воды и воздуха, и такие органы действительно имеются у некоторых животных), — то существа, достигшие полного развития и неизувеченные, обладают всеми [внешними] чувствами (ведь и крот, 10
как известно, имеет под кожей глаза). Так что если только нет еще какого-нибудь другого [простого] тела или такого свойства, которое не принадлежало бы к какому-либо из имеющихся на земле [простых] тел, то нет ни одного чувства, которого мы были бы лишены.

Но не может быть особого органа чувства для восприятия общих свойств — они воспринимаются каждым чувством 15
привходящим образом; таковы движение, покой, фигура, величина, число, единство; в самом деле, все это мы воспринимаем при посредстве движения; например, величину мы воспринимаем при посредстве движения, следовательно, и фигуру; ведь фигура есть некоторого

рода величина; а покой мы воспринимаем как отсутствие движения, число — как отрицание непрерывности, притом через воспринимаемое лишь каким-нибудь отдельным чувством; ведь каждое чувство
20 воспринимает лишь один [род ощущаемого]. Таким образом, ясно, что не может быть какого-либо особого чувства для восприятия таких свойств, как движение: ведь иначе это было бы так же, как мы теперь сладкое воспринимаем зрением. Последнее возможно потому, что мы имеем как раз чувство для восприятия и сладкого и видимого, благодаря чему мы узнаем и то и другое, когда они встречаются вместе. Если бы было не так, то мы бы никак
25 не воспринимали [сладкое зрением], разве только привходящим образом, как, например, сына Клеона — я воспринимаю не то, что он сын Клеона, а то, что он бледный; а для этого бледного привходяще то, что он сын Клеона.

Для общих же свойств мы имеем общее чувство и воспринимаем их не при-

входящим образом; стало быть, они не составляют исключительной принадлежности какого-либо чувства: ведь иначе мы их никак не ощущали бы, разве только так, как, согласно сказанному, мы видим сына Клеона.

А то, что свойственно воспринимать 30
лишь отдельному чувству, остальные чувства воспринимают привходящим образом не как они сами по себе, а как нечто одно, когда в одном и том же одновременно воспринимается [разное], как, напри-
мер, когда мы узнаем, что желчь горька 425b
и желта. Ведь во всяком случае не дело частного чувства судить о том, что эти два свойства составляют одно. Отсюда происходят ошибки, и, видя нечто желтое, полагают, что это желчь.

Можно было бы спросить, ради чего у нас несколько чувств, а не одно только.
Не для того ли, чтобы сопутствующие 5
и общие свойства, такие, как движение, величина, число, были более заметны? Ведь если бы было одно лишь зрение

и оно воспринимало бы только белое, то эти свойства оставались бы скорее незамеченными, и все они казались бы одним и тем же, так как цвет и величина постоянно сопутствуют друг другу. Но так как общие свойства имеются и в том, что воспринимается разными чувствами, то ясно, что каждое из этих свойств есть нечто
10 отличное от воспринимаемого лишь одним отдельным чувством.

Глава вторая

Так как мы воспринимаем, что мы видим и слышим, то необходимо воспринимать либо зрением, что оно видит, либо другим чувством. Если зрением, то оно должно воспринимать и зрение, и его предмет — цвет. Так что или будут два чувства для восприятия одного и того же, или зрение будет воспринимать само себя. Далее, если 15
чувство, воспринимающее зрение, было бы другим, а не самим зрением, то или [этот ряд восприятий] уходил бы в бесконечность, или какое-нибудь чувство воспринимало бы само себя, так что следовало бы признать это за первым чувством.

Но возникает сомнение. В самом деле, если воспринимать зрением — значит, видеть, а видят цвет или предмет, имеющий цвет, то, для того чтобы видеть это видящее, первое видящее также должно

иметь цвет. Поэтому ясно, что восприятие зрением не однозначно: ведь когда мы
20 и ничего не видим перед собой, мы все же различаем зрением тьму и свет, но только другим способом; с другой стороны, и видящее каким-то образом причастно цвету (kechrōmatistai). Ведь каждый орган чувства воспринимает свой предмет без материи. Поэтому и после удаления воспринимаемых предметов в органах чувств
25 остаются ощущения и представления об этих предметах.

Действие воспринимаемого чувством и действие чувства тождественны, но бытие их не одинаково. Я имею в виду, например, звук в действии и слух в действии. Ведь бывает, что обладающему слухом нечего слышать, и то, что способно производить звук, не всегда его производит. Но когда существо, способное слышать, дей-
30 ствительно слышит, а способное производить звук действительно его производит,
426a тогда в одно и то же время получается слух в действии и звук в действии, и можно бы-

ло бы первое назвать слышанием, второе — звучанием. Если, в самом деле, движение — действие и претерпевание — происходит в том, что подвергается воздействию, то и звук и слух в действии необходимо заключены в том, что таково в возможности. Ведь действие того, что способно действовать и двигать, происходит в претерпевающем, поэтому вовсе не 5
необходимо, чтобы движущее приводилось в движение. А именно: подобно тому как действие и претерпевание происходят в претерпевающем, а не в действующем, так и действие ощущаемого и способного ощущать происходит в способном ощущать. Итак, действие способного звучать есть звук или звучание, способного слышать — слух или слышание, ибо в двояком 10
смысле понимается слух, в двояком же смысле и звук. То же можно сказать и о прочих чувствах и воспринимаемых ими предметах. Однако у некоторых чувств имеются названия для того и другого (например, звучание и слышание), у других

же одно не имеет названия; так, зрение в действии называется ви́дением, а для действия цвета нет названия; равным образом действие способности ощущать на вкус называется вкусом, а для действия
15 ощущаемого на вкус нет названия.

Так как действие ощущаемого и действие ощущающего суть одно действие, хотя бытие у них неодинаково, то слух и звук, взятые в смысле действия, необходимо исчезают или сохраняются одновременно, и точно так же ощущаемое на вкус и вкус, и подобным образом у остальных чувств. Если же брать их в смысле возможности, то не необходимо, чтобы они ис-
20 чезли или сохранились вместе. Прежние же философы, размышлявшие о природе[1], говорили неправильно, полагая, что нет ни белого, ни черного без зрения, как нет вкусовых свойств без чувства вкуса. В одном отношении это утверждение правильно, в другом — неправильно. А именно: так как об ощущении и ощущаемом говорится в двух значениях: как об имею-

щихся в возможности и в действительности, — то для одного случая сказанное
ими подходит, а для другого не подходит. 25
Они говорили безотносительно о том, о чем безотносительно говорить нельзя.

Если голос есть некоторого рода созвучие, а голос и слух в каком-то смысле составляют как бы что-то одно, а в каком-то не одно и то же, созвучие же есть соотношение, то и слух необходимо есть некоторое соотношение. Поэтому-то всякая
чрезмерность расстраивает слух — чрез- 30
мерность и высоких и низких звуков; точно так же чрезмерность во вкусовых свойствах расстраивает вкус, и слишком яркое
или слишком темное в цветах действует на 426b
зрение разрушительно, и в обонянии — сильный запах, будь он сладким или горьким, — все это потому, что всякое ощущение есть определенное соотношение.

Поэтому ощущаемое и приятно, когда, например, острое, сладкое или соленое входят в соотношение чистыми и несме-
шанными; именно в этом случае они при- 5

ятны. Вообще же более приятно смешение — созвучие, нежели высокий или низкий звук, или, в осязаемом, [теплое], нежели то, что может быть нагрето или охлаждено: ведь ощущение есть соотношение, чрезмерность же вредит и расстраивает.

Итак, каждое чувство обращено на воспринимаемый предмет, находясь в своем органе как таковом, и распознает различия в воспринимаемом им предме-
10 те, например: зрение — белое и черное, вкус — сладкое и горькое. Так же обстоит дело и с другими чувствами. А так как мы отличаем и белое от сладкого и каждое ощущаемое свойство от каждого другого, то спрашивается: посредством чего мы воспринимаем, что они различны? По необходимости, конечно, посредством чувства: ведь все это есть воспринимаемое чувствами. Не ясно ли, что плоть не есть
15 последнее чувствилище: ведь иначе было бы необходимо, чтобы различающее различало, непосредственно соприкасаясь

с ней. Действительно, невозможно различить посредством обособленных друг от друга чувств, что сладкое есть нечто отличное от белого, но и то и другое должно быть ясным чему-то единому. Ведь иначе различие обнаружилось бы благодаря тому, что я воспринял одно, а ты — другое. Что-то единое должно определить, что это разное, а именно что сладкое отличается от белого. Следовательно, одно и то же определяет это различие. И как оно определяет это, так оно и мыслит и ощущает.

Итак, ясно, что не могут обособленные друг от друга чувства различать обособленное одно от другого. Отсюда также явствует, что это невозможно в разные промежутки времени. Ведь точно так же, как одно и то же определяет, что благо и зло различны, так и тогда, когда оно определяет, что первое не есть второе, оно и определяет, что второе не есть первое; и это «когда» употребляется здесь не как привходящее, т. е. не так, как, на-

пример, в высказывании: «Я *теперь* говорю, что это разное», не утверждая, однако, что оно *теперь* разное; в приведенном же случае имеется в виду и то, что я *теперь* это говорю, и то, что оно *теперь* разное, стало быть, и то и другое вместе. Так что различает нечто неразделимое и в неразделимое время.

Но невозможно, чтобы одно и то же
30 как неделимое и в неделимое время совершало вместе противоположные движения: ведь если сладкое приводит чувство или мысль в такое-то движение, то
427a горькое — в противоположное, а белое — еще по-иному. Не обстоит ли дело так, что различающее в одно и то же время неделимо и неразделимо по числу, а по бытию — разделенно? Ведь с одной стороны, оно воспринимает различные предметы как в некотором смысле делимое, а с другой — как неделимое, ибо по бытию
5 оно делимо, по месту же и по числу неделимо. Или это не так? Ведь в возможности одно и то же и неделимое [может за-

ключать в себе] противоположности, по бытию же не может, а в действительности оно делимо и не может быть вместе белым и черным. Так что если чувство и мысль таковы, то они не могут в одно и то же время принимать формы этих противоположных свойств.

Впрочем, здесь дело обстоит так, как с тем, что́ некоторые называют точкой: как 10
одна [она неделима], как две — делима[2]. Действительно, [рассматриваемое] как неделимое, различающее едино и [различает] одновременно; поскольку же оно бывает делимым, оно одновременно дважды обращено на одну и ту же точку (sēmeion). Поскольку же оно рассматривает границу как два, оно различает два свойства, и они раздельны, как бы посредством раздельной способности. Поскольку же оно едино, оно различает чем-то единым и одновременно.

Вот каким образом определено то начало, посредством которого, как мы утверж- 15
даем, живое существо способно ощущать.

Глава третья

Так как душа отличается главным образом двумя признаками: во-первых, пространственным движением; во-вторых, мышлением, способностью различения и ощущением, то может показаться, будто и мышление и разумение суть своего рода ощущения. Ведь посредством того и другого душа различает и познает существующее. И древние[1] утверждают, что разуметь и ощущать — это одно и то же, как именно Эмпедокл сказал:

20

Мудрость у них возрастает, лишь вещи
пред ними предстанут[2],

и в другом месте:

И здесь возникает
Мысль для познания мира у них[3].

Такой же смысл имеют и слова Гомера: 25

Таков же и ум[4].

Ведь все они полагают, что мышление телесно так же, как ощущение, и что и ощущают и разумеют подобное подобным, как мы это выяснили в начале сочинения. Между тем им следовало бы в то же время высказаться о том, что такое заблуждение: ведь оно еще более свойствен- 247b
но живым существам, и душа немало времени проводит в ошибках. Поэтому необходимо признать либо, как некоторые утверждают, что все, что является чувствам, истинно, либо что заблуждение происходит от соприкосновения с неподобным, а это [утверждение] противоположно положению о том, что подобное познается подобным. Однако, по-видимому, заблуждение относительно проти- 5
воположного и познание его одинаковы.

Итак, ясно, что ощущение и разумение не одно и то же. Ведь первое свойственно

всем животным, второе — немногим. Не тождественно ощущению и мышление,
10 которое может быть и правильным и неправильным: правильное — это разумение, познание и истинное мнение, неправильное — противоположное им; но и это мышление не тождественно ощущению: ведь ощущение того, что воспринимается лишь одним отдельным чувством, всегда истинно и имеется у всех животных, а размышлять можно и ошибочно, и размышление не свойственно ни одному существу, не одаренному разумом.

Воображение же есть нечто отличное
15 и от ощущения[5], и от размышления; оно не возникает без ощущения, а без воображения невозможно никакое составление суждений; а что воображение не есть ни мышление, ни составление суждений — это ясно. Ведь оно есть состояние, которое находится в нашей власти (ибо можно наглядно представить себе нечто, подобно тому как это делают пользующиеся
20 особыми способами запоминания и уме-

ющие создавать образы), составление же мнений зависит не от нас самих, ибо мнение необходимо бывает или ложным, или истинным. Далее, когда нам нечто мнится внушающим ужас или страх, мы тотчас же испытываем ужас или страх, и соответственно когда что-то нас успокаивает. А при воображении у нас такое же состояние, как при рассматривании картины, на которой изображено нечто страшное или успокаивающее.

Имеются также различия в самом со- 25
ставлении суждений: познание, мнение, разумение и противоположное им; об этих различиях будем говорить особо.

А так как мышление есть нечто отличное от ощущения и оно кажется, с одной стороны, деятельностью представления, с другой — составлением суждений, то после рассмотрения воображения надо будет сказать и о мышлении. Итак, если 428a
воображение есть то, благодаря чему у нас возникает, как говорится, образ, притом образ не в переносном смысле, то оно есть

одна из тех способностей или свойств, благодаря которым мы различаем, находим истину или заблуждаемся. А таковы ощущение, мнение, познание, ум.

5 Что воображение не есть ощущение, явствует из следующего. А именно: ощущение есть или возможность, или действительность, например зрение и видение; представление же возникает и при отсутствии того и другого, например в сновидениях[6]. Далее, ощущение имеется всегда, а воображение нет. Если бы они были в действии одно и то же, то, быть может, воображение было бы присуще всем
10 животным. Но, по-видимому, оно не всем присуще, например: не присуще муравью, пчеле, червю. Далее, ощущения всегда истинны, а представления большей частью ложны. И когда мы отчетливо воспринимаем предмет, мы не говорим, например: «Нам представляется, что это человек», скорее наоборот: когда мы воспринимаем не отчетливо, тогда восприятие может
15 быть истинным или ложным. Кроме того,

как мы уже говорили, и с закрытыми глазами нам что-то представляется.

Но воображение не принадлежит ни к одной из тех способностей, которые всегда достигают истины, каковы познание и ум. Ведь воображение бывает также и обманчивым.

Таким образом, остается рассмотреть, не есть ли воображение мнение[7]: ведь мнение бывает и истинным, и ложным. Но с мнением связана вера (в самом деле, 20
не может тот, кто имеет мнение, не верить этому мнению), между тем ни одному из животных вера несвойственна, воображение же — многим. Далее, всякому мнению сопутствует вера, а вере — убеждение, убеждению же — разумное основание (logos). А у некоторых животных хотя и имеется воображение, но разума (logos) у них нет.

Итак, очевидно, что воображение не может быть ни мнением, которым сопровождается чувственное восприятие, ни 25
мнением, основывающимся на чувствен-

ном восприятии, ни сочетанием мнения
и чувственного восприятия[8]. И это ясно
из сказанного, а также из того, что мнение
может быть ни о чем ином, как только
о том, что есть предмет восприятия.
Я имею в виду, что представление могло
бы быть, например, сочетанием мнения
о белом и восприятия белого, но не сочетанием мнения о благе и восприятия бе-
30 лого. В таком случае представление было бы мнением о том же, что восприни-
428b мается не как привходящее. Между тем
можно представлять себе ложно то, о чем
имеется в то же время правильное суждение; например, Солнце представляется
размером в одну стопу, однако мы убеждены, что оно больше Земли. Таким образом, пришлось бы либо отбросить свое
правильное мнение, которое имел пред-
5 ставляющийся, хотя предмет и остается
неизменным и представляющийся не забыл этого мнения и его не разубедили
в нем, либо, если он еще придерживается
своего мнения, то оно необходимо и ис-

тинно и ложно; мнение же становится ложным, если предмет незаметно изменился. Таким образом, воображение не есть ни одна из указанных способностей, ни сочетание их.

Но так как нечто приведенное в дви- 10
жение само может привести в движение другое, воображение же есть, как полагают, некоторое движение и не может возникнуть без ощущения, а возникает лишь у ощущающих и имеет отношение к ощущаемому, и так как движение может возникнуть благодаря действительно имеющемуся ощущению и движение это должно быть подобно ощущению, то воображение, надо полагать, есть такое дви-
жение, которое не может быть без ощуще- 15
ния и не может быть у тех, кто не ощущает; а существо, наделенное воображением, делает и испытывает многое в зависимости от этого движения, и воображение может быть и истинным и обманчивым. А бывает это вот отчего. Во-первых, ощущение того, что воспринимается лишь од-

ним отдельным чувством, истинно или же ошибается лишь в самой незначительной степени. Во-вторых, имеется ощущение того, что сопутствует такому воспринимаемому как привходящее; в этом случае уже возможны ошибки; в самом деле, в том, что это бледное, ощущение не ошибается; но в том, есть ли бледное это или нечто другое, ошибки возможны[9]. В-третьих, имеется ощущение общих свойств, сопряженных с теми предметами (symbebēkota), которым присуще то, что воспринимается лишь одним отдельным чувством; я имею в виду, например, движение и величину, которые сопутствуют ощущаемому и в отношении которых больше всего возможны ошибки при чувственном восприятии. Движение же, возникающее от ощущения в действии, разнится в зависимости от того, от какого из этих трех видов ощущения оно происходит. В первом случае движение будет истинным, когда наличествует ощущение[10]; в двух же других оно может быть ложным

и при наличии, и при отсутствии ощущения, и больше всего, когда ощущаемое находится на расстоянии. Итак, если в во- 30
ображении нет ничего другого, кроме перечисленного, и оно есть как раз то, о чем 429a
шла речь, то оно есть движение, возникающее от ощущения в действии.

Так как зрение есть самое важное из чувств, то и название свое воображение (phantasia) получило от света (phaos), потому что без света нельзя видеть. И благодаря тому, что представления сохраняются [в душе] и сходны с ощущениями, живые существа во многих случаях действуют 5
сообразно с этими представлениями: одни — оттого, что не наделены умом, — таковы животные, другие — оттого, что их ум подчас затемняется страстью или болезнями, или сном, — таковы люди.

Итак, относительно того, что такое воображение и отчего оно происходит, мы ограничимся сказанным.

Глава четвертая

Что касается той части души, которою ду-
10 ша познает и разумеет, — отделима ли
она, притом отделима ли она не простран-
ственно (kata megethos), а лишь мыслен-
но (kata logon), то необходимо рассмо-
треть, каково ее отличительное свойство
и как именно происходит мышление.

Так вот, если мышление сходно с ощу-
щением, то оно или что-то испытывает от
постигаемого умом, или оно нечто другое
15 в этом роде. Мышление, конечно, не
должно быть подвержено чему-либо[1],
а должно быть способным воспринимать
формы, т. е. в возможности должно быть
таким, каково постигаемое умом, но не
самим постигаемым умом, и так же как
способность ощущения относится к ощу-
щаемому, так и ум — к постигаемому
умом. И поскольку ум может мыслить все,

ему необходимо быть ни с чем не смешанным, чтобы, как сказал Анаксагор, властвовать над всем, т. е. чтобы [все] познавать. Ведь чуждое, являясь рядом с умом, 20
мешает ему и заслоняет его[2]. Таким образом, ум по природе не что иное, как способность. Итак, то, что мы называем умом в душе, до того, как оно мыслит, не есть что-либо действительное из существующего (я разумею под умом то, чем душа размышляет и судит о чем-то). Поэтому нет разумного основания считать, что ум соединен с телом. Ведь иначе он оказался бы обладающим каким-нибудь определенным качеством, 25
он был бы холодным или теплым или имел бы какой-то орган, как имеет его способность ощущения; но ничего такого нет. Поэтому правы те, кто говорит[3], что душа есть местонахождение форм, с той оговоркой, что не вся душа, а мыслящая часть, и имеет формы не в действительности, а в возможности.

Что неподверженность изменениям не одинакова у способности ощущения 30

и у мыслительной способности, это видно, если рассмотреть органы чувств и ощущение. Чувство не в состоянии вос-
429b принимать [более слабое], когда сила ощущаемого слишком велика, например воспринимать [слабый] звук среди громких звуков, и нельзя ни видеть, ни обонять [более слабый цвет и запах] среди слишком ярких цветов и слишком резких запахов. Ум же, наоборот, когда мыслит нечто, требующее большого напряжения, мыслит требующее меньшего напряже-
5 ния не хуже, а даже лучше. Дело в том, что способность ощущения невозможна без тела, ум же существует отдельно от него.

Когда ум становится каждым [мыслимым] в том смысле, в каком говорят о сведущем как о действительно знающем (а это бывает, когда ум способен действовать, опираясь сам на себя), тогда он точно так же есть некоторым образом в возможности, но не так, как до обучения или приобретения знания, и тогда он способен мыслить сам себя.

А так как не одно и то же величина 10
и существо (to einai) величины, вода и существо воды (и так у многого другого, но не у всего, ибо у некоторых предметов это одно и то же), то спрашивается, различает ли душа существо плоти и плоть разными способностями или одной и той же, но находящейся в разном состоянии. Ведь плоть не существует без материи, а как курносое[4], она есть вот это вот в этом[5]. 15
Способностью ощущения душа различает тепло и холод, т. е. то, некоторое соотношение чего есть плоть; существо же плоти душа различает иной способностью: или существующей отдельно от способности ощущения, или находящейся с ней в таком отношении, как ломаная линия с самой собой, когда она выпрямляется[6].

В свою очередь в отвлеченных предметах прямое воспринимается так же, как курносое: ведь прямая линия связана с плотным[7]. Если же прямизна и прямое не одно и то же, то суть бытия пря- 20

мого воспринимается чем-то иным: ведь здесь будет двоица[8]. Стало быть, душа различает это или другой способностью, или той же, но находящейся в другом состоянии. И значит вообще, как [формы] вещей отделимы от материи, так дело обстоит и с тем, что относится к уму.

Можно было бы спросить: если ум есть нечто простое, ничему не подверженное и ни с чем не имеющее ничего общего, как говорит Анаксагор, то как он будет мыслить, если мыслить означает что-то претерпевать? Ведь поскольку то и другое[9]
25 имеют нечто общее, одно, по-видимому, есть действующее, другое — претерпевающее. И далее: может ли ум мыслить сам себя? Действительно, в таком случае либо ум присущ всем другим предметам, если он сам мыслим не по-другому[10], ведь мыслимое по виду едино, либо в нем будет находиться нечто такое, что делает его, как и все прочее, предметом мысли. Или претерпевание ума имеет тот общий смысл, о котором уже было сказано, а именно что

в возможности ум некоторым образом 30
есть то, что он мыслит, в действительности же нет, пока он не мыслит его. Здесь должно быть так, как на дощечке для письма, на которой в действительности еще ничего не написано; таков же и ум. И он 430a
мыслим так же, как все другое мыслимое. Ведь у бестелесного мыслящее и мыслимое — одно и то же, ибо умозрительное познание и умозрительно познаваемое — одно и то же. (Остается выяснить причину, почему ум не мыслит постоянно.) 5
У материальных предметов каждое мыслимое имеется лишь в возможности. Поэтому ум не будет присущ таким предметам (ведь ум есть возможность таких предметов без материи), но ему мыслимое будет присуще.

Глава пятая

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. В самом деле, знание 20
в действии есть то же, что его предмет.
Знание же в возможности у отдельного
человека, но не знание вообще, по время-
ни предшествует [знанию в действии].
Ведь этот ум не таков, что он иногда мыс-
лит, иногда не мыслит. Только существуя
отдельно, он есть то, что он есть, и только
это бессмертно и вечно. У нас нет воспо-
минаний, так как этот ум ничему не под-
вержен; ум же, подверженный воздей-
ствиям, преходящ и без деятельного ума 25
ничего не может мыслить.

Глава шестая

Мышление о неделимом относится к той области, где нет ложного. А ложность и истина встречаются там, где уже имеется сочетание мыслей (noēmata), составляющих как бы одно, совершенно так же, как сказал Эмпедокл:

Выросло много голов, затылков
лишенных и шеи[1],

30 затем головы соединяются силою дружбы. Так и предметы мысли, будучи раз-
430b дельными, соединяются, как, например, несоизмеримое и диагональ. При мысли о чем-то прошлом или будущем мыслится и присоединяется также время. Ошибка заключается всегда в [неправильном] сочетании. В самом деле, тот, кто мыслил бледное не бледным, сочетал его

с не бледным; можно все это назвать также делением. Однако же ошибкой или истиной может быть не только то, что Клеон бледен, но и то, что он был или будет бледным. А сочетает в одно каждый раз ум.

Так как неделимое можно понимать двояко: как неделимое или в возможности, или в действительности, — то ничто не мешает, когда мыслят протяженное, мыслить его неделимым (ведь оно в действительности неделимо) и в неделимое время: ведь время — подобно протяжению — делимо и неделимо. Итак, нельзя сказать, что мыслит ум в каждую половину времени. Ибо, пока не произведено деление, нет половины, разве только в возможности. Когда же ум каждую половину мыслит отдельно, он вместе с тем делит и время; тогда он мыслит их так, как если бы они были два протяжения. Если же что-то мыслят состоящим из двух частей, то его мыслят и во времени, состоящем из таких же двух частей.

А то, что неделимо не по количеству, а по виду, ум мыслит в неделимое время
15 и неделимой частью души, однако привходящим образом, и не поскольку делимо то, чем ум мыслит, и время, в которое он мыслит, а поскольку они неделимы: ведь в них содержится нечто неделимое, хотя, быть может, и не существующее отдельно, что делает едиными время и протяжение, и точно так же это бывает во всяком непрерывном как по времени, так и по протяжению.

Точка же и всякая часть деления, равно
20 и все в этом смысле неделимое обнаруживаются так же, как лишенность. То же самое можно сказать и о всем прочем, например о том, как познается зло или черное. А именно: их познают некоторым образом через противоположное им. Познающее же должно быть в возможности этими противоположностями, и [вместе с тем] в нем должно быть еди-
25 ное. Если же нечто не имеет противоположного себе, то оно познает само себя,

есть [всегда] действительность и существует отдельно.

Высказывание есть высказывание чего-то о чем-то, как, например, утвердительная речь, и всякое высказывание истинно или ложно. Между тем не всякий ум таков: ум, направленный на существо предмета как суть его бытия, истинен [всегда]; ум же, касающийся чего-то [другого], — не [всегда]; и так же как ви́дение того, что свойственно воспринимать зрению, всегда истинно, но [различение того], есть ли вот это бледное человек или нет, не всегда истинно, точно так же обстоит и с бестелесным [как предметом мысли]. 30

Глава седьмая

Знание в действии тождественно своему
431a предмету, знание в возможности у отдельного человека — но не знание вообще — по времени раньше. Ведь все возникающее возникает из сущего в действительности. Очевидно, что ощущаемое превращает способность ощущения из сущей возможности в деятельную: ведь последняя не испытывает воздействия
5 и не изменяется. Поэтому здесь имеется особый вид движения. Дело в том, что движение, как было сказано[1], есть действие незаконченного, действие же вообще — действие законченного — есть нечто иное.

Чувственное восприятие сходно с простым высказыванием и мышлением. Когда же оно доставляет удовольствие или неудовольствие, [душа], словно утверж-

дая или отрицая, начинает к чему-то стре-
миться или чего-то избегать. И это испы- 10
тание удовольствия или неудовольствия
есть деятельность средоточия чувств
(aisthētikē mesotēs), направленная на бла-
го или зло как таковые. Избегание
и стремление в действии также суть эта
деятельность, при этом способность
стремления и способность избегания не
разнятся ни друг от друга, ни от способ-
ности ощущения, но бытие их различно.

Размышляющей душе представления 15
как бы заменяют ощущения. Утверждая
или отрицая благо или зло, она либо изби-
гает его, либо стремится к нему; поэтому
душа никогда не мыслит без представле-
ний, а подобно тому как воздух опреде-
ленным образом воздействует на зрачок,
а сам зрачок — на другое (то же можно
сказать и об органе слуха), [точно так же
представления воздействуют на размыш-
ляющую душу]. Последнее же (to eschaton)
есть нечто единое, т. е. единое средоточие,
бытие же его многообразно.

20 Уже раньше было сказано, посредством чего душа судит о том, что сладкое отличается от теплого; об этом можно сказать и так. Различающее есть нечто единое, и оно как бы проводит межи. И упомянутые [ощущения сладкости и тепла], будучи едиными по соотношению и числу, находятся в таком же отношении друг к другу, как [соответствующие ощущаемые свойства] друг к другу. Какая, в самом деле, разница, спросить ли, как различают
25 разнородное[2], или спросить, как различают противоположное, например белое и черное? Пусть относятся между собой как такие противоположности *А*, белое, и *Б*, черное, а *В* и *Г* — как *А* и *Б*, и наоборот. Если, стало быть, *В* и *Г* будут присущи одному, то они будут относиться друг к другу, как *А* и *Б*, и они одно и то же и единое, но бытие их различно; подобным же образом будет обсто-
431b ять дело и с *АБ*. То же самое получилось бы, если бы *А* было сладким, а *Б* — белым.

Таким образом, мыслящее мыслит формы в образах (phantasmata), и в какой мере ему в образах проясняется, к чему следует стремиться и чего следует избегать, в такой же мере оно приходит в движение и в отсутствие ощущения при наличии этих образов. Например, восприняв вестовой огонь и замечая, что он движется[3], мыслящее [существо] 5
благодаря общему чувству узнает, что приближается неприятель. Иногда с помощью находящихся в душе образов или мыслей ум, словно видя глазами, рассуждает и принимает решения о будущем, исходя из настоящего. И когда мыслящее скажет себе, что там есть нечто доставляющее удовольствие или неудовольствие, оно и здесь начинает избегать или стремиться и вообще становится деятельным.

А не относящиеся ни к какой деятель- 10
ности истинное и ложное — одного рода с благом и злом. Разница лишь в том, что истинное и ложное берутся безотноси-

тельно, благо и зло — по отношению к чему-нибудь.

Так называемое отвлеченное ум мыслит так, как мыслят курносое: то как курносое в виде чего-то неотделимого [от материи], то как вогнутое, если бы кто действительно его помыслил без той плоти, которой присуще вогнутое[4]; так ум,
15 мысля математические предметы, мыслит их отделенными от тела, хотя они и не отделены от него. Вообще ум в действии есть то, что он мыслит. Однако может ли он, будучи сам не отделенным от тела (megethos), мыслить что-либо как отделенное или не может — это следует рассмотреть в дальнейшем.

Глава восьмая

Теперь, подводя итог сказанному о душе,
мы повторим, что некоторым образом 20
душа есть все сущее. В самом деле, все сущее — это либо воспринимаемое чувствами, либо постигаемое умом, знание же есть в некотором смысле то, что познается, а ощущение — то, что́ ощущается. Но в каком смысле — это надо выяснить.

Итак, знание и ощущение разделяются по предметам: знание и ощущение
в возможности относятся к предметам 25
в возможности, знание и ощущение в действии — к предметам в действительности. Способность ощущения и познавательная способность души в возможности тождественны этим предметам, первая — тому, что́ ощущается, вторая — тому, что́ познается. Душа не-

обходимо должна быть либо этими предметами, либо их формами; однако самими предметами она быть не может: ведь в душе находится не камень, а форма его. Таким образом, душа есть как бы рука:
432a как рука есть орудие орудий[1], так и ум — форма форм, ощущение же — форма ощущаемого.

Так как помимо чувственно воспринимаемых величии нет, как полагают, ни од-
5 ного предмета, который бы существовал отдельно, то постигаемое умом имеется в чувственно воспринимаемых формах: [сюда относится] и так называемое отвлеченное, и все свойства и состояния ощущаемого. И поэтому существо, не имеющее ощущений, ничему не научится и ничего не поймет. Когда созерцают умом, необходимо, чтобы в то же время созерцали в представлениях: ведь представления — это как бы предметы ощущения (aisthēmata), только без материи.

10 Воображение же есть нечто иное, нежели утверждение и отрицание. Ведь ис-

тинное и ложное есть сочетание мыслей. Что же отличает первично[2] мыслимое от представлений? Или и другое мыслимое не представления, но без представлений оно не бывает.

Глава девятая

15 Душа животных отличается двумя способностями: способностью различения, которое осуществляется размышлением и ощущением, и способностью приводить в пространственное движение; об ощущении и уме достаточно выяснено; относительно же движущего следует рассмотреть, что же оно такое в душе, есть ли оно какая-нибудь одна часть души, отделимая
20 либо пространственно, либо только мысленно, или вся душа, и если оно некоторая часть, то есть ли оно некая особая часть помимо тех частей, которые обычно перечисляют и о которых мы говорим, или оно одна из них. И здесь сразу возникает затруднение: в каком смысле следует говорить о частях души и сколько их. Ведь с какой-то стороны кажется, что имеется бесчисленное множество их, а не только

части, о которых говорят те, кто различа-
ет[1] способности рассуждения, страстей 25
и желания, или те[2], кто различает способ-
ности, основывающиеся и не основыва-
щиеся на разуме. По тем признакам, кото-
рыми различают эти способности, обна-
руживаются и другие части, значительно
разнящиеся от указанных, — части, о ко-
торых мы уже говорили, а именно: расти-
тельная, которая свойственна растениям
и всем животным, и способность ощуще-
ния, которую нелегко отнести к способ- 30
ностям, не основывающимся или основы-
вающимся на разуме, и, кроме того, спо-
собность воображения, отличная по
своему существу (to einai) от всех и вызы-
вающая большое затруднение, с какой из 432b
перечисленных частей она тождественна
или разнится, если признать существова-
ние отдельных частей души. Кроме них,
еще имеется способность стремления, ко-
торое и по своему смыслу и по силе пред-
ставляется отличной от всех способно-
стей. И было бы нелепо отрывать ее [от

других]. Ведь в разумной части души за-
5 рождается воля, а в не основывающейся
на разуме — желание и страсть. Если же
душа состоит из трех частей, то в каждой
части будет стремление.

Так вот и поставлен теперь вопрос: что
же такое то, что приводит животное
в пространственное движение? Ведь дви-
жение роста и упадка, свойственное всем
живым существам, вызывается, по-види-
10 мому, присущими всем способностью
воспроизведения и растительной способ-
ностью. Вдыхание и выдыхание, сон
и бодрствование будут исследованы поз-
же. Ведь и относительно их возникают
большие трудности. Что же касается дви-
жения в пространстве, то следует рас-
смотреть, что́ движет животное при хож-
дении. Ясно, что это не растительная
15 способность. Ведь хождение всегда совер-
шается ради чего-то и связано с представ-
лением или стремлением, ибо, не стре-
мясь к чему-то или не избегая чего-ни-
будь, ничто не движется, разве только

насильно. Далее, в таком случае растения
были бы способны к движению и обладали бы каким-то органом для этого движения. Подобным же образом и способность ощущения не может вызывать движения в пространстве. Ведь многие
животные, имеющие ощущения, прико- 20
ваны к своему месту и совершенно неподвижны. Поэтому раз природа ничего не делает напрасно и не упускает ничего необходимого (разве что у существ уродливых[3] и не достигающих полного развития), а указанные животные достигают полного развития и не уроды, доказательством чего служит то, что они способны
к воспроизведению, становятся зрелыми 25
и приходят в упадок, то они должны были бы обладать органами передвижения. Но и способность рассуждения, и так называемый ум также не могут приводить в движение: ведь созерцающий ум не мыслит ничего относящегося к деятельности и не говорит о том, чего следует избегать или добиваться, между тем движе-

ние всегда принадлежит тому, кто или
чего-то избегает, или чего-то добивается.
30 Но и тогда, когда ум созерцает что-либо
подобное, он этим не побуждает к тому,
чтобы чего-то добиваться или избегать;
так, например, часто размышляют о чем-
то страшном или приятном, однако это
433a не возбуждает страх; приходит же в дви-
жение сердце (а когда дело идет о прият-
ном — уже другая какая-то часть). Даже
когда ум предписывает, а размышления
подсказывают чего-то избегать или доби-
ваться, но побуждаются этим к действию,
а поступают согласно желанию, как, на-
пример, невоздержанный человек. И во-
5 обще мы видим, что сведущий во врачеб-
ном искусстве не обязательно лечит, что
показывает, что не знание, а другая сила[4]
вызывает действие, согласное знанию. Но
и стремление не есть решающее в этом
движении. Ведь владеющие собой люди,
хотя и имеют стремление и желание, не
делают того, к чему у них есть стремление,
а сообразуются со своим умом.

Глава десятая

Движут, видимо, по крайней мере две способности — стремление и ум, если 10
признать воображение своего рода мышлением: ведь люди часто вопреки знанию сообразуются со своими представлениями, а у других живых существ нет ни мышления, ни способности рассуждения, а есть одно лишь воображение. Таким образом, и то и другое — ум и стремление — побуждает к пространственному движению, а именно ум, размышляющий о цели, т. е. направленный на деятельность; от созерцающего ума он отличается своей направленностью к цели. Всякое 15
стремление также имеет цель. А то, к чему имеется стремление, есть начало для ума, направленного на деятельность: последнее[1] и есть [движущее] начало действия. Таким образом, нужно считать правиль-

ным взгляд, что движут эти две способности — стремление и размышление, направленное на деятельность. А именно: движет предмет стремления, и через него движет размышление, так как предмет стремления есть начало для него. Но и во-
20 ображение, когда приводит в движение, не движет без стремления.

Итак, движущее одно — предмет стремления. Ведь если бы двигали две способности — ум и стремление, — то они двигали бы в силу какого-то общего им свойства (eidos). Ум же, совершенно очевидно, не движет без стремления (ведь воля есть стремление, и, когда движение совершается сообразно размышлению, оно совершается и сообразно воле). Между тем стремление движет иногда вопреки
25 размышлению: ведь желание есть некоего рода стремление. Ум всегда правилен, стремление же и воображение то правильны, то неправильны. Поэтому приводит в движение всегда предмет стремления, но он есть либо [действительное]

благо, либо благо кажущееся, и притом не всякое, а подлежащее осуществлению; благо же, подлежащее осуществлению, таково, что с ним дело может обстоять и иначе[2].

Итак, очевидно, что движет та способность души, которая называется стремлением. Для тех же, кто различает части души, поскольку они различают и разделяют ее в соответствии со способностями, 433b
этих способностей очень много: растительная, способность ощущения, мыслительная, воля, наконец, способность стремления; все они в большей мере отличаются друг от друга, чем способность желания от способности страстей. А так как бывают противоположные друг другу 5
стремления, а это случается, когда разум противостоит желаниям, происходит же это у тех, кто обладает чувством времени (ведь ум велит воздерживаться ввиду будущего, желания же побуждают к осуществлению тотчас же, ибо удовольствие, получаемое сразу же, кажется и безуслов-

ным удовольствием, и безусловным благом оттого, что не принимают во внима-
10 ние будущее), то по виду движущее едино — это способность стремления как таковая (первое же из всего движущего — предмет стремления: ведь он-то и движет, будучи неподвижным, в силу того, что его мыслят или воображают), по числу же движущих много.

Движение включает в себя троякое: во-первых, движущее, во-вторых, то, чем оно приводит в движение, и, в-третьих, движимое; движущее в свою очередь двояко: или оно неподвижно, или и движет
15 и движимо; неподвижное же движущее — это подлежащее осуществлению благо; то, что и движет и движимо, — способность стремления (ведь стремящееся движется, поскольку оно стремится, и стремление как деятельность есть некоторого рода движение), а то, что движимо, — живое существо. Орган же, которым стремление движет, — это уже нечто
20 телесное; поэтому для исследования его

необходимо рассматривать действия, общие телу и душе. Теперь же лишь вкратце укажем, что движущее при помощи органа есть то, у чего начало совпадает с концом, как в сочленении[3]. Ведь в сочленении имеется выпуклое и полое, одно из них — конец, другое — начало; поэтому одно покоится, другое движется; по своей выраженной в определении сущности они различны, пространственно же — не- 25
отделимы друг от друга. Все движется через толчок или притяжением; поэтому необходимо, чтобы, как в круге, нечто оставалось в покое и чтобы отсюда начиналось движение.

Вообще же, как сказано, поскольку животное обладает способностью стремления, постольку оно приводит само себя в движение. Без воображения, однако, оно не может быть способно к стремлению. Всякое же воображение связано либо с разумом, либо с чувственным восприятием. Последнему причастим и дру- 30
гие живые существа.

Глава одиннадцатая

Следует также рассмотреть, что́ служит
434a движущим [началом] у низших животных, которым присуще только одно чувство — осязание. Возможно ли, чтобы у них было воображение и желание, или нет? Очевидно, им свойственно испытывать неудовольствие и удовольствие. А если так, то необходимо имеются у них и желания. Но каким образом у них может быть воображение? Не таким ли об-
5 разом, что так же как их движения неопределенны, так и воображение у них имеется, но в неопределенном виде?

Итак, воображение, связанное с чувственным восприятием, свойственно, как было сказано, другим животным; воображение же, связанное с рассуждением, имеется у тех, кто наделен разумом. Ведь это уже дело разума — поступать так или

этак. А применять нужно одно мерило: ведь добиваются большего блага. Так что из многих представлений можно составить одно.

По той же причине, по-видимому, низшие животные не могут составлять мнения, потому что они не способны к умозаключению, между тем мнение опирается на умозаключение. Поэтому стремление лишено способности рассуждать. Иногда же стремление берет верх и приводит в движение волю. А подчас воля, наподобие небесной сферы[1], берет верх над стремлением. Иной раз — при невоздержанности — одно стремление берет верх над другим стремлением. По природе же высшее всегда более способно властвовать и приводить в движение. Таким образом, имеются уже три вида движения[2].

Что же касается познавательной способности, то она не приводится в движение, а пребывает в покое. Так как суждение и размышление (logos) направлены отчасти на общее, отчасти на единичное

(в первом случае разумеют, что человек с такими-то свойствами должен делать то-то, во втором же случае — что вот это теперь таково и что я таков), то движет мнение, направленное на единичное, а не на общее, или же движут оба мнения, но
20 одно в большей мере пребывает в покое, другое же нет.

Глава двенадцатая

Итак, всему, что живет и обладает душой, необходимо иметь растительную душу от рождения до смерти: ведь необходимо, чтобы родившееся росло, достигало зрелости и приходило в упадок, а это невозможно без пищи; таким образом, необходимо, чтобы растительная способность была у всего того, что растет и приходит в упадок.

Ощущение же не необходимо свойственно всем живым существам. Ведь те, у которых тело простое, не могут иметь осязание, (но ни одно животное не может существовать без осязания), не имеют его и те, которые не способны воспринимать формы без материи[1]. Животное же необходимо имеет ощущение, если верно, что природа ничего не делает напрасно. Ведь все в природе существует ради чего-то

или должно быть чем-то сопутствующим
тому, что существует ради чего-то. Так
вот, если бы тело, способное к передвиже-
нию, не обладало ощущением, оно бы по-
гибло и не достигло цели, назначенной
434b ему природой. В самом деле, как могло бы
оно питаться? Конечно, у тех, которые
прикованы к своему месту, питание име-
ется на той почве, откуда они произошли.
Однако невозможно, чтобы подвижное
и рожденное тело имело душу и различа-
ющий ум, а способности ощущения не
имело. (Впрочем, это также невозможно
5 для нерожденного тела[2]. Почему бы ему
не иметь [способность ощущения]?[3] Разве
отсутствие этой способности было бы
лучше для души или для тела? Но ни то ни
другое не имеет места. Ведь от отсутствия
ощущений ни душа не будет больше мыс-
лить, ни тело не будет существовать доль-
ше.) Таким образом, каждое подвижное
тело без ощущения не будет иметь души.

Тело, обладающее ощущением, должно
быть или простым, или сложным. Но про-

стым оно не может быть. Ведь в таком случае оно не имело бы осязания, а осязание иметь необходимо. Это ясно из следующего. А именно: так как животное есть одушевленное тело и всякое тело есть нечто осязаемое, осязаемое же есть то, что воспринимается осязанием, то необходимо, чтобы и тело животного было способно к осязанию, если животное должно сохраняться. Ибо остальные чувства воспринимают через иное; таковы обоняние, зрение, слух. Если же непосредственно соприкасающееся с чем-то существо не будет обладать ощущением, то оно не сможет одного избегать, а другое приобретать. В таком случае животному невозможно будет сохраняться. Поэтому-то и вкус есть некоторого рода осязание: ведь он возбуждается пищей, пища же есть осязаемое тело. Ни звук, ни цвет, ни запах не питают и не содействуют ни росту, ни упадку. Таким образом, вкус необходимо есть некоторого рода осязание, потому что он есть ощущение осязаемого и пригодного для питания.

Итак, оба этих чувства необходимы всякому животному, и очевидно, что животное не может существовать без осязания. Остальные же чувства существуют
25 ради блага и встречаются уже не во всяком роде животных, а у некоторых; так, они необходимо присущи животным, способным передвигаться. Для своего сохранения такое животное должно воспринимать не только путем соприкосновения, но и на расстоянии. А это возможно, если животное способно ощущать через среду — таким образом, чтобы среда испытывала воздействие от ощущаемого и приводилась им в движение, а ощущающее существо испытывало бы воздействие от среды. Ведь подобно тому как приводящее в пространственное движе-
30 ние действует, пока не вызывает изменения, а толкнувшее заставляет другое тело толкать, и движение это происходит через среду, причем первое движущее толкает, не будучи само толкаемо, последнее же тело только принимает толчок, само не

толкая, а среда и принимает, и производит толчок (при этом посредствующих звеньев может быть много), точно так же 435a
это происходит при превращениях, разве что изменяющееся остается на месте. Так, если погрузить какой-то предмет в воск, воск будет двигаться до тех пор, пока не погрузится предмет. Камень же в этом случае не пришел бы в движение, вода же отхлынула бы далеко. Больше всего движется, воздействует и испытывает воздействия воздух, если только он сохраняет устойчивость и составляет нечто единое. Поэтому относительно преломления света лучше предполагать, что воздух, пока
он составляет нечто единое, испытывает 5
воздействие от фигуры и цвета, чем думать, будто преломляется свет, истекающий из глаз. На гладкой поверхности воздух составляет нечто единое; поэтому он в свою очередь воздействует на зрение, точно так же как отпечаток проникает
в воск до предельной глубины. 10

Глава тринадцатая

Итак, совершенно очевидно, что тело животного не может быть простым, т. е. состоящим, например, из одного лишь огня или одного лишь воздуха. В самом деле, без осязания оно не может иметь какое-либо другое ощущение: ведь, как было сказано, всякое одушевленное тело способно осязать; остальные простые тела, кроме земли, могут составлять органы
15 чувств, но все они делают чувства способными воспринимать через иное, т. е. через среду. Осязание (haphē) же получается от непосредственного соприкосновения (haptesthai) с предметами, поэтому оно и носит это название. Хотя и остальные органы чувств воспринимают путем соприкосновения, но через иное. По-видимому, только осязание воспринимает непосредственно (di'hautēs). Таким об-

разом, тело животного не может состоять 20
из какого-либо одного из этих элементов.
Не может оно состоять и из земли. Ведь
осязание есть как бы средоточие всего
осязаемого, и орган его способен воспри-
нимать не только разные свойства земли,
но и различные степени тепла и холода
и все другие доступные осязанию свой- 25
ства. Поэтому-то мы не ощущаем костя-
ми, волосами и подобными частями тела, 435b
так как они состоят из земли. Поэтому же
и растения не обладают никакими ощу-
щениями, так как они состоят из земли.
Без осязания не может быть никакого
другого чувства, а орган осязания не со-
стоит из земли или только одного из дру-
гих элементов.

Итак, совершенно очевидно, что это
единственное чувство, утрата которого 5
неизбежно приводит животных к гибели.
Ведь невозможно, чтобы не было живот-
ным то, что обладает этим чувством, и жи-
вотному не обязательно иметь какое-либо
другое чувство, кроме него. Поэтому

чрезмерная сила прочего ощущаемого, например цвета, звука или запаха, пагубна только для [соответствующих] органов чувств, но не для самого животного (разве лишь привходящим образом, как, на-
10 пример, если одновременно со звуком происходит толчок или удар или если зрительные образы или запахи приводят в движение нечто такое, что может вызвать гибель через соприкосновение). Вкус также может оказаться пагубным лишь в той мере, в какой он действует через чувство осязания. Чрезмерная же сила осязаемых свойств, например тепла, холода или жесткости, пагубно действует
15 на само животное. В самом деле, чрезмерная сила любого ощущаемого разрушает орган чувства, так что и чрезмерность осязаемого свойства разрушает осязание, а от осязания зависит жизнь: ведь было доказано, что без осязания животное существовать не может. Поэтому чрезмерность осязаемых свойств разрушает не только орган чувства, но и само живот-

ное, так как осязание — единственное чувство, необходимое животному. 20

Как было сказано, животное обладает прочими чувствами не ради существования, а ради блага, например зрением, чтобы видеть, так как животное обитает в воздухе или воде и вообще в прозрачной среде; вкусом, чтобы, распознавая приятное и неприятное, ощущать состав пищи, желать и двигаться; слухом, чтобы ему самому было что-то сообщено, а речью — чтобы сообщать что-то другим. 25

ПРИМЕЧАНИЯ

В основу настоящего издания «О душе» положен перевод П. С. Попова, опиравшегося на издание Biehl'я. Примечания к сочинению «О душе» составлены А. В. Сагадеевым.

О ДУШЕ

Книга первая

Глава первая

1. А именно как действующая (движущая), целевая и формальная причина.
2. То есть чисто «психологические», а также психофизиологические и биологические проявления деятельности души.
3. Речь идет о делении как одном из основных элементов диалектики Платона.
4. Но не души животных. Речь идет о платониках.

5. «Живого существа» как общего (универсалии) нет, если его понимать как самосущую платоновскую идею; но оно существует, если мыслится как нечто последующее по отношению к единичным живым существам, ибо, согласно Аристотелю, без индивидуального нет и универсального, с упразднением единичного упраздняется и общее.
6. То есть основанных на вероятностных посылках — таких, которые кажутся всем, большинству или мудрым заслуживающими доверия.
7. *Линию* и *плоскость* можно исследовать, абстрагируясь от тела; изучение же состояний души невозможно отвлеченно от тела, ввиду чего психические явления входят в предмет науки о природе.

Глава вторая

1. Взгляды Платона, Ксенократа, Алкмеона.
2. «Илиада» XXIII, 698.
3. *Эмпедокл.* О природе, фр. 109.

4. Неидентифицированное сочинение Платона или самого Аристотеля (в последнем случае — содержащее изложение взглядов Платона, его учеников или пифагорейцев).
5. Помимо самого-по-себе-живого.
6. Ум (единица или точка), знание (двоица или линия), мнение (троица или плоскость) и ощущение (четверица или тело) образуют, по учению Платона, ряд нисходящих ступеней, соответствующих объектам познания, — от постижения единого до восприятия единичных предметов чувственного мира.
7. Ксенократ.
8. Фалес, Анаксимандр, Гераклит, Демокрит, Анаксимен.
9. Пифагорейцы, Платон, Ксенократ.
10. Эмпедокл, Анаксагор.
11. У Аристотеля говорится неопределенно: «Посредством чего каждое из этих».
12. Ср. *Платон.* Кратил, 400 a.
13. Ср. ниже: 405 b 20; 429 a 18—19; 429 b 23.

14. Так Аристотель называет небесные тела.
15. *Критий.* (ум. 404 до н. э.) — ученик Горгия и Сократа, тиран. Возникновение веры в богов Критий толковал как изобретение хитрого государственного деятеля.
16. Эмпедокл.
17. Имеется в виду Анаксагор.
18. Эмпедокл.
19. Гиппон, Гераклит.
20. Имеется в виду ложная этимология слова «dzen» («жить») как производного от слова «dzeo» («киплю»). В тепле усматривали сущность души Демокрит, Гераклит, Критий.
21. Имеется в виду этимологическая связь слова psyche («душа») со словом anapsycho («охлаждаю»), о которой говорится в диалоге Платона «Кратил» (399 е).

Глава третья

1. Иначе говоря, если бы движение души подобно движению физических тел, составленных из элементов, было направлено к ее «естественному» месту, то так

же, как и эти тела, она могла бы быть приведена в движение или в состояние покоя посторонней силой; и наоборот: если бы она подчинялась посторонним силам, то ее движение определялось бы природой, подобной природе этих тел. Согласно Аристотелю, в целом животное движет само себя по природе, а тело его может двигаться и по природе, и насильственно (против природы), началом же самодвижения животного является душа, которая сама неподвижна.

2. *Филипп* — сын Аристофана.
3. См.: *Платон.* Тимей 34 b — 37 b.
4. Из двух этих кругов, поставленных наклонно друг к другу, один соответствует «тождественному», т. е. круговороту неподвижных по отношению друг к другу звезд, а второй — «иному», т. е. движению Луны, Солнца, Венеры, Меркурия, Марса, Юпитера и Сатурна, которые перемещаются на небесном своде относительно звезд и друг друга.
5. По представлениям орфиков и Платона, тело —темница для души. О том, что уму

лучше не быть связанным с телом, говорил Анаксагор.

6. Движение как таковое самим Аристотелем рассматривается в «Физике», а вопросы, касающиеся перводвигателя, разбираются в «Метафизике».

Глава четвертая

1. Ксенократ.
2. То есть то, что среди них есть нечто движущее и нечто движущееся.
3. Другими словами, каким образом, исходя из этой концепции, можно объяснить отделение души от тела?

Глава пятая

1. Имеются в виду четыре стихии (земля, вода, воздух и огонь).
2. *Нестида* — сицилийское божество, олицетворяющее влагу.
3. *Гефест* — бог огня.
4. *Эмпедокл.* О природе, фр. 96.
5. Аэций: «Согласно Фалесу, ум есть божество мироздания, все одушевлено и пол-

но демонов» (17, II). Цицерон: «По словам Фалеса, люди считают, что все созерцаемое необходимо полно богов» («De Iegibus» II, 26).

6. И тогда, когда душа состоит из воздуха или огня, и тогда, когда ее образуют все элементы.
7. Речь идет о Платоне, выделявшем в душе три части: разумную (в голове), аффективную, или движимую страстями (в груди), и вожделеющую (под диафрагмой).
8. В некоторых рукописях oy diairetes («не делима»)

Книга вторая

Глава первая

1. *Энтелехия* (entelecheia)
2. То есть как простое обладание и обладание, обнаруживающее себя в действии. Используя тот же пример со зданием, Аристотель так разъясняет различные значения «потенциального»: потенциально знающим является тот, кто учится, и тот, кто уже овладел знанием, но не ис-

пользует его в рассуждении и исследовании («созерцании»); обучающийся из одного потенциального состояния переходит в другое постольку, поскольку, уже обладая знанием, но еще не применяя его в рассуждении и исследовании, он потенциально знающий, однако не в том смысле, в каком его называют «потенциально знающим» до обучения (см. «Физика» VIII 4, 255 a 33 — b 5).

3. То есть созданных искусством.
4. То есть как простое обладание.
5. Аристотель рассматривает сон как состояние животного, промежуточного между не-жизнью и жизнью (см.: «О возникновении животных» V 1, 778 b 29—30).
6. Следует иметь в виду, что греческое organon обозначало и инструмент, т. е. искусственно созданное орудие, и орган, т. е. «естественное орудие». «Обладающее органом», или органическое, тело называлось так именно потому, что в отличие от неорганического оно не конгломерат частей, лишенных определенных функций, а целокупность, каждая часть

которой выполняет отведенную ей функцию, составляющую сущность ее.

7. То есть как выполняемая каждым органом функция, составляющая тот или иной элемент жизнедеятельности организма в целом, относится к самому органу, являющемуся частью данного организма.
8. Семена и зачатки имеют душу потенциально, а источником утробного развития последних служит «импульс», полученный от родителей (см.: «О возникновении животных» II, 3).

Глава вторая

1. То есть от непосредственно данного нам сложного образования к его менее очевидным элементам, началам и причинам.
2. Имеется в виду Платон.
3. Пифагор и пифагорейцы.

Глава третья

1. См. кн. III.

Глава четвертая

1. То есть прежде чем познать способность к выполнению того или иного действия, необходимо изучить само это действие, ибо с точки зрения познания актуальное предшествует потенциальному.
2. *Самопроизвольно* («автоматически») возникающими Аристотель называл те живые существа, которые порождаются не однородными с ними существами, а «гниющей» материей.
3. Речь идет о стремлении предметов природы к вечности и постоянству, свойственным небу.
4. Четвертой, материальной причиной выступает субстрат, относящийся к душе, как материя к форме.
5. Помимо приводимых ниже Аристотелем умозрительных соображений, опровергающих это положение, Ибн-Сина (Авиценна) указывает на эмпирически наблюдаемый факт: у многих растений ветви тяжелее корней.
6. То есть *у простых тел* питающееся, уподобляя себе (ассимилируя) пищу, не пре-

терпевает такого изменения, в результате которого оно само превратилось бы в пищу для чего-то другого.

7. *Вначале* — неассимилированная, «потенциальная» пища; *в конце* — ассимилированная, актуально претворившаяся в тело того, что питается (см.: «О частях животных» II 3, 650 a 34— 35).
8. Ср.: «Физика» VIII 5, 256 b 15—18.
9. «Первая душа» (т. е. совокупность «растительных» способностей к питанию, росту и воспроизведению себе подобного), оставаясь неподвижной, вызывает переваривание пищи посредством тепла. См.: «О частях животных» II 3, 650 a 4—5.

Глава пятая

1. См.: 410 a 25—26.
2. См.: «Физика» VII 3, 248 a 6—7.
3. Имеется в виду трактат «О возникновении и уничтожении» или какая-то из утерянных работ Аристотеля.
4. См.: «Физика» III 3, 201 b 31—32.

5. Термином «материя» (hyle) Аристотель иногда обозначает род, подчеркивая в нем отсутствие ближайших характеристик.
6. Обладающий в возможности *знанием вообще* переходит из потенциального состояния в актуальное, которое затем оказывается само потенциальным состоянием, требующим дальнейшей актуализации, и т. д. (см. прим. 2 к гл. 1 кн. II); обладающий же в возможности *конкретным знанием* совершает лишь переход от обладания знанием к его обнаружению в действовании, т. е. к использованию знания при рассуждении и исследовании.
7. Второй способ измерения — переход от лишенности к такому обладанию, которое может быть использовано в действованни, а первый — возникновение наиболее общей и отдаленной (присущей данному роду) возможности, например появление способности к знанию у новорожденного ребенка.
8. См. гл. 3 и 4 кн. III.

Глава шестая

1. *Диар* — приятель Аристотеля.

Глава седьмая

1. А именно то, что воспринимается зрением от светящихся и огневидных предметов
2. То есть небу.
3. Точка зрения Платона.
4. Бесцветной (чистой) должна быть жидкость, заполняющая внутреннюю часть глаза, а беззвучным (неподвижным) — воздух, заключенный в органе слуха (см.: «О возникновении животных» V 2, 781 b 3—4).

Глава восьмая

1. Речь идет о соударении отражаемых стенками сосуда сжатых воздушных масс, в результате которого возникает протяжный звон или гул.
2. *Одушевленная* — так значится во всех рукописях (и, стало быть, переводах), хотя

говорить об «одушевленной части» тела — значит считать остальные части неодушевленными, что нелепо. По мнению Торстрика, следовало бы читать не «одушевленная», а «звучащая», но такое прочтение неприемлемо, так как в тексте речь идет не о том, что приводит в движение воздух, а о том, что воспринимает его движение, не говоря уже о несходстве слов empsychon («одушевленное») и empsophon («звучащее»). Поскольку psyche означает не только душу, но и дыхание, не имеет ли здесь Аристотель в виду комплекс ухо — горло — нос, а именно те части тела, в которые проникает воздух, — орган слуха и «дыхательную часть», с которой соединяется «проход» этого органа (слуховой канал) и которая влияет на качество слухового восприятия (см.: «О возникновении животных» V 2, 781 a 20—781 b 5, где, однако, «дыхательная часть» обозначается термином «pneymatikon morion»).

3. То есть поскольку они соударяются в одной точке, а точка не может быть «гладкой».

4. О рыбах, обитающих в этой реке, Аристотель упоминает также в «Описании животных» (IV 9, 535 b 18).
5. Согласно Аристотелю, голос возникает лишь в дыхательном горле, ввиду чего животные, лишенные легких, безголосы (см. «Описание животных» IV 9, 535 b 14—15).
6. Ср.: «О частях животных» III 6, 669 a 1—4.

Глава одиннадцатая

1. То есть воздух. Разъясняя излагаемое здесь сомнение, Ибн-Баджжа пишет, что, по общим положениям аристотелевского трактата «О восприятии и воспринимаемом», каждое чувство возбуждается движением, начало которого может быть отдаленным и ближним. Отдаленным двигателем бывает чувственно воспринимаемый предмет, ближним — среда, каковой для зрения, слуха и обоняния служит воздух, а для вкуса — влага. Подобной средой для осязания Фемистий считал воздух, по-

скольку если рыба не может ничего осязать иначе как через воду (ибо вода не может быть отделена от находящегося в ней тела), то это тем более должно относиться к воздуху и находящемуся в нем телу.

Глава двенадцатая

1. Растение не имеет ощущения, допустим холода и тепла; оно лишь охлаждается, нагревается, замерзает, вянет и т. п., т. е. изменяется не через восприятие формы теплого, например, а само становясь теплым.

Книга третья

Глава вторая

1. Речь идет, по-видимому, о Демокрите и его учениках.
2. Точку, служащую границей между двумя частями линии, можно рассматривать одновременно и как начало одной части, и как конец другой.

Глава третья

1. Демокрит, Эмпедокл, Парменид, Анаксагор и Гомер (ср. «Метафизика» 1009 b 17—31).
2. По-видимому, стих из недошедшей до нас части поэмы «О природе».
3. *Эмпедокл.* О природе, фр. 106.
4. «Одиссея» XVIII, 136.
5. Воображение отождествлял с ощущением Демокрит.
6. То есть когда ощущение бездействует.
7. Точка зрения Эмпедокла.
8. Точка зрения Платона (см.: «Софист» 264 b; «Филеб» 39 b).
9. То есть ошибочно не само ощущение, а приписывание ощущаемого качества не надлежащему предмету.
10. Когда предмет воспринимается актуально, воображение соответствует действительности так же, как ощущение; когда же ощущение прекращается, ослабление движения, возникшего от него, может исказить образ.

Глава четвертая

1. Речь идет о неподверженности ума такому воздействию воспринимаемых объектов, какое имеет место при чувственном восприятии.
2. Иными словами, если бы ум был с чем-то смешан, т. е. соединен с телом, то, как поясняется ниже, он обладал бы определенным качеством, которое всегда примешивалось бы к предмету мысли, препятствуя его умопостижению.
3. А именно Платон.
4. *Курносое* (противопоставляемое «вогнутому») служит здесь для обозначения чего-то конкретно вещественного (ср.: «Метафизика» VII 5, 1030 b 16—20).
5. То есть данная плоть в данной материи.
6. Прямая здесь служит аналогом материального вообще, а ломаная линия как нечто последующее по отношению к прямой — аналогом предметов, состоящих из сочетания в определенной пропорции тех или иных элементов (например, пло-

ти, состоящей из определенных частей земли и огня).

7. То есть связана с телом.
8. *Двоица* в учении Платона выступает в качестве идеи материи и относится к материи, как прямизна — к прямой.
9. То есть ум и постигаемое умом.
10. То есть мыслим через себя.

Глава шестая

1. *Эмпедокл.* О природе, фр. 57.

Глава седьмая

1. См.: «Метафизика» 1048 b 29—30; «Физика» IV 2, 201 b 31—32.
2. В издании Bekker'a — homogene («однородное»).
3. По Фукидиду, приводя в движение горящий хворост, сигнализировали о приближении неприятеля (горящий хворост в спокойном состоянии означал, что подходят союзники).
4. Ср.: 429 b 13—20.

Глава восьмая

1. Ср.: «О частях животных» IV 10, 687 a 16—23.
2. Видимо, на низшей ступени абстрагирующей деятельности ума.

Глава девятая

1. Платон.
2. По-видимому, некоторые последователи Платона.
3. По аналогии с неудачными произведениями, создаваемыми «творческим искусством», Аристотель называет такие уродства «ошибкой» природы.
4. А именно желание (стремление).

Глава десятая

1. То, к чему имеется стремление.
2. То есть по-разному, так как рассудительность решает, осуществлять ли данное благо или нет (см.: «Никомахова этика» IV 5, 1140 a 24 — b 30).
3. То есть как в суставе, который представляет собой сочленение двух костей.

Глава одиннадцатая

1. Небесная сфера есть движущее (и потому «господствующее») начало для всего расположенного ниже ее.
2. А именно: 1) движение, сообщаемое воле стремлением, 2) движение, сообщаемое стремлению волей, и 3) движение, сообщаемое одному стремлению другим стремлением.

Глава двенадцатая

1. В первом случае подразумеваются, по-видимому, «те части тела живого существа, которые состоят просто из земли», вроде костей, жил и волос, неспособных к ощущению, во втором — растения, которые лишены чувствующего «средоточия» и потому неспособны воспринимать формы предметов без их материи.
2. Речь здесь может идти только о небесном теле. Впрочем, существует мнение, что данное рассуждение представляет собой позднейшую вставку.

3. В настоящем переводе фразе придана отрицательная форма согласно ряду рукописей. Если принимать вопрос в утвердительной форме, то по существу он выглядел бы так: почему тело, лишенное ощущения, будет обладать умом?

Содержание

А.В. Лызлов
Аристотель — основоположник науки о душе 5

Аристотель
О ДУШЕ

КНИГА ПЕРВАЯ 27
Глава первая 29
Глава вторая 39
Глава третья 51
Глава четвертая 63
Глава пятая 72

КНИГА ВТОРАЯ 87
Глава первая 89
Глава вторая 95
Глава третья 102
Глава четвертая 107
Глава пятая 117

Глава шестая 124
Глава седьмая 126
Глава восьмая 132
Глава девятая 141
Глава десятая 146
Глава одиннадцатая 150
Глава двенадцатая 158

КНИГА ТРЕТЬЯ 163
Глава первая 165
Глава вторая 171
Глава третья 180
Глава четвертая 190
Глава пятая 196
Глава шестая 198
Глава седьмая 202
Глава восьмая 207
Глава девятая 210
Глава десятая 215
Глава одиннадцатая 220
Глава двенадцатая 223
Глава тринадцатая 228

Примечания 233

Литературно-художественное издание
PSYCHE

Аристотель

О ДУШЕ

Генеральный директор издательства *С. М. Макаренков*

Ведущий редактор *Д. Рындин*
Выпускающий редактор *Е. Крылова*
В оформлении обложки использованы рисунки
Ф. Николини по фрескам из г. Помпеи
Художественное оформление: *Е. Саламашенко*
Компьютерная верстка: *А. Дятлов*
Корректор *Д. Довгань*

12+

Знак информационной продукции согласно
Федеральному закону от 29.12.2010 г. N 436-ФЗ

Подписано в печать 13.03.2020 г.
Формат 80×100/32.
Гарнитура «Garamond Premier Pro».
Усл. п. л. 12,05

Адрес электронной почты: info@ripol.ru
Сайт в Интернете: www.ripol.ru

ООО Группа Компаний «РИПОЛ классик»
109147, г. Москва, ул. Большая Андроньевская, д. 23

Отпечатано: Публичное акционерное общество
«Т8 Издательские Технологии»
109316, г. Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корпус 5
www.t8group.ru; info@t8print.ru
тел.: 8 (499) 332-38-30