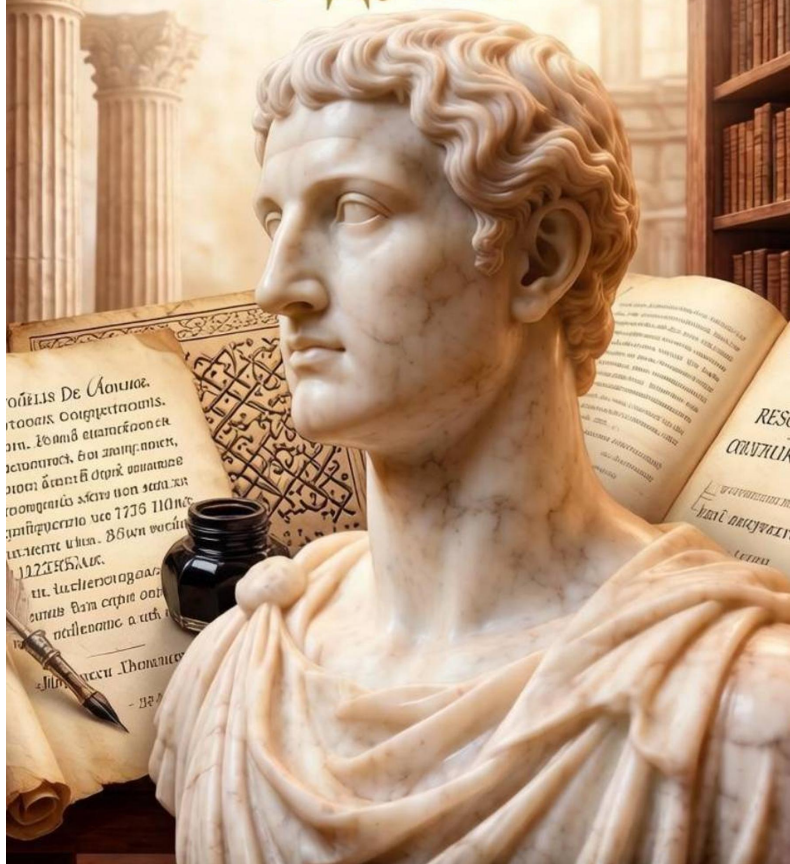


АРИСТОТЕЛЬ. О ДУШЕ



Аристотель Аристотель О душе. С комментариями Аверроэса

<https://litres.ru/74448423>

SelfPub; 2026

Аннотация

Настоящее издание представляет собой первый полный перевод на русский язык латинского текста трактата Аристотеля «О душе» с комментариями Аверроэса (Ибн Рушда), включающего также «Суммы» — систематические резюме, сопровождающие комментарий, — и «Решения противоречий» Марка Антония Дзимары, направленные на согласование кажущихся несоответствий между высказываниями Аристотеля и Аверроэса. Латинский текст воспроизводится по венецианскому изданию 1568 года, одному из наиболее авторитетных ренессансных изданий аверроистского корпуса. Орфография приведена к классической норме для удобства современного читателя. Издание включает введение, в котором освещаются содержание трактата, доктрина единого интеллекта, история латинского аверроизма и место настоящего текста в истории философии. Предназначено для историков философии, медиевистов, исследователей аристотелевской традиции и всех, интересующихся проблемами философии сознания.

Содержание

Введение.	4
О происхождении латинского текста	25
О переводах на русский язык	27
ARISTOTELIS DE ANIMA LIBER PRIMVS, Cum Averrois Commentarijs. SVMMAE LIBRI.	30
SVMMA SECUNDA. О мнениях древних о сущности души.	54
SVMMA TERTIA. О душе — Книга первая.	71
Глава 1. Опровергаются мнения, утверждающие, что душа движется.	
SVMMA SECVNDA. О способностях души, их порядке и о том, каким образом их следует определять.	104
SVMMA TERTIA. О способности души растительной. Разъясняются действия растительной души и опровергается Эмпедокл относительно причины питания. Глава 1.	118
Конец ознакомительного фрагмента.	125

Аристотель О душе. С комментариями Аверроэса

Введение.

**Аристотель. О душе. С комментариями
Аверроэса. С приложением «Сумм» и
«Решений противоречий» Марка Антония
Дзимары. Перевод с латинского языка
по изданию: Aristotelis De Anima, cum
Averrois Commentariis. Venetiis, 1568.**

**Предварительные замечания:
предмет и жанр настоящего издания**

Предлагаемый вниманию читателя текст представляет собой не просто перевод или пересказ аристотелевского трактата «О душе», но сложносоставное произведение, в котором переплетаются несколько экзегетических традиций и исто-

рико-философских пластов. В основе своей это латинская версия «Большого комментария» (*Commentarium Magnum*) Ибн Рушда, известного в латинской Европе как Аверроэс, к трактату Аристотеля «О душе», дополненная так называемыми «Суммами» (*Summae*) — систематическими резюме, которые сопровождают текст комментария и служат своего рода путеводителем по его содержанию. Завершают издание «Решения противоречий» (*Solutiones Contradictionum*) Марка Антония Дзимары — схоластическое упражнение, направленное на согласование кажущихся несоответствий между высказываниями Аристотеля и Аверроэса в различных местах их корпусов.

Такая структура издания неслучайна. Она отражает многослойную природу аверроистской традиции, которая на протяжении нескольких столетий служила посредником между греческим философским наследием и латинским Западом, одновременно порождая ожесточенные доктринальные споры и богословские осуждения. Настоящее Введение призвано дать читателю ориентацию в этом сложном материале: охарактеризовать содержание трактата Аристотеля и его интерпретации у Аверроэса, определить место аверроизма в истории философии, а также описать особенности самого издания, предлагаемой в данной книге.

Часть I. Трактат Аристотеля «О душе»: содержание и структура

Общая характеристика

Трактат «О душе» (греч. Περὶ Ψυχῆς, лат. De anima) был написан Аристотелем около 334 г. до н.э. и относится к так называемому второму афинскому периоду — времени его преподавания в Ликее. Это первое систематическое изложение учения о душе в европейской философии, которое заложило основы психологии как самостоятельной дисциплины, хотя и в тесной связи с физикой и биологией.

Как и большинство сохранившихся произведений Аристотеля, «О душе» относится к эзотерическим, то есть внутришкольным сочинениям. Это не литературно обработанный диалог, предназначенный для широкой публики (как ранние «экзотерические» сочинения Аристотеля, почти полностью утраченные), а скорее конспект лекций или рабочие заметки, что объясняет известную фрагментарность текста, особенно в третьей книге. Тем не менее четкая структура произведения позволяет предположить, что дошедший до нас текст в основном был подготовлен самим Аристотелем.

Место психологии в системе наук

Согласно намеченной в «Метафизике» иерархии сущностей, наука о душе занимает промежуточное положение между физикой и первой философией. Аристотель относит её к теоретическим наукам, примыкающим к физике и биологии, что объясняет преимущественное внимание к психофизиологическим вопросам и отсутствие этической проблематики. В отличие от математика и «первого философа», физик-психолог не может изучать свой предмет абстрактно: состояния души (πάθη) «неотделимы от природной материи живых существ», они суть «смыслы, связанные с материей» (λόγοι ἐνυλοί) .

Книга первая: критический обзор предшествующих учений

Первая книга трактата посвящена критическому разбору мнений предшественников о природе души. Аристотель последовательно рассматривает и отвергает:

- **Учение досократиков** (Демокрит, Левкипп, пифагорейцы), согласно которому душа есть тонкая телесная субстанция, состоящая из особых атомов или элементов, и потому способная к движению.

· **Учение Платона** о душе как бестелесной самодвижущейся субстанции, соединенной с телом временно и насильственно.

· **Пифагорейское учение** о душе как гармонии тела.

Главные возражения Аристотеля сводятся к тому, что душа не может быть ни телесной субстанцией, ни бестелесной субстанцией в платоновском смысле, ибо она вообще не есть самостоятельная субстанция. Будучи источником движения (жизни) и познания, душа не должна мыслиться отдельно от движимого ею тела, без которого она не может быть ни реальным принципом жизни, ни познания.

Книга вторая: определение души и учение о способностях

Во второй книге Аристотель дает собственное определение души как «первой энтелехии естественного тела», обладающего органами (412a 27 – b 6). Это определение предполагает различение трех видов сущности, введенное в «Метафизике»:

1. **Материя** (ύλη) — то, что само по себе не есть «вот это нечто», но есть возможность.
2. **Форма** (μορφή) или **энтелехия** — то, благодаря чему вещь есть «вот это нечто» в действительности.
3. **Соединение** материи и формы — конкретное сущее. Душа, согласно Аристотелю, есть форма и энтелехия те-

ла, то есть не тело, но нечто, принадлежащее телу. При этом Аристотель различает первую энтелехию (обладание формой, как знание у знающего, но не использующего его) и вторую энтелехию (деятельность, как актуальное применение знания). Душа есть первая энтелехия, тогда как деятельность души (ощущение, мышление) — вторая.

Начиная со второй главы, Аристотель переходит к рассмотрению душевных способностей, соответствующих трем типам жизни:

- **Растительная** (питательная, *θρεπτική*) — общая для всех живых существ.
- **Ощущающая** (*αἰσθητική*) — свойственная животным.
- **Разумная** (*νοητική*) — свойственная только человеку.

В последующих главах второй книги подробно анализируются отдельные чувства: зрение, слух, обоняние, вкус, осязание. Здесь Аристотель формулирует важное положение о том, что ощущение есть способность воспринимать формы ощущаемого без его материи, подобно тому как воск принимает отпечаток перстня без железа или золота.

Книга третья: учение об уме и двигательных способностях

Третья книга, наиболее сложная и фрагментарная, посвящена двум темам: мышлению (*νοῦς*) и движению животных.

Аристотель утверждает наличие пяти внешних чувств и

доказывает невозможность существования шестого. Далее он переходит к анализу мышления, которое, в отличие от ощущения, не связано с телесным органом. Ум (νοῦς) есть часть души, которая способна мыслить и познавать. Здесь Аристотель вводит различие между **умом в возможности** (νοῦς δυνάμει), который есть «место форм» и не имеет собственной природы, и **умом в действительности** (νοῦς ἐνἐργείᾳ), который актуально мыслит. Это различие породило многовековую экзегетическую традицию, породившую в конечном счете аверроистскую доктрину о едином для всех людей интеллекте.

Третья книга завершается учением о движении животных, в котором Аристотель различает способности, связанные с движением в пространстве, и исследует роль воображения (φαντασία) как посредника между ощущением и мышлением.

Часть II. Аверроэс и его «Большой комментарий»

Ибн Рушд (Аверроэс): жизнь и деятельность

Абу-ль-Валид Мухаммад ибн Ахмад ибн Рушд, известный в латинской Европе как Аверроэс, родился в Кордове

в 1126 г. и умер в Марракеше в 1198 г. Он был не только философом, но и врачом, судьей (кади) и придворным. Его главным вкладом в историю философии стали пространные комментарии к сочинениям Аристотеля, за что он получил почетное прозвание «Комментатор» (Commentator) .

Аверроэс написал три вида комментариев к Аристотелю:

- **Малые комментарии** (Djawāmi', Epitomae) — краткие изложения.

- **Средние комментарии** (Talkhīs, Mediae) — более подробные парафразы.

- **Большие комментарии** (Tafsīr, Commentarii Magni) — полные построчные комментарии, в которых текст Аристотеля приводится полностью и сопровождается детальным анализом.

«Большой комментарий к О душе» (Commentarium Magnum De Anima) относится к зрелому периоду творчества Аверроэса и сохранился только в латинской версии; арабский оригинал утрачен. Именно в этом сочинении окончательно оформились его фундаментальные ноологические идеи, прежде всего концепция о единстве и вечности общечеловеческого интеллекта.

Структура «Большого комментария»

«Большой комментарий» построен следующим образом: фрагмент текста Аристотеля (в латинском переводе) предва-

ряется кратким резюме («Сумма»), затем следует сам комментарий Аверроэса, который, в свою очередь, часто делится на «текст» (изложение мысли Аристотеля) и «комментарий» (разъяснение и развитие). В предлагаемом издании «Суммы» предшествуют соответствующим разделам комментария и служат систематическому введению в проблематику каждой книги.

Доктрина единого интеллекта (мононоизм)

Центральным и наиболее радикальным положением авероистской ноологии является учение о **едином для всех людей материальном (возможностном) интеллекте**. Согласно Аверроэсу, интеллект, ответственный за познание универсалий, не является индивидуальной способностью каждого человека, но представляет собой единую, нематериальную, отделенную от тел и вечную субстанцию, общую для всего человеческого рода.

Это учение вытекает из определенных предпосылок, которые Аверроэс находит у Аристотеля:

1. Интеллект, чтобы познавать все вещи, должен быть свободен от всякой формы, то есть не смешан с телом.
2. Если бы интеллект был индивидуальной способностью, он был бы подвержен возникновению и уничтожению вместе с телом, что противоречит его способности познавать вечное.

3. Следовательно, интеллект должен быть единым и вечным.

Аверроэс различает три вида интеллекта:

- **Материальный (возможностный) интеллект** — единый для всех людей, вечный, способный воспринимать все интеллигибельные формы.

- **Деятельный интеллект** — также единый и вечный, который актуализирует интеллигибельные формы, извлекая их из образов воображения.

- **Приобретенный (спекулятивный) интеллект** — результат соединения материального интеллекта с деятельным; он возникает и уничтожается в одном отношении (поскольку зависит от индивидуальных образов воображения) и вечен в другом.

Эта доктрина порождает ряд следствий, которые впоследствии стали предметом ожесточенных споров. Если интеллект един для всех, то каким образом индивидуальное мышление вообще возможно? Аверроэс отвечает на это с помощью различения двух субъектов мышления: интеллигибельные формы вечны в материальном интеллекте, но индивидуальны и преходящи в образах воображения конкретного человека. Человек инициирует процесс познания своей волей и осознает его результаты через связь со своими уникальными чувственными образами (фантазмами), что и порождает иллюзию индивидуального мышления.

Значение «Большого комментария» в истории философии

«Большой комментарий к О душе» Аверроэса стал одним из самых влиятельных философских текстов средневековья. Он не только способствовал распространению аристотелизма в латинской Европе, но и породил мощное интеллектуальное движение — **латинский аверроизм**, которое достигло своего расцвета в Парижском университете в 1260–1270-х годах.

Часть III. Латинский аверроизм: история и доктринальные особенности

Возникновение и распространение

Латинский аверроизм как философская школа сложился во Франции в 60–70-х годах XIII века благодаря деятельности магистров факультета искусств Парижского университета, главным образом **Сигера Брабантского** и **Боеция Дакийского**. В 1272–75 годах там существовал даже отдельный философский факультет, образованный сторонниками аверроизма.

Публичное осуждение церковью (декрет от 1270 года парижского епископа Тампье насчитывал 13 крамольных тезисов, а его декрет от 1277 года — уже 219) нанесло сильный удар по парижскому аверроизму, однако не помешало дальнейшему распространению движения в Европе. В XIV веке среди его приверженцев были Жан из Жандена (Париж), Вальтер Бёрли (Оксфорд), Мейстер Теодорих (Эрфурт). Центр аверроизма перемещается в Италию, сначала в Болонью, а затем в **Падую** — средоточие интеллектуальной жизни всей северо-восточной Италии, где традиции аверроизма сохранялись вплоть до XVII века .

Основные доктринальные положения

Аверроизм отстаивал философию (воплощенную в энциклопедической системе Аристотеля, которая с наибольшей точностью была передана арабским комментатором) как наивысшую мудрость, не заботясь о её согласовании с христианским вероучением. Наиболее характерными для аверроизма стали следующие положения:

Монопсихизм — учение об общем для всех людей разуме, единственно вечном из всех частей индивидуальной души. Это положение противоречило христианскому учению о личном бессмертии и индивидуальной ответственности после смерти.

Теория «двойственной истины» — обоснование неза-

висимости истин разума от истин Откровения, философии от религии. Согласно этой теории, одно и то же утверждение может быть истинным в философии и ложным в теологии, и наоборот.

Вечность мира — учение о несотворенности мира во времени, его совечности Богу.

Ограничение божественного знания — представление о том, что Бог не познает единичные предметы и явления.

Детерминированность человеческой воли — учение о подчинении воли всеобщей космической необходимости.

Полемика с томизмом

Наиболее серьезным противником аверроизма стал **Фома Аквинский**, который посвятил критике аверроистской ноологии специальное сочинение «О единстве интеллекта против аверроистов» (*De unitate intellectus contra Averroistas*). Фома, принимая аристотелевское учение о душе как форме тела, настаивал на том, что:

1. Душа человека, в отличие от души животных, есть субсистентное начало, способное существовать без тела.
2. Душа есть форма тела в каждом *individuum* и составляет с телом единую субстанцию.
3. Соединение души с телом есть благо для души, поскольку она, будучи низшей среди интеллектуальных субстанций,

не может познавать ничего отчетливо иначе как через абстрагирование от чувственных образов.

Главное возражение Фомы против Аверроэса было сформулировано в знаменитой формуле «**hic homo intelligit**» («этот человек мыслит»). Если интеллект един для всех, то не «я» мыслю, а мыслит единый безличный интеллект; индивидуальное познание оказывается иллюзией. Аверроэс, согласно современной интерпретации, предложенной Стивеном Огденом, мог бы ответить, что в строгом метафизическом смысле индивид действительно не является субъектом акта мышления; этот акт принадлежит единому интеллекту, но люди иницируют познание своей волей и осознают его результаты через связь со своими уникальными фантазмами.

Часть IV. Особенности настоящего издания

Структура текста

Настоящее издание представляет собой латинский текст, включающий несколько взаимосвязанных компонентов:

1. Summae (Суммы). Краткие систематические резюме, предваряющие каждый раздел комментария. Они выполняют функцию путеводителя по содержанию, выделяя главные проблемы и аргументы. «Суммы» делятся по книгам Ари-

стотеля и главам, что облегчает навигацию в сложном тексте.

2. Antiqua Translatio (Древний перевод). Латинский перевод текста Аристотеля, использованный Аверроэсом или его латинскими переводчиками. Этот перевод, вероятно, восходит к арабской версии, которая, в свою очередь, могла быть переведена с греческого. Стил перевода архаичен и иногда темен, что требует специального комментария.

3. Michaelis Sophiani Interpretatio (Перевод Михаила Софианоса). Альтернативный латинский перевод, выполненный византийским ученым Михаилом Софианосом (XV в.) и включенный в издание для сравнения. Этот перевод более точен и литературно обработан.

4. Averrois Textus (Текст Аверроэса). Собственно, комментарий Аверроэса, который, как уже отмечалось, делится на изложение мысли Аристотеля и её разъяснение.

5. Solutiones Contradictionum (Решения противоречий) Марка Антония Дзимары. Завершающий раздел издания, написанный схоластическим автором (вероятно, XV–XVI вв.), который систематически рассматривает кажущиеся несоответствия между высказываниями Аристотеля и Аверроэса в различных местах их корпусов. Каждое «противоречие» формулируется, затем следует его «решение» (solutio), обычно основанное на различении значений терминов или контекстов.

Язык и стиль

Текст написан на латыни схоластического типа, с характерными особенностями:

- Использование сокращений (например, «n.» для «enim», «q.» для «quod» или «quia», «d.» для «dicit»).
- Специфическая терминология, частично заимствованная из арабской философской традиции в латинской транслитерации (например, «intellectus materialis» для арабского «al-‘aql al-hayūlānī»).
- Сложный синтаксис с длинными периодами и вложенными конструкциями.
- Цитаты из Аристотеля и других авторов, часто без точных ссылок.

Историко-философское значение издания

Данное издание представляет интерес в нескольких отношениях. Во-первых, оно дает доступ к латинской версии «Большого комментария» Аверроэса — тексту, который оказал огромное влияние на западноевропейскую философию XIII–XVI веков, но который в оригинале (арабском) не сохранился. Во-вторых, оно демонстрирует многослойную экзегетическую традицию: греческий текст Аристоте-

ля арабский перевод и комментарий Аверроэса латинский перевод схоластические «Суммы» и «Решения противоречий». В-третьих, оно позволяет проследить, как в рамках одной традиции сосуществовали различные подходы к интерпретации Аристотеля — от строгого аверроизма до попыток согласования с христианским учением.

Часть V. Место и значение аверроистской интерпретации в корпусе трактовок учения о душе Аристотеля

Спектр интерпретаций

Учение Аристотеля о душе, будучи лапидарным и допускающим амбивалентные интерпретации, породило в истории философии несколько конкурирующих традиций:

1. Перипатетическая традиция (Теофраст, Александр Афродисийский). Александр Афродисийский (ок. 200 г. н.э.) интерпретировал учение Аристотеля об уме в натуралистическом ключе: деятельный ум есть не часть человеческой души, а божественный ум, воздействующий на человеческий ум извне. Материальный ум — это способность, возникающая из смешения элементов в теле и потому смертная.

2. Неоплатоническая традиция (Плотин, Порфирий, Симпликий). Неоплатоники акцентировали трансцендентный аспект аристотелевского учения об уме, отождествляя деятельный ум с высшим началом, а человеческую душу рассматривая как посредника между умом и телом.

3. Аверроистская традиция. Аверроэс радикализировал некоторые тенденции александрийской интерпретации, постулируя **единство материального интеллекта для всех людей**. Его учение стало наиболее последовательным выражением моноизма в истории аристотелевской традиции.

4. Томистская традиция. Фома Аквинский предложил синтетическую интерпретацию, в которой человеческая душа есть одновременно и форма тела (как у Аристотеля), и субсистентная духовная субстанция (что выходит за пределы буквального смысла аристотелевского текста, но, по мнению Фомы, соответствует его подлинному намерению).

5. Скотистская традиция. Иоанн Дунс Скот и его последователи акцентировали индивидуальность и активность человеческого интеллекта, отвергая как аверроистский моноизм, так и томистскую концепцию субсистентной души-формы.

Уникальность аверроистского решения

Аверроистская интерпретация занимает в этом спектре

особое место по нескольким причинам:

Во-первых, она представляет собой **наиболее последовательное** применение принципов аристотелевской ноологии. Если интеллект, чтобы познавать все вещи, должен быть свободен от материи, и если все нематериальное вечно, то интеллект должен быть един и вечен. Аверроэс не останавливается перед следствиями, которые для христианского сознания были неприемлемы (отрицание личного бессмертия, иллюзорность индивидуального мышления).

Во-вторых, аверроистская доктрина породила **наиболее острую полемику** в истории средневековой философии. Спор между Аверроэсом и Фомой Аквинским о единстве интеллекта стал одним из центральных событий интеллектуальной жизни XIII века и оказал глубокое влияние на развитие как философии, так и теологии.

В-третьих, аверроизм стал **источником секуляризирующих тенденций** в западноевропейской мысли. Теория «двойственной истины» и учение о вечности мира подрывали монополию теологии на истину и прокладывали путь для автономии философского и научного знания.

Актуальность аверроистской проблематики

Современные исследователи отмечают, что аверроистская доктрина единого интеллекта сохраняет философскую актуальность, поскольку ставит фундаментальные вопросы о

природе сознания и субъектности. Если мышление не является индивидуальной способностью, но представляет собой безличный процесс, в котором индивид участвует лишь как носитель чувственных образов, то что остается от привычного понятия «я»? Стивен Огден, автор недавней монографии «Аверроэс об интеллекте», предлагает рассматривать аверроистскую теорию как своего рода «теорию ошибки» (error theory) в отношении индивидуального мышления: люди ошибочно полагают, что мыслят они сами, тогда как в действительности мышление принадлежит единому интеллекту, а индивидуальное «я» есть лишь иллюзия, порожденная связью безличного мышления с уникальными чувственными образами. Эта интерпретация перекликается с некоторыми современными дискуссиями в философии сознания о природе субъектности и «иллюзии я».

Предлагаемое издание представляет собой многослойный памятник философской мысли, который соединяет в себе:

- **Текст Аристотеля** — основателя учения о душе как энтелехии тела.
- **Комментарий Аверроэса** — радикального интерпретатора, постулировавшего единство интеллекта.
- **Схоластические «Суммы»** — систематические резюме, облегчающие навигацию.
- **«Решения противоречий»** — попытку гармонизировать различные высказывания в рамках единой традиции.

Читатель, погружаясь в этот текст, становится свидетелем

лем захватывающего диалога через века: греческий философ, арабский комментатор, латинские переводчики и схоластические интерпретаторы ведут спор о природе души, мышления и человеческой личности. Этот спор не утратил своей остроты и сегодня, поскольку затрагивает фундаментальные вопросы о том, что значит быть мыслящим существом и что составляет нашу индивидуальность.

Издание адресовано всем, кто интересуется историей философии, средневековой мыслью, аристотелевской традицией и проблемами философии сознания. Оно может служить как источником для исследовательской работы, так и материалом для углубленного изучения одного из ключевых текстов западной философской традиции.

О происхождении латинского текста

Латинский текст, который лёг в основу этой работы, восходит к **венецианскому изданию 1568 года**. Это была одна из тех многочисленных публикаций сочинений Аристотеля с комментариями Аверроэса, которые выходили в Венеции и Лионе на протяжении XVI века. В частности, в издании, выпущенном наследниками Джунты (Junctas) в 1562–1574 годах, второй том был целиком посвящён трактату «О душе» с комментариями Аверроэса, включая как «древний перевод» (*antiqua translatio*), так и «новый перевод» (*nova translatio*). Венецианские издания сочинений Аристотеля с комментариями аверроистов были в ту эпоху основным каналом распространения аристотелизма в Европе, и именно по ним учились поколения философов и медиков.

О качестве текста и его особенностях

Текст этого издания дошёл до нас в состоянии, которое можно назвать **типографски несовершенным**. Шрифт, которым он набран, — это поздняя разновидность готического или переходного шрифта, характеризующаяся теснотой, неразборчивостью мелких деталей и частыми слипани-

ями букв. Многие лигатуры и сокращения (например, «n.» вместо «enim», «q.» вместо «quod» или «quia», «d.» вместо «dicit») делают чтение затруднительным даже для опытного латиниста. Кроме того, сам набор страдает от многочисленных опечаток, пропусков и искажений, которые были обычным делом для типографий того времени, когда корректура ещё не была поставлена на должный уровень.

Вместе с тем, для удобства современного читателя латинский текст был **приведён к более привычной нам орфографии**. Это означает, что характерные для средневековой и ренессансной латыни написания (например, «ae» вместо «e», «v» вместо «u» в начале слова, удвоенные согласные в некоторых формах) были по возможности унифицированы в соответствии с классической нормой. Однако это не меняет существа текста: перед нами всё тот же латинский перевод с арабского, который в свою очередь передаёт греческий оригинал Аристотеля, и который прошёл через руки нескольких переводчиков и переписчиков.

О переводах на русский язык

Трактат Аристотеля «О душе»

Русскому читателю доступны два основных перевода этого трактата. Первый был выполнен **В. А. Снегирёвым** в 1885 году и долгое время оставался единственным полным русским переводом. Второй, более известный и чаще цитируемый, принадлежит **П. С. Попову** (1937), а в 1976 году он был заново отредактирован и издан в составе собрания сочинений Аристотеля в четырёх томах. Именно перевод Попова стал академическим стандартом и используется в большинстве современных исследований. Сравнительный анализ этих двух переводов показывает, что они отражают разные эпохи русской философской культуры: перевод Снегирёва ближе к дореволюционной психологической традиции, перевод Попова — к советской научной школе.

«Большой комментарий» Аверроэса

Что касается комментария Аверроэса, то здесь ситуация иная. Полного русского перевода «Большого комментария» к «О душе» не существует. Переведены лишь **отдельные фрагменты третьей книги**, выполненные **Н. В. Ефремовой** (Институт философии РАН). В частности, опубликованы комментарии к главе III.4 (комментарии 1–3) в журнале «Ишрак» за 2012 год, а также к главе III.5 (комментарии 17–19 и заключительный фрагмент комментария 20) в жур-

нале «Ислам в современном мире» за 2020 год. Эти переводы выполнены с латинского текста по изданию Ф. С. Кроуфорда (1953), которое до сих пор остаётся наиболее авторитетным критическим изданием латинской версии «Большого комментария».

«Решения противоречий» Марка Антония Дзимары

Этот текст на русский язык **не переводился**. Марк Антоний Дзимара (ок. 1460–1532) был итальянским философом-аверроистом, профессором Падуанского университета, и его «Решения противоречий» представляют собой схоластическое упражнение, направленное на согласование кажущихся несоответствий между высказываниями Аристотеля и Аверроэса. Эти «решения» неоднократно переиздавались в XVI веке — в частности, в составе венецианских изданий 1508 и 1560 годов, а также в лионском издании 1542 года, где они были присоединены к трактату «О душе» с комментариями Аверроэса. Однако ни в дореволюционной, ни в советской, ни в современной русской науке они не удостоились перевода.

Перед нами текст, который **никогда не был полностью переведён на русский язык**. Существует академический перевод самого трактата Аристотеля, существуют фрагментарные переводы комментария Аверроэса, но «Сумы» (Summae) и «Решения противоречий» Дзимары на русском языке не публиковались. Предлагаемая работа является, насколько можно судить по доступным данным, **первым**

опытом перевода этих частей аверроистского корпуса на русский язык, что придаёт ей определённую ценность для истории русской рецепции аристотелизма и средневековой философии в целом.

ARISTOTELIS DE ANIMA LIBER PRIMVS, Cum Averrois Commentarijs. SVMMAE LIBRI.

Краткое содержание первой книги.

Глава 1. О достоинстве и трудности науки о душе.

ANCIENT TRANSLATION (Древний перевод). Полагая, что знание благ и вещей, достойных почитания, [причём] одно [знание] более, чем другое, либо по достоверности, либо потому, что оно о лучших и более удивительных [вещах], — по обеим этим причинам мы справедливо поместим историю души на первом месте.

MICHAELIS SOPHIANI INTERPRETATIO (Перевод Михаила Софианоса). Поскольку мы полагаем, что всякое знание есть вещь прекрасная и достойная почитания, однако одно [знание] более, чем другое, либо потому, что оно более изысканно, либо потому, что оно о вещах более превосходных и удивительных, — по обеим этим причинам

мы сочли, что знание о душе по праву должно быть поставлено на первом месте.

AVERROIS TEXTUS (Текст Аверроэса). Поскольку относительно вещей, достойных почитания и улаждающих, [дело состоит в том, чтобы] знать нечто о вещах, которые отличаются друг от друга либо по тонкости, либо потому, что познаются через вещи более достойные и благородные, — правильно по этим двум причинам поместить изложение о душе на предшествующее место.

Он имеет в виду под тонкостью подтверждение доказательства. А под тем, что сказал «либо потому, что познаются через вещи более достойные и благородные», — благородство предмета. Ибо искусства отличаются друг от друга не иначе, как одним из этих двух способов: либо подтверждением доказательства, либо благородством предмета, либо и тем, и другим. Например, геометрия превосходит астрологию по подтверждению доказательства. Астрология же превосходит её по благородству предмета. И сказал: «необходимо по этим двум причинам» и т. д., то есть необходимо, поскольку эти две [вещи] обнаруживаются в науке о душе, чтобы речь о ней предшествовала другим наукам. И это очевидно для рассматривающих: ибо предмет этой науки — благороднейший, и равным образом доказательство её — более прочное. И начал рассуждать так: «Поскольку относительно вещей» и т. д., побуждая людей к любви к науке. И речь его имеет форму категорического силлогизма. И как бы говорит:

поскольку мы полагаем, что познание вещей, достойных почитания и услаждающих, [существует], и что науки превосходят друг друга либо по подтверждению доказательства, либо по благородству предмета, либо по тому и другому, как мы находим в науке о душе, а именно что она превосходит в этих двух [отношениях] другие науки, кроме божественной науки, — необходимо полагать, что наука о душе предшествует другим наукам, и потому мы поместили её среди всех искомым [наук] на предшествующее место.

О пользе этой науки. Представляется же, что для всякой истины познание её приносит большую пользу, особенно же для [познания] природы: ибо она есть как бы начало живых существ.

Когда [Аристотель] доказал причину, по которой эта наука должна быть более достойной почитания и предшествовать другим наукам по благородству, он начал также доказывать пользу этой науки, говоря: «И мы видим также, что познание» и т. д. И под «всякой истиной» он имеет в виду умозрительные науки, а под тем, что сказал «и особенно в природе», — то есть особенно в естественной науке. Затем он привёл причину, по которой она более помогает естественной науке, чем другой, говоря: «ибо она есть как бы начало живых существ», то есть причина в том, что познание о живых существах есть величайшее познание среди частей естествознания, а душа есть начало живых существ. Отсюда необходимо, чтобы знание о душе было необходимым для

познания живых существ, а не только полезным. И ты должен знать, что польза науки о душе для других наук обнаруживается трояким образом. Один из них состоит в том, что она есть часть той науки, более того — благороднейшая из её частей, как это имеет место по отношению к естественной науке. Ибо живые существа — благороднейшие из тел, подверженных возникновению и уничтожению, а душа благороднее всего, что есть в живых существах. Второй состоит в том, что она даёт многим наукам многие начала: например, науке о нравах, науке управления государствами и божественной науке. Ибо наука о нравах получает от этой науки последнюю цель человека, поскольку он человек, и знание его сущности, какова она есть. Божественная же наука получает от неё сущность своего предмета. Здесь ведь будет разъяснено, что отделённые формы суть интеллигенции, и многое другое о познании [вещей], сопутствующих интеллигенции, поскольку она есть интеллигенция и ум. Третий же есть общая польза: и состоит он в том, чтобы приобрести подтверждение в первых началах, ибо из неё приобретается познание причин первых посылок, а познание чего-либо через его причину более прочно, чем [знание] только его бытия.

О замысле этой науки. Мы же исследуем — рассмотреть и познать природу её и сущность, затем всё, что привходит к ней: из этих [привходящих] одни представляются собственными состояниями души, другие же — общими и

[присущими] животным из-за неё.

Когда [Аристотель] доказал пользу этой науки, он начал излагать свой замысел, говоря: «И искомое есть» и т. д., то есть то, что должно быть исследовано в этой науке и тщательно изучено, есть знание природы души, то есть её сущности. Затем — знание всего, что ей сопутствует, как и в отношении другого, что рассматривается в естественной науке. Ибо познание любого рода и вида не завершается иначе, как через познание сущности этого вида и через познание того, что ему сопутствует, как сказано в «Второй аналитике». Далее: «И полагается» и т. д., то есть из привходящих душе [свойств] одни суть, как полагают, состояния, которые присваиваются душе, а именно что душа не нуждается в теле для обладания этими состояниями, например, воображение через ум. Другие же считаются нуждающимися в теле и завершающимися не иначе, как через то и другое, а именно через душу и тело. И это он имел в виду, когда сказал: «и некоторые привходят телу из-за души», и это состояния, приписываемые воделеющей способности, а именно душе, которая желает и избегает. И он ввёл это разделение в [области] привходящих души, поскольку то, что наиболее желаемо из состояний души, есть [вопрос о том], возможно ли, чтобы нечто из них было отделено, или нет, — что невозможно, если только нечто из них не будет собственным душе без тела. И он может иметь в виду под собственными состояниями души те, которые первично существуют в душе, а вторично

— в теле, как ощущение и воображение. А под другими — те, которые существуют в душе первично через тело, как сон и бодрствование. И таким образом он охватывает в этой речи всё, что сопутствует душе и приписывается ей.

О трудности познания души. Но совершенно и всецело [это] принадлежит к труднейшему — достичь какого-либо убеждения относительно неё: ибо поскольку вопрос [этот] общий и [касается] многого другого, — я говорю о том, который касается сущности и того, что есть [нечто], — быть может, кому-нибудь покажется, что существует некий единый метод для всего, относительно чего мы хотим познать сущность, как и для [познания] собственных [свойств], [существующих] по привходящему признаку, — доказательство. Поэтому, конечно, нужно будет искать этот метод.

Когда [Аристотель] доказал, что в этой науке следует искать начала двух родов, из которых одно — знать сущность души, а другое — знать то, что сопутствует сущности, он начал прежде всего доказывать, что трудно познать её сущность; и [это] есть трудность познания пути и правила, исходя из которого кто-либо может найти её определение. И сказал: «И весьма трудно» и т. д., то есть весьма трудно в познании определения души иметь правило и путь, исходя из которого мы можем узнать истинное определение, то есть путь, ведущий нас к её определению совершенным образом. Ибо если мы будем иметь такое правило, тогда легко будет познать определение души. Затем он начал доказывать спо-

соб, по которому трудно найти такой путь, и приводить затруднения, которые возникают из-за этой трудности, и сказал: «Ибо это исследование, поскольку оно общее» и т. д., то есть причина этой трудности в том, что это исследование о душе, состоящее в искании познания её сущности, которая является общей для неё и для всех вещей, сущность которых должна быть исследована, — [так вот], кто-либо может сказать, что путь, которым мы приходим к познанию определений вещей, один и тот же при исследовании познания её сущности и сущностей всех других вещей, которые должны быть исследованы. И он приводит основание для этого, говоря, что как путь, которым производится доказательство относительно состояний, сопутствующих вещам, один и тот же для души и для другого, так и в отношении пути познания сущности; отсюда необходимо знать этот путь, каков он есть, — что весьма трудно. И когда он изложил трудность, возникающую для того, кто говорит, что этот путь один и тот же, [и] что следует от него узнать, каков этот путь, — он начал доказывать трудность, возникающую для того, кто говорит, что этот путь не один и тот же. «Если же нет единого и общего метода относительно того, что есть [нечто], то ещё труднее вести дело: ибо придётся для каждого [рода] в отдельности найти, каков [его] способ; а когда станет ясно, есть ли какое-либо доказательство, или деление, или какой-либо иной метод, — всё ещё [остаются] многие затруднения и ошибки, из которых следует искать: ибо у разных [родов] разные на-

чала, как у чисел и плоскостей».

О разделении сущности и о душе. Но прежде всего, быть может, необходимо разделить, в каком из родов [она находится] и что она есть. Я говорю: есть ли она «вот это нечто» и сущность, или качество, или количество, или также что-либо иное из разделов категорий; а также — принадлежит ли она к [вещам], существующим в возможности, или скорее есть некая энтелехия: ибо различие [здесь] немалое.

Когда [Аристотель] доказал трудность, возникающую для того, кто захотел бы определить душу, он начал излагать то, что прежде всего должно быть исследовано тем, кто захотел бы познать её совершенное истинное определение. И сказал: «И достойно» и т. д., то есть необходимо тому, кто хочет знать её определение, прежде знать, в каком роде из десяти родов она содержится: в сущности, ли, в качестве ли, в количестве ли, или в других. Затем, когда он узнает род, в который она помещается, необходимо, чтобы он знал, находится ли она в этом роде в возможности или же в нём в смысле энтелехии, то есть в действительности. Ибо различие между этими двумя [вещами] велико, если полагать, что она находится в какой-либо из категорий, если это не будет определено этим определением. Ибо возможность и действительность суть различные [вещи], которые встречаются во всех категориях, и они весьма противоположны.

О частях души и её различиях. Следует рассмотреть также, делима ли она или неделима. И [рассмотреть], подоб-

на ли по виду всякая душа, или нет. Если же она не подобна по виду, — различаются ли они по виду или по роду. Ибо сейчас те, кто рассуждает и исследует о душе, по-видимому, имеют в виду только человеческую.

Когда [Аристотель] начал перечислять вопросы, подлежащие исследованию тем, кто хочет рассмотреть [вопрос] о душе, и прежде всего доказал, что следует искать её сущность, он начал говорить, что следует искать после этого, и сказал: «Далее следует рассмотреть, делима ли она» — то есть по субъекту — «или неделима через своё деление». Ибо Платон говорил, что мыслительная способность находится в мозгу, вождедеющая — в сердце, а природная, то есть питательная, — в печени. Аристотель же полагает, что она необходимо одна по субъекту и множественна по способностям. Далее: «И все ли души» и т. д., то есть следует рассмотреть, одна ли душа по виду у всех одушевлённых [существ], например, душа человека и коня, или они различны. Далее: «И если они не сходны» и т. д., то есть следует рассмотреть, если окажется, что они различны по виду, — [состоит ли] это различие только в виде, и тогда они сходны в роде, — или же это различие [состоит] и в том, и в другом. Ибо оставление этого исследования есть причина, по которой древние рассматривали только человеческую душу, полагая, что рассмотрение этого [вопроса] есть рассмотрение души вообще. И это было бы верно, если бы души были одни и те же по виду; теперь же, поскольку они различны, необходимо рассмотреть, сход-

ны ли они в роде: ибо тогда мы должны прежде позаботиться об определении этого рода, а затем — о том, что присваивается каждой душе, как сделал Аристотель. И безразлично, будет ли этот род сказываться однозначно или по [отношению] первичного и вторичного, как это имеет место в определении, которое он позже приведёт о душе.

О всеобщем и единичном. Следует остерегаться, как бы не ускользнуло [от нас], одна ли есть её природа, как [природа] живого существа, или же для каждого [вида] — иная, как [природа] коня, собаки, человека, бога. А «живое существо» как общее — либо ничто, либо [нечто] вторичное; равным образом и если сказывается нечто другое общее.

Когда [Аристотель] изложил, что необходимо тому, кто владеет этим искусством, направить своё рассмотрение на душу вообще, он начал доказывать, что, когда он ищет определение общей души, не следует не знать, принадлежит ли это определение к числу определений родов или к числу определений видов, как [этого] не знали древние. И сказал: «И следует нам остерегаться, когда мы ищем то же самое общее определение для неё, как бы не упустить, — есть ли всеобщность этого определения во всех живых существах такова, как всеобщность живого существа во всех его видах, или как всеобщность определения человека и определения коня во всех их индивидуумах». Ибо когда это будет рассмотрено, то не случится с нами, когда мы будем говорить о душе человека, чтобы мы полагали, будто говорим о всякой душе,

как это случается с Платоном. Далее: «А живое существо как общее» и т. д. Он показывает этим, что он не полагает, будто определения родов и видов суть определения вещей всеобщих, существующих вне души, но что они суть определения вещей единичных вне ума, а ум есть то, что создаёт в них всеобщность. И как бы говорит: и [всеобщность] не приписывается бытию определений видов и родов так, чтобы эти всеобщие вещи существовали вне ума. Ибо «живое существо как общее» либо вообще ничто, либо бытие его вторично по отношению к бытию чувственных вещей, если оно есть нечто общее, существующее само по себе. И сказал это потому, что здесь очевидно, что определения — о чувственных вещах, существующих вне ума; и тогда либо они не суть вещи всеобщие, существующие сами по себе, как говорил Платон, либо, если они существуют, их бытие не необходимо для понимания сущностей чувственных вещей. И как бы говорит, что не заботится здесь о том, как бы это ни обстояло, поскольку очевидно, что эти определения существуют только в единичных вещах, существующих вне души. Но то, что здесь очевидно, состоит в том, что они либо вообще не существуют, либо, если существуют, то вторичны, то есть после чувственных вещей. Ибо если бы они предшествовали им так, что были бы их причинами, мы не могли бы понимать сущности чувственных вещей, не имея прежде убеждения в их бытии, как это имеет место с другими причинами вещей, существующими в них, а именно с формой и материей.

О частях души и их порядке. Далее, если не много [душ], но части, — следует ли прежде искать целую душу или части; трудно же и относительно них определить, какие по природе приспособлены [быть] одна к другой.

Он говорит: и [в том случае], когда было доказано, что души не множественны по субъекту, но [множественны] по частям, тогда при том же субъекте следует исследовать, должны ли мы положить началом рассмотрения прежде целую душу, а затем — её части, или же прежде мы должны рассмотреть части души, прежде чем [рассматривать] душу как целое, поскольку она душа. Далее: «И что весьма трудно» и т. д., то есть когда мы предположим, что она множественна по частям, трудно нам различить эти части и дать различия, которыми они отличаются друг от друга. Ибо в некоторых [случаях] они очевидны, а в некоторых скрыты, например, между умом и воображением, и между воображением и ощущением. И [следует рассмотреть], должно ли искать прежде части или их действия, как мышление или ум, и ощущаемое или ощущающее; а если в других [случаях] — иначе. Если же прежде действия, то снова, пожалуй, можно усомниться, что [следует] прежде искать объекты их, как ощущаемое — прежде ощущающего, а мыслимое — прежде мыслящего.

О привходящих и определении. Представляется же, что не только знание того, что есть [нечто], полезно для познания причин, привходящих [свойств] в сущностях, — как в математике [знание того], что есть прямое, что кривое, что

линия и что плоскость, — для познания того, что углы треугольника равны двум прямым; но и наоборот: привходящие [свойства] привносят большую часть для познания того, что есть [нечто]. Ибо когда мы можем изложить на основании воображения о привходящих [свойствах] — либо обо всех, либо о большинстве, — тогда и о сущности мы сможем сказать нечто наилучшим образом: ибо начало всякого доказательства есть то, что есть [нечто]. Поэтому относительно каких бы то ни было определений, через которые не удаётся познать привходящие [свойства], но и вообразить их себе нелегко, — очевидно, что все они сказаны диалектически и пусто.

И представляется, что это не только полезно — знать, что есть нечто, — для познания причин, привходящих [свойств] сущностей, например, в математике, поскольку знать, что есть прямое и кривое, и что есть линия, и что есть поверхность, полезно для познания того, скольким прямым равны углы треугольника; но и наоборот: привходящие [свойства] более всего помогают в познании того, что есть нечто. Ибо когда мы разъяснили нечто согласно пути воображения во всех привходящих [свойствах] или в большинстве их, тогда мы скажем и о сущности лучшую речь. Ибо «что есть нечто» есть начало всякого доказательства. А то, что из определений не подготавливает познания привходящих [свойств] и не позволяет легко понять что-либо из них, — очевидно, что это не что иное, как слова без достоверности.

О состояниях души и её отделимости. Затруднение же вызывают и состояния души: общи ли они все [ей] и [тому], что её имеет, или есть также нечто, собственное самой душе. Ибо принять это необходимо, но не легко. Представляется же, что большинство [из них] не претерпевает и не действует без тела, как гневаться, дерзать, желать и вообще ощущать; наиболее же [всего] уподобляется собственному [ей] мышление. Если же и оно есть некое воображение или не [существует] без воображения, то и оно не может быть без тела.

Когда [Аристотель] перечислил то, что должно быть исследовано в этой науке, он начал также говорить нечто весьма полезное и то, что в душе весьма желаемо: [а именно], находят ли все действия и состояния души [своё место] не иначе, как через общение с телом, и суть ли они при этом действия и состояния в вещах, существующих в теле; или же в них находится нечто, имеющее общение с телом, но не нуждающееся в действии или собственном состоянии в чём-либо существующем в теле. Ибо очевидно, что большинство из них имеет общение с телом; но есть сомнение, как он говорит, относительно мышления. И сказал: «общи ли все» и т. д., то есть имеют ли все действия и состояния её общение с телом и суть ли они при этом действия или состояния в вещах, существующих в теле. И это он имел в виду, когда сказал: «и суть при этом в том, в чём они находятся», то есть общающиеся с телом и существующие в нём, которое есть в теле. И возможно, чтобы нечто, не общающееся с телом,

существовало в вещах, существующих в теле; и возможно, чтобы действие чего-либо, не общающегося с телом, не существовало в чём-либо из того, что находится в теле. И это исследование о душе весьма полезно и необходимо для познания качества отделённости души. И это мы должны положить пред очами нашими. И потому сказал: «ибо это необходимо знать».

То же, что он сказал, — что большинство состояний души, по-видимому, имеет общение с телом, и что те части души, которые имеют эти состояния, слагаются через тело, как гнев и желание, — очевидно само по себе, и особенно в состояниях, приписываемых вожделеющей душе, согласно тому, как мы дадим основание позже; а затем — в состояниях ощущения, хотя в них это более скрыто. Ибо в первом орудии ощущения не проявляется явное состояние при ощущении, как оно проявляется в гневе, стыде и других состояниях. Мышление же весьма скрыто и имеет большое сомнение. Ибо полагали, что собственное состояние его не имеет никакого общения с телом. Но, как он сказал, если мышление будет воображением или будет иметь общение с воображением, тогда возможно, чтобы оно было вне тела, то есть вне чего-либо существующего в теле. И сказал это потому, что относительно каждой из этих способностей, как мы сказали, [возникают] два вопроса. Из них один: возможно ли, чтобы действие их имело общение с телом или нет. Затем, если оно не имеет общения с телом, — [вопрос о том], совершается

ли действие их через вещи и в вещах, общающихся с телом, или есть в них нечто, вовсе не общающееся [с телом]. И потому сказал: «А то, что представляется собственным ей, есть мышление» и т. д., то есть то, что представляется состоянием или действием души без нужды в телесном орудии, есть мышление. Но если это будет воображение или [происходит] с воображением, невозможно, чтобы это действие было вне чего-либо, имеющего общение с телом, хотя ум и не имеет никакого общения с ним. И это его мнение о материальном уме, а именно что он отделён от тела и что невозможно, чтобы он мыслил что-либо без воображения. И он не имеет в виду то, что представляется из этой речи на поверхности, а именно что мышление бывает не иначе, как с воображением: тогда ведь материальный ум был бы подвержен возникновению и уничтожению, как это понял из его слов Александр, — но его речь есть ум сам по себе; следует же соблюдать то, что мы сказали.

Итак, если что-либо из действий или состояний души есть собственное [ей], то, конечно, можно будет ей быть отделённой; если же ничего собственного нет, то она не будет отделимой; но как прямому, поскольку оно прямое, многое при-входит, например, касаться медного шара в точке, — однако отделённое от этого прямое касаться не будет, ибо оно неотделимо, поскольку всегда с некоторым телом.

Скажем же, что если какое-либо из действий или состояний души есть собственное для неё, то можно будет ей быть

отделённой; если же ничего собственного нет, то она не будет отделимой; но как прямому, поскольку оно прямое, многое привходит, например, касаться медного шара в точке, — однако отделённое от этого прямое касаться не будет, ибо оно неотделимо, поскольку всегда с некоторым телом.

Когда [Аристотель] доказал, что следует искать прежде, — есть ли какое-либо из действий или состояний души вне тела, и если есть, то с тем ли, что вне тела, и вне всего существующего в теле, — он начал доказывать здесь, что если будет какое-либо состояние души собственное, то есть без тела, то возможно, чтобы оно было отделено, так что это состояние или действие не будет в вещах, существующих в теле. А если оно не будет иметь никакого собственного действия, невозможно, чтобы оно было отделено, поскольку действие его — в вещах, существующих в теле. И сказал: «Скажем же» и т. д., то есть что если какое-либо из действий и состояний души не нуждается в телесном орудии, возможно, чтобы это действие или состояние было отделено. Ибо если оно не находится в вещах, существующих в теле, необходимо, чтобы оно было отделено. А если оно находится в вещах, существующих в теле, необходимо, чтобы оно не было отделено. Например, если мышление будет без телесного орудия и не будет существовать в вещах, существующих в теле, — например, как мышление мысленных образов, — необходимо, чтобы оно было действием вечным и отделённым. А если невозможно, чтобы оно было без воображения, тогда действие его

не будет отделено от тела, хотя ум и отделён от него. И очевидно, как говорит Фемистий, что условные соединительные посылки, в которых следствие возможно [одновременно] с основанием, необходимо всегда уничтожать основание и заключать противоположное следствию, — вопреки расположению посылок, в которых следствие необходимо следует за основанием. И потому никакое невозможное не случается у Аристотеля, поскольку он уничтожил основание. Например, если это видимое есть живое существо, возможно, чтобы оно было человеком; но оно не есть живое существо; следовательно, невозможно, чтобы оно было человеком. Затем он говорит: «но также обстоит дело, как с прямым», то есть если душа не имеет собственного действия, тогда состояния, которые ей приписываются, будут как многие вещи, которые приписываются вещам, существующим в материи, поскольку им случается быть в материи, а не поскольку они отделены от материи. Например, истинное касание, которое имеет линия с шаром. Ибо это обнаруживается вне души, поскольку линия — в теле и шарообразная фигура — в теле, например, поскольку линия — в дереве, а шарообразное — в меди; невозможно ведь, чтобы линия касалась шара, поскольку каждая из них отделена от материи, если только касание не будет математическим, а не естественным.

Представляется же, что и все состояния души [существуют] с телом: гнев, кротость, страх, сострадание, уверенность, а также радость, любовь и ненависть, — ибо вместе с ни-

ми нечто претерпевает и тело. Указывает же на это то, что иногда от сильных и явных [поводов], возбуждающих состояния, [человек] нисколько не раздражается и не боится, а иногда от малых и слабых [поводов] приходит в движение, когда тело разгорячено и находится в таком состоянии, как при гневе. Ещё же более это очевидно: когда ничто страшное не угрожает, [люди] впадают в состояния того, кто боится. Если же дело обстоит так, очевидно, что состояния суть смыслы, [связанные] с материей.

Когда [Аристотель] изложил, что многие состояния и действия души, по-видимому, имеют общение с телом, он начал здесь указывать род, в котором это проявляется явно, и сказал: «И представляется также, что все» и т. д. И имеет в виду, что состояния души суть расположения, приписываемые воделеющей способности. Затем: «ибо тело претерпевает вместе с ними», то есть в нём проявляется изменение и перемена. Ибо всякое состояние, происходящее с изменением и переменой, необходимо [находится] в теле либо есть способность в теле. И когда это положение будет истинным, а также [и то], что все привходящие воделеющей души происходят с переменой, — с необходимостью будет заключено, что эта душа либо есть тело, либо способность в теле. Но поскольку большая посылка очевидна, меньшая же несколько скрыта, так как возможно, что случаются состояния, от которых тело не претерпевает в ощущении, — он начал разъяснять это иным способом и сказал: «И знак этого» и т. д., то есть

знак того, что она пользуется телом как орудием и что тело претерпевает от них. И если оно не претерпевает в ощущении, то потому, что действие его различается сообразно различию расположений тела. Ибо с человеком случается многое, что по природе способно приводить в сильное движение, но не движет его иначе, как слабо. Например, с человеком случается нечто страшное или нечто возбуждающее гнев, и он не движется от этого иначе, как немного, или наоборот, когда тело находится в готовности, как он сказал: и находится в таком состоянии, как при гневе. Ибо гневный легко и весьма сильно придёт в движение от малой вещи, возбуждающей гнев. И более очевидно, как он говорит, что мы видим многих людей, боящихся без чего-либо страшного. И всё это указывает на то, что это действие не [происходит] без тела. Затем: «очевидно, что состояния» и т. д., то есть очевидно, что формы, возникающие в этой душе при состоянии и движении, суть формы в материи.

О физическом и диалектическом определении. Поэтому такие определения, как «гневаться», — [это] некоторое движение такого-то тела, или части, или способности, от такого-то [и] ради такого-то; и потому [дело] уже естествоиспытателя — рассматривать душу либо всякую, либо такую-то.

Он говорит: и когда было доказано, что эти состояния суть материальные формы, необходимо, чтобы в определениях их присутствовала материя и движение, которыми сопровожда-

ются эти формы; и [это] есть материальное движение, так что тело должно быть принято в определении этого движения, например, поскольку гнев есть движение некоторой части тела. И когда в определениях этих способностей присутствует материя, очевидно, что рассмотрение души есть [рассмотрение] естественное — либо всякой души, если всякая, душа такова, либо [души] живых существ, которые объявляются материальными. И это он имел в виду, когда сказал: «И то же рассмотрение о душе есть естественное».

Иначе будет определять естествоиспытатель и диалектик каждое из них, например, гнев, что он есть. Один ведь [говорит, что это] стремление к отмщению или нечто подобное; другой же — что [это] кипение крови или тепла вокруг сердца. Из них один указывает материю, другой — вид и смысл. Ибо смысл — это вид вещи; необходимо же, чтобы он был в такой-то материи, если будет. Как дом: смысл — некий такой, [а именно] что [это] покрытие, препятствующее разрушению от ветров, дождей и [жары]; а это [он] говорит [о] камнях, кирпичах и брёвнах; другой же — [говорит о] виде в них, ради этого. Итак, какое из них [определение] естественное: то ли, которое [обращено] к материи, а смысл игнорирует, или то, которое только к смыслу, или скорее то, которое из обоих? И из тех [двух] кто каков?

Когда [Аристотель] доказал, что в определениях этих способностей следует принимать материю и форму, он начал сомневаться согласно обычаю, который [существует] у есте-

ствоиспытателей и тех, кто рассматривает абсолютно, то есть у спорщиков. Ибо естествоиспытатели отличаются от спорщиков в способе определения. Спорщики ведь дают определения только по форме, говоря, что гнев есть стремление к отмщению; естествоиспытатели же — по материи, говоря, что [это] кипение тепла и крови в сердце. Затем он говорит: «Смысл ведь чего-то есть это», то есть, как мне представляется, смысл чего-либо, поскольку оно сущее, есть это. Затем: «и необходимо, чтобы это было в материи» и т. д., то есть необходимо, чтобы этот смысл, поскольку он есть это, существовал в этом, то есть в материи, которая имеет такое расположение, которая становится и этим, и [становится] через некоторый смысл, существующий в ней; поэтому она была достойна того, чтобы эта вещь существовала в ней, а не в другой. И он намекает этой речью, что как необходимо, чтобы смысл существовал в материи, поскольку он есть это, так необходимо, чтобы [и] способ его принятия был в определении. И если нет, то смысл будет иным способом, чем [тот, каким его принимает] тот, кто принимает материю в определении и опускает форму, — тот опускает вещь; кто же принимает форму и опускает материю, считается, что опускает нечто необходимое. Но это не так: ибо форма должна приниматься в определениях согласно расположениям, в которых она существовала, и остальная речь это охватывает; каковой способ очевиднее.

О многообразном рассмотрении души. Или же нет

никого, кто [занимался бы] состояниями материи, неотделимыми [от неё], но естествоиспытатель [занимается] всем тем, что есть дела и состояния такого-то тела и такой-то материи. А тем, что не поскольку таково, [занимается] другой: как о некоторых [вещах] — ремесленник, если случится, как строитель или врач; а о том, что неотделимо, но не поскольку [это] состояния такого-то тела, а из отвлечения, — математик; что же касается полностью отделённого, — первый философ.

Когда [Аристотель] усомнился относительно определений, он начал здесь доказывать, какие искусства пользуются в определениях формой и материей, а какие — только формой. И сказал, что тот, кто намеревается рассматривать состояния материи, не отделённые от неё, поскольку они [таковы], — [это] естествоиспытатель, который рассматривает все состояния тела и природу этой материи и её состояния. Затем: «А то, что не так» и т. д., то есть то, что происходит из этих форм и состояний не по природе, но по воле, должно рассматриваться ремесленниками из [числа] механических искусств, как плотником и врачом. Затем: «А то, что не отделено» и т. д., то есть привходящие, не отделённые от тела и следующие за ним не поскольку оно изменчиво, но поскольку оно [лишь] подвержено уничтожению, и величина; и [это] есть то, что ум мыслит согласно отвлечению от материи, хотя в действительности они и не отделяются, — [это] должно рассматриваться математиками. А о формах, которые отде-

лены в действительности, то есть по бытию и по мысли, рассматривает первый философ.

Но следует вернуться к тому, откуда [началась] речь. Мы говорили, что состояния души неотделимы от естественной материи живых существ, поскольку они существуют [как] таковые: гнев и страх, а не как линия и плоскость.

То есть, поскольку это более свойственно логике, вернёмся к тому, о чём мы говорили, а именно что состояния души, [а именно] вожделеющей, не отделены от тела ни в определении, ни в бытии, например, гнев и страх, которые не отделены ни в определении, ни в бытии, как линия и поверхность.

SVMMA SECUNDA. О мнениях древних о сущности души.

Глава 2. Мнения древних о сущности души.

Введение. Метод исследования. Стремясь же [рассмотреть] о душе, необходимо, одновременно сомневаясь в том, в чём должно быть изобилие, пройти и охватить мнения предшественников, кто бы что ни высказывал о ней: чтобы хорошо сказанное принять, а если что нехорошо, того остерегаться. Началом же вопроса [будет] — изложить то, что наиболее представляется присущим ей по природе. Ибо одушевлённое от неодушевлённого, по-видимому, более всего отличается двумя [вещами]: движением и ощущением. И мы приняли от предков эти две [вещи] о душе.

Когда было доказано в «Второй аналитике», что рассмотрение, ведущее к совершенной достоверности в исследуемых вещах в каждом роде, [происходит] не иначе, как через рассмотрение начал, свойственных этому роду, [Аристотель] начал доказывать, что необходимо рассматривать душу этим способом начал, и сказал: «И мы должны предположить, исследуя о душе, положения и начала, которые представляются свойственными душе, поскольку она душа; и эти

положения положим началом рассмотрения». И указал, что то, что имеет такое расположение относительно души, есть две [вещи]: ощущение и движение. Ибо одушевлённое отличается от неодушевлённого не иначе, как ощущением и местным движением. И сказал: «имеющее душу» и т. д. И под «представляется» он имеет здесь в виду достоверность: ибо он пользуется такими словами вместо достоверности в местах, где достоверность общеизвестна. И остальная речь очевидна.

Мнение Демокрита и Левкиппа. Говорят, ведь некоторые, и особенно прежде всего, что душа есть то, что движет: полагая же, что само [движущее] не движется, [и что] невозможно [неподвижному] приводить в движение другое из движущихся [вещей], — [они] таким образом полагали душу. Откуда Демокрит говорит, что она есть некий огонь и тепло: ибо при бесконечных фигурах и атомах он называет огнём и душой [атомы] шарообразного вида, как в воздухе [те], что называются «отсечками», которые видны через окна в лучах. Всё семя их Демокрит называет элементами всей природы; равным образом и Левкипп. Из них же шарообразные — [это] душа, потому что такие фигуры более всего могут проникать через всё и приводить в движение остальное, будучи и сами приведены в движение, — полагая, что душа есть производящее [начало] движения в живых существах.

Когда [Аристотель] указал, что древние рассматривали душу не иначе, как через движение или ощущение, или че-

рез то и другое, он начал прежде всего перечислять мнения людей, рассматривавших душу через движение, и сказал: «Некоторые ведь из них» и т. д., то есть когда некоторые полагали, что то, что присваивается душе прежде всего, состоит в том, что она движет другое, и полагали, что то, что движет другое, должно двигаться, — [они] считали, что душа есть нечто всегда движущееся. Далее: «Демокрит сказал, что она есть огонь или тепло», то есть огонь или огненное. Далее он сказал: «Ибо он [говорил], что она состоит из тел и фигур» и т. д., то есть полагал, поскольку она движет другое и движется, что она состоит из неделимых тел, имеющих бесконечные фигуры, и что из них [состоит] только [то, что] из шарообразных. И поскольку шарообразные [суть] огонь или огненное, он считал, что шарообразные из них либо огонь, либо душа. Далее — примеры этих тел у Демокрита. И [говорит]: «подобны им тела, существующие в воздухе», то есть и эти тела у него подобны атомам, которые, как кажется, движутся в лучах солнца. И когда он указал, что Демокрит полагал душу состоящей из неделимых тел, которые у него уподобляются атомам, он указал, из каких частей, по мнению Демокрита, образуется душа, и что он полагает их элементами других составных [вещей], и говорит, что через соединение оснований и т. д., то есть и эти тела суть те, о которых Демокрит говорит, что через соединение оснований в них он приспособливает, чтобы из них составлялись различные существующие, хотя они и одной природы. И под «основаниями» он

имеет в виду различие их по фигуре, положению и порядку. Ибо различие частей в этих трёх [отношениях] [производит] различие составных из них, как письма различаются из-за различия букв в этих трёх. И когда он изложил, что они полагали душу огнём или чем-то огненным, потому что полагали душу шарообразной, а огонь — шарообразным, он приводит основание, по которому полагали душу шарообразной, и говорит: «И что из них шарообразно, есть душа» и т. д., то есть Демокрит и Левкипп полагали, что шарообразные из неделимых тел суть душа, не иначе, как потому что полагали, что такие тела суть те, которые могут проходить через другое и приводить его в движение, хотя и сами всегда движутся; и это то расположение, которое они считали собственным душе, а именно что она движет тело и всегда движется.

О дыхании. Отсюда и пределом жизни [они считали] дыхание. Ибо когда окружающее [воздушное] сжимает тела и вытесняет фигуры, дающие живым существам движение, — из-за того, что им никак не свойственно покоиться, — [тогда] помощь приходит извне, [когда] входят другие такие [фигуры] при вдыхании. Ибо [дыхание] препятствует этим [фигурам] и тем, что находятся в живых существах, рассеиваться, одновременно сдерживая, сжимая и сдавливая; и жить [можно] до тех пор, пока они могут это делать.

Поскольку всякий, кто говорит о чуждости чего-либо, трудится над тем, чтобы сделать её общей для всех чувственных [вещей], и чтобы дать причину этого для чувственных

[вещей] из того, что дано им в сущности [этой вещи], — [то] они, полагавшие душу шарообразными неделимыми частями, трудились таким образом, давая причину дыхания, говоря: «И по этой причине», поскольку душа есть шарообразные части, которые всегда в движении, — дыхание было определением жизни или следствием жизни. Ибо воздух, окружающий, когда он собирает тела, сжимает многие шарообразные фигуры, которые находятся внутри тел и которые дают живым существам движение, потому что они всегда в движении. И тогда эти тела будут двигаться к выходу; и это будет выходом дыхания; и тогда живое существо будет поддерживаться тем, что в него извне входят другие шарообразные тела; и это [и есть] вдыхание. Это же происходило по трём [причинам]. Одна из них — для приобретения места того, что вышло. Вторая — для воспрепятствования многим внутренним телам [выйти] наружу. Третья — чтобы помочь им в изгнании того, что сжимает и собирает их. И говорят: «и потому была жизнь, пока живое существо может это делать».

Мнение пифагорейцев. Представляется же, что и у пифагорейцев сказанное имеет тот же смысл. Ибо некоторые из них говорили, что душа есть [то], что в воздухе [называется] «отсечками». Другие же — что [это] то, что движет их. Об этом же сказано из-за того, что они, как кажется, непрерывно движутся, даже если [наступает] величайшее спокойствие. К тому же [мнению] несутся и все, кто говорит, что душа есть то, что само себя движет. Представляется же, что все они по-

лагали движение наиболее собственным [свойством] души, и что всё остальное движется из-за души, а она — от самой себя: из-за того, что не видят ничего движущего, что не двигалось бы и само.

И, быть может, также мнение Пифагора о душе подобно мнению Демокрита и Левкиппа. Ибо некоторые из пифагорейцев говорили, что душа — это воздушные атомы; некоторые же — что то, что движет атомы. И полагали это потому, что считали, что атомы всегда движутся и что душа всегда движется. Затем: «И подобны им те, кто говорит» и т. д., и намекает на Платона. Итак, все они сходятся в том, что движение есть собственное [свойство] души; но различаются в том, что она есть. И некоторые из них полагали, что она есть неделимые тела, или огонь, или нечто огненное, некоторые же — атомы.

Мнение Анаксагора. Есть же и [такие, которые говорят, что] Анаксагор называет душу движущей, и если кто-либо другой сказал, что ум движет всё; однако не совсем так, как Демокрит. Ибо тот прямо говорит, что душа и ум — одно и то же; истинно ведь то, что является: отсюда он заставляет Гомера [сказать], что Гектор лежит, [будучи] в другом [смысле] разумным; так что [Демокрит] не пользуется умом как некой способностью, [обращённой] к истине, но говорит, что душа и ум — одно и то же.

Он говорит: и если и полагает Анаксагор, когда говорит, что душа есть движущая, и говорит, что ум движет всё; но

Анаксагор имеет в виду не то, что Демокрит. Ибо Демокрит провозгласил, что душа и ум — одно и то же, говоря, что истина постигается не иначе, как в том, что явно только ощущению. И потому хорошо сказал стихотворец Гомер, когда рассказал о человеке, лишённом ощущения, что он лишён и ума. Итак, Демокрит не имеет в виду, что ум есть некая способность в живых существах, отличная от способности ощущения, но говорит, что ум и душа — одно и то же.

Анаксагор же менее уверенно [говорит] о ней. Ибо много раз он говорит, что ум есть причина того, что хорошо и правильно, в другом же месте — что ум этот есть душа. Во всех ведь, [говорит он], он присутствует в живых существах — больших и малых, достойных и недостойных; однако, по-видимому, не одинаково присутствует у всех живых существ так называемый ум, [а также] и не у всех людей.

Он говорит: Анаксагор же, когда провозгласил, что ум и душа — одно и то же, сделал это более скрыто, чем Демокрит, который много раз говорил, что ум есть причина правильности и истинности. И это явствует из его мнения, что ум есть нечто иное, чем ощущение; и в других местах он, по-видимому, полагает, что ум и душа — одно и то же. Ибо он говорит, что ум существует во всех живых существах — больших и малых, благородных и неблагородных. И это не так, как он полагал: ибо мы не видим, чтобы ум существовал одинаково у всех людей, не говоря уже о том, чтобы он существовал у всех живых существ.

Мнения, основанные на познании. Все же, кто обратил взор на то, что душа движется, — те полагали, что она есть преимущественно движущее. А кто — на то, чтобы познавать и ощущать сущее, — те говорят, что душа есть начала: одни, делая [их] многими, — эти; другие же — одно, это, как Эмпедокл [говорит, что она состоит] из всех элементов, и что душа есть и каждый из них, говоря так: «землю ведь землёю познаём, воду же — водою, эфиром — эфир, но огнём — огонь явный; согласие — согласием, вражду же — враждою горестной».

Когда [Аристотель] завершил речь рассматривающих душу через движение, он начал также излагать мнения тех, кто рассматривает душу через познание и различение, говоря: «И полагающие началом души движение» и т. д., то есть полагающие правилом души и познание её природы через движение; поэтому они и судили, что душа более всего достойна движения, согласно тому, как мы сказали. Полагающие же [её] таким образом в рассмотрении одушевлённого через познание его и различение во всех сущих, — полагали, что душа есть начало всего или из начал всего. Итак, те, кто полагал эти начала многими, [а не] одним, полагали душу многими, [а не] одной; а те, кто полагал начало одним, полагали душу одной. Например, поскольку Эмпедокл полагал душу состоящей из элементов и полагал её шестью по числу, согласно числу элементов у него, — он сказал, что мы не постигаем землю иначе, как через землю, и т. д. И когда [Аристотель]

говорит: «и некоторые из них полагали эти начала многими, [а не] одним», — он имеет в виду, что некоторые из них, поскольку полагали эти начала многими, [а не] одним, полагали душу многими, [а не] одной, как Эмпедокл. Но получилось обратное — сказать вещь вместо следствия. И когда говорит: «и некоторые из них полагали одну душу», — он имеет в виду некоторых из тех, кто полагал начала многими, [а не] одним; [это] противоположно тому, что он сделал прежде. И остальная речь очевидна.

Мнение Платона. Тем же образом и Платон в «Тимее» создаёт душу из элементов: ибо [он полагает, что] подобное познаётся подобным, а вещи [состоят] из начал. И в том, что сказано о философии, определено: само живое существо — из идеи единого, из первой длины, ширины и глубины, а остальное — подобным образом.

Он сказал: и если и полагал Платон в «Тимее», что душа есть нечто из сущности элементов, — он полагал, что душа [состоит] из начал и что все вещи познаются не иначе, как через свои подобиya, и познаются не иначе, как через познание своих начал. И поскольку начала познаются через свои подобиya, следует, что начала познаются через начала. И когда мы присоединим к этому, что душа познаёт вещи через их начала, из этого будет следовать, что душа есть начала. Ибо это — свойства обратимые. Далее: «и определил» и т. д., то есть и определил святая Философия и в своих школах: что в «Тимее» он сказал это иным способом. Ибо он говорит там,

что живое существо, просто абсолютное, которое есть род частных живых существ и их начало, составлено из первой двоицы, из длины, которая составлена из первой двоицы, из ширины, которая составлена из первой троицы, и из глубины, которая составлена из первой четверицы; [эти] суть начала других составных чисел. И он полагал, что длина составляется из двоицы, потому что линия образуется из двух точек; ширина — из троицы, потому что образуется вместе с длиной из трёх точек; толщина — из четверицы, потому что образуется вместе с длиной и шириной из четырёх точек. Ибо когда он полагал, что числа суть начала всего, необходимо было у него, чтобы начала чисел были началами родов чувственных [вещей], и чтобы другие числа, которые составляются из начал, были началами и частных вещей. Так что начала простого живого существа — первая единица, первая двоица, первая троица и четверица; начала же других живых существ — другие числа. И потому он говорит: «а другие текут этим способом», то есть начала других частных живых существ — другие числа. И поскольку они полагали это в началах сущих и полагали, что душа составляется из начал ради познания, — они желали, чтобы душа была тем числом, которое есть начало чисел.

Различные мнения о душе. Поскольку же и движущей представлялась душа, и познающей, — некоторые соединили из того и другого, утверждая, что душа есть число, движущее само себя. Различаются же относительно начал: како-

вы они и сколько их, — преимущественно те, которые делают их телесными, и [те, которые делают их] бестелесными; а также [различаются] от тех, которые смешивают и выводят начала из того и другого. Различаются же и относительно множества: одни ведь говорят одно, другие — многое.

И поскольку было признано, то есть удостоверено, что движение и познание суть начала души, — некоторые стремились соединить то и другое в душе, говоря, что душа есть число, движущее само себя, потому что не движется от другого.

Мнение Фалеса и Диогена. Представляется же, что и Фалес, судя по тому, что о нём вспоминают, полагал душу чем-то движущим, если действительно он сказал, что магнит имеет душу, потому что движет железо. Диоген же, как и некоторые другие, [полагал душу] воздухом, считая его тончайшим из всего и началом; и потому — что душа познаёт и движет: поскольку [он] начало, [ей даётся] познание и из него — остальное; поскольку же тончайшее, — [ей даётся] движение.

Он хочет перечислить все мнения древних о душе и дать каждому некое основание. И речь его очевидна. Милетец же полагал, что душа есть начало, движущее само себя: ибо говорил, что магнит имеет душу, потому что движет железо. Диоген же полагал, что душа есть воздух. Воздух ведь тоньше остальных тел и есть их начало. Поскольку, следовательно, он есть начало, ему даётся познание; а поскольку он тонь-

ше остальных тел, ему даётся движение; и эти две [вещи] присваиваются душе.

Мнение Гераклита. Гераклит же говорит, что душа есть начало, [а именно] испарение, из которого он составляет остальное, и [что она] наиболее бестелесна и всегда текуча, а что движется, [тем] познаётся; в движении же находятся сущие, — так полагал и он, и многие.

Гераклит же полагал, что душа есть начало и что это начало есть текучее влажное испарение; ибо полагал, что из испарения — состав остального и что оно весьма удалено от тела; и эти две [вещи] — в начале.

Мнение Алкмеона. Подобно им и Алкмеон, по-видимому, полагал о душе: ибо говорит, что она бессмертна, потому что подобна бессмертным; а это присуще ей как всегда движущейся: ибо движется и всё божественное непрерывно и всегда — Луна, Солнце, звёзды и всё небо.

И, быть может, кто-либо, по-видимому, полагает в душе такое мнение: говорит ведь, что она бессмертна, потому что подобна бессмертным, и что это ей [присуще], потому что всегда движется. И сказал: «ибо все боги: Луна, то есть Солнце, и звёзды всегда движутся непрерывным движением».

Мнения, основанные на элементах. Более же грубые из них объявили [душой] и воду, как Гиппон: они, по-видимому, были убеждены [к этому] семенем, потому что оно влажнее всего; и действительно, они возражают тем, кто говорит, что душа есть кровь, [говоря], что семя не есть кровь,

а оно есть первая душа. Другие же [говорили, что душа есть] кровь, как Критий, полагая, что ощущать — наиболее собственное [дело] души, а это присуще природе крови. Ибо все элементы, кроме земли, получили [своего] судью; землю же никто не выдвигал, разве что кто-либо сказал, что душа состоит из всех элементов или есть все [элементы].

И другие, которые более достойны осмеяния, судили, что она есть вода, как Гиппон; и они, по-видимому, склоняются к этому мнению из-за семени, поскольку оно влажнейшее из вещей. Ибо через это противоречат говорящему, что душа есть кровь, говоря, что семя не есть кровь, а семя есть первая душа. И другие сказали, что она есть кровь, как Критий, полагая, что ничто так не следует за душой, как ощущение, и что ощущение — из природы крови. Ибо каждый из элементов, кроме земли, имеет судью; земля же — никакого. И то, что было сказано о ней, [состоит в том], что она из всех элементов или есть все элементы.

Обобщение мнений древних. Определяют же все душу тремя [вещами], так сказать: движением, ощущением и бестелесностью; из них каждая сводится к началам. Отсюда и в познании, определяя её, делают [её] либо элементом, либо [состоящей] из элементов, говоря подобно друг другу, кроме одного. Ибо говорят, что подобное познаётся подобным: поскольку же душа познаёт всё, — составляют её из всех начал.

Когда [Аристотель] доказал, что рассматривающие душу через движение должны полагать, что она [состоит] из начал,

он начал доказывать, что всё сказанное в определении души сводится к началу. И [говорит]: «И они вообще определяют» и т. д., то есть древние вообще продвигаются в определении души и познании её сущности тремя путями: движением и ощущением, то есть познанием, — поскольку эти две [вещи] представляются собственными душе; третьим же — что она не тело, — [и это] многие: ибо многие из них полагали, что это существует в душе не менее, чем два предыдущих. И каждый из этих путей приводит их к мнению, что душа [состоит] из начал. И это он имел в виду, когда сказал: «и каждое из них сводится к началу». «Далее он начал доказывать путь, которым прошёл тот, кто судил, что душа [состоит] из начал через познание, и сказал: «И потому положили её элементом» и т. д., то есть поскольку все полагали, что она [состоит] из начал», — говорили те, кто определял её через познание, что она есть элемент или [состоит] из элементов. И путь, которым прошли эти [люди] в этом, — тот же и подобный, кроме одного из них, а именно Анаксагора. Он показал этот путь и сказал: «говорят ведь, что подобное не познаётся иначе, как через своё подобное», то есть и это было необходимо у них, потому что они полагали три посылки. Из них одна: всякая вещь познаётся через своё подобное. Вторая: всё познаётся не иначе, как через свои начала. Третья: душа познаёт всё. Из них следует, что душа есть все начала или [состоит] из всех начал.

Заключение. Итак, все, кто говорит об одной какой-либо

причине или одном элементе, и душу полагают одной, как огонь или воздух; говорящие же о многих началах и душу называют многими. Анаксагор же только [один] говорит, что ум неподвержен [воздействию] и не имеет ничего общего ни с чем другим. Но каким образом [ум], будучи таким, познаёт и по какой причине — ни он не сказал, ни из сказанного не очевидно.

Когда [Аристотель] указал, что их мнения о сущности души следуют тому, что они полагали о сущности начал, он начал также доказывать, что их мнения о числе душ следуют также тому, что они полагают о числе начал, и сказал: «Итак, кто сказал, что одно есть начало, полагает душу одной вещи», то есть одной природы из этого начала, — либо огня, либо воздуха. А кто сказал, что начала многи, [а не] одно, — полагает душу многими, [а не] одной. Затем он начал разъяснять мнение Анаксагора и что он пошёл иным путём, и сказал: «Анаксагор же только сказал, что ум не подвержен [воздействию]», то есть не материален, «и что ни в чём не имеет общения с другим», то есть что ни одна из вещей, которые он мыслит, не находится в нём так, чтобы быть общей для них в иной форме, то есть что он не есть это и не в этом, то есть не есть ни тело, ни способность в теле. И этого никто не сказал, кроме Анаксагора. И за это он позже похвалит Анаксагора. Далее он говорит: «Но не сказал, каким образом», то есть не сказал, каким образом ему случается мыслить всё: в действительности ли или в возможности. Не

сказал также, по какой причине он мыслит вещи, которые не мыслятся в действительности. И это он завершит позже, когда будет говорить об уме.

О противоположностях в началах. Все же, кто делает противоположности в началах и составляет душу из противоположностей; а кто — одну из противоположностей, как тёплое или холодное, или что-либо другое подобное, — и душу равным образом полагают чем-то одним из них. Отсюда и следуют именам: те, кто говорит «тёплое», — потому что из-за этого и «жить» названо; а кто «холодное» — из-за дыхания и охлаждения, — [говорят, что она] называется душой. Итак, переданное о душе и причины, по которым они говорят так, — вот это.

Он изложил в этой главе [то], что следует из их мнения о сущности души к их мнению о началах, — так что те, кто полагает начала противоположными, говорят, что душа [состоит] из противоположностей. Говорящий, следовательно, что начала — тёплое или холодное, или иная противоположность, сказал, что душа равным образом есть одна из этих противоположностей. И в другом переводе находится добавленным: «и те, кто полагал, что начала суть другая [часть] пары противоположностей, говорят, что душа есть в той паре [нечто] противоположное». И это то, что он сказал: «и кто положил противоположность в началах» и т. д. Затем он говорит: «И мы видим, что они также следуют именам» и т. д., то есть мы находим, что они рассуждают об этом, а имен-

но что одна из противоположностей есть начало и что душа — из неё, на основании derivation этого имени «жизнь» и «душа». Говорящий, следовательно, что она есть тёплое, рассуждает на том основании, что это имя «жизнь» в языке греков происходит от «тёплого»; и подобным образом это имя «движение». И когда он сказал, что она есть холодное, он рассуждает на основании этого имени «дыхание», которое происходит от «холодного». Затем он говорит: «Итак, это мы приняли» и т. д., то есть о сущности души. И это те основания, которые привели их к тому, чтобы сказать это, а именно основания, взятые из различения, движения и того, что душа не есть тело.

SVMMA TERTIA. О душе — Книга первая. Глава 1. Опровергаются мнения, утверждающие, что душа движется.

Краткое содержание третьей [книги]. Опровергаются мнения древних о сущности души; приводятся также некоторые затруднения относительно её единства. Опровергаются мнения, утверждающие, что душа движется. Глава 1.

Опровержение мнения, что душа движет себя. Следует рассмотреть прежде всего движение: ибо, быть может, не только ложно [утверждение], что её сущность такова, как говорят те, кто утверждает, что душа есть то, что само себя движет или может двигать, но [и] одно из невозможных [— утверждение], что ей присуще движение. А что движущему нет необходимости и самому двигаться, — сказано ранее.

Когда [Аристотель] завершил речи древних о душе и их основания, и [указал] то, что в них содержится истинного, он начал в этой части противоречить ложному сказанному ими, — [это] третья часть этого трактата. Ибо первая — в прологе. Вторая — в изложении их мнений. Третья — в противоречии им. И в этой части он начал противоречить тем, кто определяет её через движение, и сказал: «И следует нам ис-

следовать» и т. д., то есть следует исследовать [мнение] рассматривающих её сущность через движение. Ибо представилось, что не только ложна их речь, [а именно] определяющих её [так, что она есть] нечто движущее или движимое собой; но также [и то], что душа движется сама по себе, то есть чтобы [её сущность] слагалась через движение, как многие сущие, как ветры и реки, — ложно. И это он имел в виду, когда сказал: «но что душа [есть] движение — невозможно», то есть не речь говорящего, что сущность души слагается через движение, — невозможна. Затем он говорит: «И я говорю также, что нет необходимости» и т. д., то есть что не необходимо, чтобы нечто двигало себя, — доказано ранее, а именно в [книгах] о природе. А что [душа] движется сама по себе, — он начал разъяснять теперь. Ибо когда всё движется, [то] либо по [причине] другого, либо само по себе. По [причине] другого мы называем то, что движется, поскольку оно находится в движущемся, как моряки: ибо они движутся не так, как корабль: корабль ведь движется сам по себе, а они — поскольку находятся в движущемся. И это очевидно на [примере] частей: собственное ведь движение ног — ходьба; а это [движение] и [есть движение] людей; но [оно] не присуще тогда морякам.

О четырёх видах движения. Поскольку же «двигаться» говорится двояко, теперь мы исследуем о душе, движется ли она сама по себе и причастна ли движению. А поскольку движения четыре: перемещение, изменение, увеличение

и уменьшение, — [душа] будет двигаться либо одним из них, либо многими, либо всеми. Если же она движется не по [причине] другого, [то] движение будет присуще ей по природе; а если так, то и место: ибо все названные движения — в месте.

Когда [Аристотель] разделил движение на [существующее] по сущности и по [причине] другого, он начал исследовать, возможно ли, чтобы душа двигалась сама по себе, и говорит: «И поскольку движение» и т. д., то есть поскольку доказано, что движение говорится двояко, следует исследовать, движется ли душа сама по себе или не движется иначе, как по [причине] другого. Затем он предложил для этого три посылки, из которых одна: что движения — три в роде (но он сказал «четыре» широко, как бы перечисляя добавление и уменьшение за два). Вторая: что если душа движется, то движется либо одним из этих движений, либо многими, либо всеми. Третья: что, если она движется одним из этих движений, необходимо, чтобы она была телом. А что если душа движется, то движется одним из этих движений, — [это] составляется так: если душа движется по сущности, [то] с необходимостью движется одним из существенных движений, либо многими, либо всеми; а всякое движение — либо места, либо изменения, либо увеличения; следовательно, душа, если движется, [то] движется либо местно, либо ростом, либо изменением. И когда мы присоединим к этому, что всё движущееся одним из этих движений есть тело, как доказано в шестой [книге] «Физики», — будет заключено,

что если душа движется, [то] она есть тело и [находится] в месте, поскольку всякое тело — в месте. Это, следовательно, мы можем понять из того, что он говорит: «если, следовательно, движется не по [причине] другого, и движение присуще ей по природе. Если, следовательно, так [обстоит дело], [то] имеет место. Ибо все движения, [о которых сказано] выше, — в месте». Если, следовательно, движется по природе, а всякое движение по природе — одно из этих трёх, и каждое из них — в теле, и всякое тело — в месте, — необходимо, чтобы душа была в месте. И когда она будет в месте, она будет движима местным движением с необходимостью. Ибо всё, что движется другим из этих двух движений, движется местно; но [это] не обратимо. Но в словах есть неясность: ибо он говорит: «все ведь движения, [о которых сказано] выше, — в месте», а не говорит: «все движимые этими движениями, [о которых сказано] выше, — в месте», но «все движения, [о которых сказано] выше». Но это также, согласно его способу, не истинно говорится о тех трёх движениях, а именно что они в месте, если то, что он сказал «выше», относится к тем трём. Ибо движение изменения не в месте. И потому мы можем понять из того, что он говорит: «если, следовательно, движется не по [причине] другого, и движение присуще ей по природе», то есть сама по себе, не из-за чего-либо внешнего, — необходимо, чтобы она двигалась местным движением. И так он имеет в виду под «движениями, [о которых сказано] выше» все способы местного дви-

жения. Ибо это движение существует в вещи по природе и необходимо в месте. И согласно этому его речь «и движение присуще ей по природе» будет как бы другим условием, добавленным к тому, что [присуще] ей по сущности. Ибо изменение может быть названо некоторым образом [существующим] в изменяемом по сущности; и может быть названо [существующим] в нём по [причине] другого некоторым образом: ибо белизна не движется в черноту иначе, как потому что она в чём-то делимом, а именно в теле, не потому что она делима сама по себе. И так здесь будет иной способ [существования] способов по [причине] другого, отличный от описанного способа; так что это [замечание] подтверждает это изложение [того], что он скажет позже.

Опровержение мнения о самодвижении души. Если же сущность души — [в том, чтобы] двигать себя самое, не по [причине] другого, — [то] ей будет присуще двигаться, как белому и трёхлоктевому: ибо и они движутся, но по [причине] другого: ибо то, чему они присущи, [а именно] тело, движется. Отсюда нет места для них; а для души будет, если действительно по природе причастна движению.

Когда [Аристотель] доказал, что если она движется по сущности, [то] необходимо, чтобы она двигалась одним из трёх движений, он начал доказывать, что она не может двигаться движением изменения и увеличения. Ибо невозможно, чтобы в них находилось нечто движущее: поскольку это находится только в местном движении, хотя то, что движется

в качестве, движется одним из способов вещей, которые называются движимыми по [причине] другого. И говорит: «И если сущность души» и т. д., то есть и если сущность души есть нечто движущее себя, как описывают древние, — тогда невозможно, чтобы она двигалась в качестве, как белое в чёрное, или в количестве, как трёхлоктевое в четырёхлоктевое. Ибо если что-либо из этого называется движущимся, [то] оно называется [так] не иначе, как по [причине] другого: поскольку то, что движется в этом, есть не что иное, как тело. И это как бы причина, по которой в этих двух движениях не находится движущего само по себе. Но поскольку движение приписывается белизне и черноте не иначе, как из-за тела, в котором существуют эти два качества, — очевидно. Но трудно вообразить, каким образом приписывается прибавление и убывание в количестве вещи, увеличиваемой и уменьшаемой по [причине] другого. Ибо увеличенное по сущности движется в месте. Но поскольку движение — в частях, не в целом. Следовательно, движение приписывается целому по [причине] другого. Следовательно, движение приписывается изменяемому и увеличиваемому способом [существования] по [причине] другого; но изменяемому — из-за несущего тела, увеличиваемому же и уменьшаемому — из-за телесных частей, увеличиваемых и уменьшаемых. И согласно этим двум смыслам следует понимать его речь, в которой он говорит, что то, что движется, есть тело, в которых находятся эти две [вещи], то есть есть тело, в которых находятся эти

две [вещи]. В качестве же [существует] тело-субъект; в увеличении же [существуют] части тела, в которых находится это движение. И так могут быть разрешены все сомнения, возникающие относительно этой речи.

О естественном и насильственном движении. Далее, если движется по природе и по насилию, — движется, [значит], и по насилию, и по природе; тем же образом [дело обстоит] и с покоем: ибо в то, к чему движется по природе, в том и покоится по природе; а в то, к чему по насилию, [в том] покоится по насилию. Каковы же будут насильственные движения и покои души, — даже желающим вообразить нелегко изложить. Далее, если вверх будет двигаться, [то] будет огнём, если же вниз, — землёй: ибо [это] движения этих тел; то же основание и о средних.

То есть если движется по природе, то есть сама по себе в месте, — необходимо, чтобы она двигалась по насилию в месте. И это необходимо в том, что движется в месте прямым движением. Он привёл обратное и сказал: «и если движется по насилию, [то] движется также и по природе». И это также необходимо, а именно что то, что движется по насилию, должно двигаться по природе: ибо насильственное движение не мыслится иначе, как по отношению к естественному. Далее он говорит: «И подобным образом о покое», то есть и согласно этому способу должно быть в покое, а именно что всё, движущееся по природе, имеет покой по природе; и всё, имеющее покой по природе, имеет покой по наси-

лию; и всё, имеющее покой по насилию, имеет покой по природе. Если, следовательно, душа движется по природе, [то] она имеет покой по природе; и если имеет покой по природе, [то] имеет покой по насилию. И когда он изложил, что то, что движется по природе, может иметь насильственный покой, он изложил, в каком месте оно имеет насильственный покой, и сказал: «и подобным образом в то, к чему движется по природе, в том покоится по насилию», то есть в месте ведь, в котором движется по природе, покоится по насилию, например, огонь, который движется по природе в нижнее место, в нём покоится по насилию; земля же — наоборот. И это определено в пятой [книге] «Физики». И когда он доказал, что если душа движется по природе и сама по себе, необходимо, чтобы она двигалась по насилию или покоилась по насилию, — с подтверждением этих положений он говорит: «Какие бы, следовательно, движения ни были», то есть никто ведь не может сказать об этом ничего. Ибо это никаким образом не воображается в душе, не говоря уже о том, чтобы быть необходимым. И сила этой речи есть сила двух условных силлогизмов. Из них первый: если душа движется по природе, [то] движется по насилию, но не движется по насилию; следовательно, не движется по природе. Второй же: если душа движется по природе, [то] покоится по природе, и если покоится по природе, [то] покоится по насилию; но не покоится по насилию; следовательно, не покоится по природе; и если не покоится по природе, [то] не движется по

природе. И этот [силлогизм] составляется из двух условных соединительных силлогизмов, в каждом из которых уничтожается следствие и заключается противоположное предшествующему.

Он приводит другой силлогизм, который следует из этих посылок, через который доказывает, что душа не движется по природе, и говорит: «И если движется вверх по природе, [то] есть огонь; и если вниз, [то] есть земля», то есть если движется по природе в месте, [то] движется либо вверх, либо вниз, поскольку всякое движение в месте есть один из этих двух способов. И это истинно в прямом движении. Если, следовательно, движется вверх, [то] есть огонь; если вниз, [то] есть земля; если средним образом, [то] есть одно из двух средних тел: либо вода, либо воздух. И это он имел в виду, когда говорит: «И речь о телах» и т. д., то есть как бы умаляет невозможное следствие, потому что оно очевидно. И [это] то, что если она есть огонь или один из элементов, [то] находится в теле по насалию. И если она есть один из элементов, она не должна двигаться в теле иначе, как одним движением по природе: либо вверх, либо вниз, — а не противоположными движениями; но мы видим, что она движется противоположными движениями в месте; следовательно, она не есть один из четырёх элементов.

О невозможности движения души в пространстве. Поскольку же представляется, что она движет тело, разумно, чтобы она двигала [его] теми движениями, которыми и сама

движется; если же так, то и при обращении [посылок] будет истинно [сказать], что поскольку тело движется, постольку и она [движется]. Тело же движется согласно местному изменению; следовательно, и душа будет изменяться согласно телу: либо вся, либо в частях переносимая. Если же так, [то] случается и то, что, выйдя, [она] снова входит; а за этим следует, что мёртвые животные воскресают.

Он говорит: «И если мы видим её» и т. д., то есть есть и другое рассуждение: поскольку если мы полагаем, что она движет тело, поскольку [сама] движется, — необходимо, чтобы она двигала его способом движения, которым движется, а именно что если переносится, необходимо, чтобы переносила его; и если изменяется, необходимо, чтобы изменяла его. И когда он положил это, он говорит: «и наоборот», а именно что способ движения, которым тело движется душой, — необходимо, чтобы [и сама душа] двигалась этим же движением. [Когда] это положено, если мы положим, что тело движется душой местным движением, тогда необходимо будет, чтобы душа двигалась в теле: либо согласно целому, либо согласно частям. Следовательно, она будет в теле как бы тело в месте. И поскольку она по природе способна двигать тело в разных местах, возможно также, чтобы она двигалась в разных местах. И когда это так, возможно, как он сказал, чтобы она, выйдя из тела, вернулась и вошла в него. Отсюда следует, как он сказал, чтобы мёртвое животное вернулось и ожило. Но это противоречие — согласно речи го-

ворящего, а не согласно вещи, самой по себе. Ибо мы не полагаем, что всякое движущее движется тем способом движения и в местном движении, если только движущее не есть тело, как доказано в «Физике». И поскольку некоторые полагали, что это противоречие — согласно вещи, самой по себе, они представили затруднения против Аристотеля в этом положении, говорящем, что всякое тело не движет, если не движется; и говорят, что мы видим здесь многое, что движет и не движется тем способом движения, как растёртый камень: ибо когда он нагревается, он движет соломинку местным движением, однако сам не движется. Но это не место для этого вопроса; и его разрешение уже сказано в восьмой [книге] «Физики», где [Аристотель] нуждался в том, чтобы положить это положение. Если бы вопрос был свойственен этому месту, противоречие было бы согласно вещи, самой по себе: ибо мы видим многое, что изменяет, однако само не изменяется. Итак, мы между двумя [возможностями]. Либо должны положить, что противоречие — согласно вещи, самой по себе, и тогда оно не будет истинным, кроме как в местном движении, — что не звучит в словах Аристотеля. Либо положить, что противоречие — согласно речи говорящего, а не согласно вещи, самой по себе. И это противоречие действительно подтверждается не иначе, как уступая первую посылку, с которой он начал говорить, а именно что если душа движет тело, поскольку [сама] движется, необходимо, чтобы она двигала его способом движения, которым движет-

ся; и это уступают древние; или следует то, что они уступают. Когда это уступлено, необходимо следует обратное ему, а именно что всякое движение, которым движется тело, необходимо, чтобы душа двигалась этим движением. И это очевидно. Согласно этому, следовательно, следует понимать это противоречие в этом месте.

О случайном движении. По [причине] другого же движением, если от другого движется: ибо изгоняется, конечно, насилем животное; но не следует, чтобы тому, чему присуще по сущности двигаться самим собой, [надлежало] двигаться от другого иначе, как по [причине] другого: как и тому, что по себе благо или ради себя самого, [надлежало] быть [благом] ради другого или ради иного.

Когда [Аристотель] разрушил [мнение], что душа движется сама по себе, он начал разъяснять, что не невозможно, чтобы она двигалась по [причине] другого; более того, быть может, это необходимо. И говорит: «Движением же по [причине] другого» и т. д., то есть движением по [причине] другого она может двигаться, поскольку такое движение [происходит] не иначе, как через движение вещи, в которой она находится, и это случается с ней, когда тело, в котором она находится, движется насилем от чего-либо внешнего. И когда он дал как возможный этот способ движения, он разъяснил, что не должно быть необходимым, чтобы то, что движется через свою сущность, двигалось через другое. Ибо как то, что есть благо само по себе, не есть благо через другое,

так и то, что движется само по себе, не есть движимое через другое.

О том, что душа движется от чувственных вещей.
Душу же более всего кто-либо скажет, что она движется от чувственных [вещей], если действительно движется. Но если она движет себя самое, [то] и сама, конечно, будет двигаться. Поэтому, поскольку всякое движение [происходит] из расстояния между тем, что движется, поскольку движет, — и душа, конечно, будет отстоять от своей сущности, если не по [причине] другого себя движет, но движение её сущности — само по себе.

Когда [Аристотель] разъяснил, что [мнение] тех, кто говорит, что душа не движется иначе, как поскольку [сама] движется, [и что она] движется способами движений, которыми движет, — [но] душа, по-видимому, движет многими способами, как местным движением и движениями чувственных [вещей], — и уже дал им невозможность, если она движется местным движением, которое есть способ, которым движет, — он разъяснил здесь, что речь, более достаточная [для доказательства] того, что душа движется тем способом, которым движет, состоит в том, чтобы она двигалась движением, которое производит в чувственных [вещах], и говорит: «И лучшая речь» и т. д., то есть и более достаточная речь — говорить, что душа движется в роде движения, которое имеет в чувственных [вещах]. И это он имел в виду, когда говорит, что движет чувственные [вещи], то есть что движется

способом движения, согласно которому движет чувственные [вещи]. Ибо чувство, хотя и движется от чувственных [вещей], однако полагается, что движет и движется от них одновременно. Затем он начал говорить о другой невозможности, следующей для всех: [а именно] что если субстанциальное действие души, которое поддерживается как бы форма, есть движение, а движение есть изменение вещи в её сущности, — необходимо, чтобы душа изменялась в своей сущности и не была в своей последней завершённости, то есть в действительности. Ибо бытие движения есть бытие изменчивое и составлено из бытия в возможности и бытия в действительности. И потому многие из древних полагали, что его нет. И он говорит: «Но если она движет себя, [то] и движется» и т. д., то есть но если душа движет себя, как полагают древние, [то] и сама движется в себе и в своей сущности. И поскольку всякое движение есть изменение движимого в способе его сущности, поскольку оно движимо, — необходимо, чтобы и душа изменялась от своей сущности. Затем он говорит: «если не движет себя по [причине] другого», то есть, как мне представляется, если движение не есть нечто вторичное по отношению к душе, как бы случайное для неё, а именно чтобы душа принималась в определении движения, а не движение — в определении души, как делают древние. И он имел в виду этим изложением: если не движет себя так, что движение есть случайное и следующее за её сущностью. И, быть может, он понимает вышеуказанный смысл о случайном, то

есть что противоположно сущности.

Мнение Демокрита и Филиппа. Некоторые же говорят, что душа движет тело, в котором она находится, как и сама движется, как Демокрит: подобно [тому, как] говорит Филипп, учитель комедий: ибо говорит, что Дедал сделал подвижную деревянную Венеру, влив в неё расплавленное серебро. Подобным образом и Демокрит говорит: ибо говорит, что приведённые в движение неделимые шары, из-за того, что они по природе никогда не могут покоиться, влекут с собой и движут всё тело. Мы же спросим, делает ли это же самое и покой? Каким же образом делает, — трудно или невозможно сказать. Вообще же не так, по-видимому, душа движет животное, но через некоторую волю и ум.

Когда [Аристотель] разъяснил, что [мнение] тех, кто говорит, что душа движется сама собой так, что переносится сама собой, как переносится тело, — приводит к многому невозможному, он начал также говорить это, [а именно] что многие люди говорят это, и говорит: «И говорят некоторые, что душа движет тело» и т. д., то есть некоторые полагают, что душа движет тело местным движением, потому что и она подвижна. Как Демокрит: полагает ведь, что неделимые части всегда движут тело своим движением, как сказал Филипп, что Дедал заставил двигаться изображение Гермафродита, вложив в него живую ртуть. Ибо он полагает, что так [дело обстоит] с душой и телом в движении, как с живой ртутью и изображением. Затем он говорит: «Мы же спрашиваем у

него» и т. д., то есть если причина у него, по которой душа движет тело, есть эта, — следует спросить у него, каким образом душа производит покой, если производит движение, поскольку всегда движется. Затем он разъяснил, что не только трудно, но и невозможно дать причину, каким образом производит покой, поскольку движется, и сказал: «и трудно сказать» и т. д. Затем он говорит: «И вообще мы не видим, что душа» и т. д., то есть что, если движение тела от души было бы, как движение изображения от живой ртути, тогда движение тела не было бы добровольным, но необходимым; и это очевидно.

Мнение Платона в «Тимее». Тем же образом и Тимей физиологизирует, [говоря], что душа движет тело, [именно] тем, что она движется, и тело движет, потому что соединена с ним. Ибо [душа] составлена из элементов и разделена согласно гармоническим числам, чтобы иметь врождённое чувство гармонии, и чтобы всё несло согласно созвучным движениям; [Тимей] обратил прямое зрение в круг и, разделив единое на два круга, двояко согласованных, снова один разделил на семь кругов, как если бы движения неба были движениями души.

И подобным образом [дело обстоит] с тем, что сказал Тимей в естественной речи, а именно что душа движет тело. Ибо сказал, что не движет тело, если не [сама] подвижна, потому что смешивается с ним. Ибо состав души — из элементов, и она делима согласно делению составных чисел, что-

бы иметь чувство, соответствующее гармонии, и чтобы всё двигалось соответствующими движениями. [Он] сказал, что потому искривил прямизну, сделал её кругом и разделил из единого два круга, разделённых в двух местах. Затем разделил один круг также на семь кругов, так что положил движения неба как движения души.

Критика мнения о душе как величине. Прежде всего, следовательно, нехорошо говорить, что душа есть величина: ибо [душа] всего [мира], как он хочет, такова, какова некогда названная умом: ибо не как чувство и не как вожделеющее: ибо движение их — не круговращение.

Скажем же прежде, что неправильно говорить, что душа есть величина. Ибо очевидно, что тот, кто имел в виду, что душа всего [мира], например, то, что называется разумением, такова, — не имел в виду ни чувственную душу, ни вожделеющую: ибо движение их не круговое. [Аристотель] говорит, что неправильно полагать, что душа есть тело, поскольку ум стал умом через душу, как было разъяснено, что это имелось в виду в «Тимее» через это имя «душа». И потому сделали [её] шарообразным телом. Ибо действие ума подобно круговращению. И не понималась там под душой ни чувственная, ни вожделеющая. Ибо движение их и действие не уподобляются круговращению, как действие ума у них уподобляется кругу, потому что возвращается на себя и мыслит себя. И потому сам Аристотель уподобляет его шару.

О неделимости ума. Ум же един и непрерывен, как ра-

зумение: в разумении же — как мыслимое: это же, поскольку [следует] последовательно, — едино, как число, но не как величина. Поэтому и ум не непрерывен таким образом, но либо неделим, либо не непрерывен, как некая величина. Ибо каким образом будет мыслить [ум], если он величина, когда [он состоит] из любой своей части: часть же — либо по величине, либо по точке: если и это следует называть частью. Если, следовательно, по точке, — а их бесконечно [много], — очевидно, что он никогда не пройдёт [всё]: если же по величине, — [то] много раз и бесконечно будет мыслить одно и то же: но представляется, что [достаточно] и один раз. Если же достаточно коснуться любой части, — зачем нужно двигаться по кругу или вообще иметь величину?

Ум же един и т. д., то есть ум называется единым и непрерывным тем способом, каким говорится, что он един и непрерывен в своём мыслимом. Далее: «мыслить — это мыслимое» и т. д., то есть поскольку мышление — это сами мыслимые вещи, которые называются едиными не иначе, как [вещи], следующие [друг за другом], называются едиными, а именно число. И это он имел в виду, когда сказал: «как мера без величины», то есть без непрерывности. И потому невозможно сказать, что ум един и непрерывен, если не тем способом, каким это говорится в следующих [друг за другом] вещах, а именно в дискретном количестве. Следовательно, ум не есть тело, потому что он не непрерывен в действительности. Далее: «но либо неделим, либо непрерывен, но не как

величина»: он говорит, что поскольку расположение в уме следует расположению в мыслимом, необходимо сказать, что ум либо неделим, как одна точка, либо непрерывен, но не как непрерывность величины, а как непрерывность составного, то есть дискретного количества. Далее: «Никаким ведь образом не можем сказать» и т. д., то есть и когда мы сказали, что в нём есть непрерывная величина, тогда он будет мыслить не иначе, как через касание, как сказано в «Тимее». Никаким ведь образом не можем сказать, каким образом ум мыслит через какую-либо свою часть, какова бы часть ни была, то же самое из мыслимых вещей. Далее: «И мыслить через какую-либо его часть», то есть и мыслить через касание, когда [ум] будет величиной, — необходимо либо чтобы он касался частями своих частей мыслимого, либо целым: целым же — и то, и другое. Он говорит: если он помыслил через соприкосновение частей с частями вещи, — необходимо, чтобы [это было] либо через какую-либо его часть, которая есть величина, либо через какую-либо часть, которая есть точка. И когда он разъяснил это, он дал невозможное следствие для обоих, и говорит: «если точка бесконечна» и т. д., то есть если он помыслил через точку, очевидно, что он не может мыслить всё тело всегда: ибо точки, которые в теле, бесконечны. Если, следовательно, необходимо при мышлении тела, чтобы точка касалась из него всех точек, которые в теле, — что невозможно, потому что точки бесконечны, — очевидно, что невозможно, чтобы он мыслил тело вообще

согласно этому способу.

И когда он разъяснил невозможное следствие, если он мыслит согласно тому, что касается тела через точки, он начал также говорить о невозможном следствии, если он касается его через какую-либо часть, которая есть тело, а не точка, и говорит: «И если мыслит через величину» и т. д., то есть и если ум мыслит вещь, касаясь через какую-либо свою часть, которая есть тело, всех частей мыслимого тела, вращаясь, пока не коснётся через эту часть тела всех частей мыслимого тела, — необходимо из этого, чтобы ум мыслил одно и то же бесконечно [много раз], когда касается тела: ибо часть не отличается от части в своём касании; и невозможно, чтобы он мыслил всё тело. Но мы видим, что ум мыслит всё тело сразу и одним мышлением и не нуждается в том, чтобы мыслить повторно. Если, следовательно, кто-либо скажет, что достаточно мыслить тело, [а именно] мыслить одну его часть, когда касается его через свою часть, — мы скажем ему: каким же образом тогда нужно, чтобы тело двигалось по кругу, пока не коснётся через свою часть или через свои части всех его частей; и вообще, зачем нужно, чтобы ум был телом, если он не мыслит через касание.

О круговом движении и уме. Если же необходимо, чтобы касающийся [мыслил] целым кругом, — что есть касание частями? Далее, каким образом будет мыслить делимое неделимым или неделимое делимым? Необходимо же, чтобы ум был этим кругом: ибо движение ума — мышление, кру-

га же — круговращение. Если, следовательно, мышление — круговращение, [то] и ум, конечно, будет кругом, чьё круговращение есть мышление; всегда же будет мыслить нечто, если [круговращение] вечно. Ибо у практических мышлений есть пределы: все ведь [они] ради другого. Умозрительные же завершаются смыслами подобным образом. Всякий же смысл — определение или доказательство: доказательства же и от начала [исходят], и имеют некоторым образом конец — силлогизм или заключение: если же не заключаются, но не возвращаются снова к началу, принимая же всегда среднее и крайнее, — правильно продвигаются; но круговращение снова возвращается к началу. Определения же все завершены. Далее, если одно и то же круговращение [происходит] много раз, придётся много раз мыслить одно и то же. Ещё же мышление уподобляется скорее некоему покою и стоянию, чем движению: тем же образом и силлогизм.

И если необходимо мыслить, [как бы] касаясь целым кругом, — что же тогда есть касание частями? И каким образом будет мыслить делимое неделимым или неделимое делимым? И необходимо, чтобы ум был этим кругом. Ибо мышление есть движение ума, а круговращение есть движение круга. И если мышление есть круговращение, [то] и это круговращение будет мышлением. Что же тогда мыслит всегда? Ибо это необходимо, если круговращение вечно. Ибо механическое мышление ограничено, поскольку каждая его часть — ради другого. И умозрительное мышление, и [оно] есть

определение через смыслы, подобным образом. И всякий...

Книга вторая о душе. Сумма первая.

Глава 1. Даётся определение души, показывающее только то, что она есть.

Введение. Итак, переданное предшественниками о душе — сказано. Снова же, как бы от начала, вернёмся, пытаюсь определить, что есть душа и каково наиболее общее её понятие.

Когда [Аристотель] противоречил мнениям древних, он начал теперь исследовать её сущность и сказал: «Итак, это то, что мы приняли» и т. д., то есть это то, что мы сказали, противореча мнениям, которые мы приняли о душе. Затем он изложил, что следует начинать с познания её сущности и рассматривать это до тех пор, пока не будет познано определение, которое наиболее универсально, то есть наиболее охватывает все части души, и сказал: «Теперь же начнём» и т. д., то есть теперь начнём говорить о душе иным способом, потому что мы не находим у древних ничего полезного о ней. И прежде мы должны найти определение, которое наиболее универсально для всех её частей. Ибо познание общего всегда должно предшествовать собственному познанию. И речь его понятна сама по себе.

О трёх видах сущности. Итак, мы говорим, что сущность есть некий единый род сущего; из неё же одно есть как

материя, которая сама по себе не есть «вот это нечто»; другое же — форма и вид, согласно которой уже говорится «вот это нечто»; и третье — то, что из них. Материя же есть возможность, вид же — энтелехия; и это двойко: одно — как знание, другое — как созерцание.

Когда [Аристотель] захотел познать определение, универсальное для всех частей души, и стало как бы очевидным, что она помещается в роде сущности, он начал делить, сколькими способами говорится сущность и в каком способе есть душа, и сказал, что сущность есть единый род сущего, то есть сущего, которое существует согласно предшествованию в бытии, из которых душа есть одно, [и] что душа не есть привходящее. Ибо полагать душу привходящим невозможно, согласно тому, что даёт нам первое естественное познание: мы ведь полагаем, что сущность благороднее привходящего и что душа благороднее всех привходящих, существующих здесь. И когда он изложил, что сущность должна быть положена единым родом таких сущих, он начал делить её роды и сказал: «И сущностей одна есть сущность» и т. д., то есть всё, о чём говорится сущность, [существует] трояким образом. Один из них — первая материя, которая сама по себе не оформлена и не есть что-либо само по себе в действительности, как сказано в первой [книге] «Физики». Второй — форма, через которую индивидуум становится «этим». Третий — то, что возникает из этих обоих. А что форма есть и при этом есть сущность — очевидно: ибо [она] постигает-

ся чувством; а есть сущность, потому что есть часть сущности. И равным образом часть этой сущности, когда отнимается, отнимается сущность. И равным образом первая материя есть сущность, потому что есть одна из частей, которые, когда отнимаются, отнимается сущность, а именно индивидуум. Затем он начал описывать сущность, которая [существует] согласно материи, и которая [существует] согласно форме, и сказал: «И материя есть та, которая в возможности» и т. д., то есть материя есть сущность, которая в возможности; форма же есть сущность, через которую завершается эта сущность, которая в возможности [есть] форма. И эта форма находится двояким образом. Один — согласно тому, что она в действительности, однако от неё не исходит действие, которое по природе способно от неё исходить, как от знающего, который не пользуется своим знанием. Второй — согласно тому, что от неё исходит то действие, как [бывает] со знающим, когда он знает. И первая форма называется первым совершенством, вторая же называется последним.

Одушевлённое тело как сущность. Сущностями же более всего представляются тела, и из них — физические: ибо они начала остальных. Из физических же одни имеют жизнь, другие не имеют; жизнь же мы называем то, что через себя самое [имеет] питание, рост и убыль. Поэтому всякое физическое тело, причастное жизни, будет сущностью; сущность же становится как составная.

Когда [Аристотель] показал нам число сущностей, он на-

чал разъяснять, какая из них более достойна того, чтобы иметь это имя, и сказал: «И тела суть те, которые собственно называются» и т. д., то есть составные тела имеют это имя «сущность» более собственно, согласно тому, что более общеизвестно; и особенно физические тела. Ибо они начала искусственных тел. Далее: «Поэтому необходимо, чтобы всякое физическое тело, имеющее общение в жизни», то есть физическое тело необходимо должно быть сущностью; более того, более достойно [того], чтобы иметь это имя «сущность». Затем он изложил это имя «жизнь» и сказал: «И говорить жизнь — [значит] питаться» и т. д., то есть я понимаю под жизнью начало, общее всему одушевлённому, а именно питаться, расти и убывать по сущности. И это то, что присваивается растениям. Ибо это имя «жизнь» говорилось в греческом языке обо всём, что питается и растёт. Животное же говорится обо всём, что питается и ощущает. В арабском же, по-видимому, означает то же; однако не называется мёртвым иначе, как животное, лишённое начала питания и ощущения вместе, а не [только] начала ощущения и движения. И он говорит «по сущности», потому что вне живого находится нечто, что уподобляется росту и убыли, как камень, и не есть живое. И когда он разъяснил, что необходимо, чтобы всякое тело, имеющее жизнь, было сущностью, он разъяснил, какова [эта] сущность, и сказал: «становится сущностью согласно тому, что есть составное», то есть необходимо, чтобы живое тело было составной сущностью; и это [есть] индивидуум.

Душа как форма тела. Поскольку же тело есть таково, а именно имеющее жизнь, — не будет, конечно, душа телом: ибо [тело] не из [числа] того, что в субъекте, но скорее, как субъект и материя. Необходимо, следовательно, чтобы душа была сущностью как вид физического тела, в возможности имеющего жизнь.

Когда [Аристотель] разъяснил, что живое тело есть сущность, поскольку есть составное из сущности, которая [существует] согласно материи, и из сущности, которая [существует] согласно форме, он начал исследовать о душе, есть ли она составная сущность, то есть тело, или [сущность] согласно форме. Ибо говорить, что душа есть материя, невозможно; и это очевидно само по себе. И сказал: «И поскольку тело живое» и т. д., то есть душа не есть сущность согласно составлению. Ибо составное тело, имеющее жизнь, не есть живое тело, поскольку оно просто тело, но поскольку оно есть такое тело. Следовательно, оно живо через нечто существующее в субъекте, а не через нечто, не существующее в субъекте. Тело же есть сущность, поскольку оно субъект. И когда он дал посылки, из которых следует, что душа не есть сущность, поскольку она тело, но поскольку она форма, [он] сказал: «Поэтому необходимо, чтобы душа была сущностью, поскольку она есть форма физического тела, в возможности имеющего жизнь» и т. д.

Душа как акт (энтелехия). Сущность же [как] акт [есть] акт такого-то тела: этот же [акт] говорится двояко: один —

как знание, другой — как созерцание; очевидно, следовательно, что [душа есть акт] как знание: ибо при существовании души есть и сон, и бодрствование; по аналогии же бодрствованию соответствует созерцание, а сну — обладание и не-действие.

Когда [Аристотель] разъяснил, что душа есть сущность согласно форме, а формы суть совершенства того, что имеет форму, и [существуют] двояким образом, он начал доказывать, что совершенство есть в определении души как бы род, и сказал: «И эта сущность есть совершенство» и т. д., то есть поскольку сущность, которая согласно форме, есть совершенство тела, имеющего форму, и уже разъяснено, что душа есть форма, — необходимо, чтобы душа была совершенством такого тела, то есть совершенством физического тела, в возможности имеющего жизнь, поскольку оно завершается через неё.

Первая энтелехия. Предшествующее же по возникновению в одном [и том же] — знание: поэтому душа есть первый акт физического тела, в возможности имеющего жизнь; таково же всякое органическое [тело]: органами же являются и части растений, но всецело простыми: как лист — покрывало плода, плод же — [плод]; корни же соответствуют рту: ибо и то, и другое втягивает пищу.

Когда [Аристотель] разъяснил, что род души есть совершенство, которое как бы знание, существующее в знающем, когда он не пользуется им, он начал излагать, что это совер-

шенство предшествует в бытии второму совершенству и что поэтому в определении должно быть добавлено, что душа есть первое совершенство физического тела, в возможности имеющего жизнь. И сказал: «И знание в одном [и том же]» и т. д., то есть совершенство, которое как бы знание, предшествует в бытии в индивидууме второму совершенству, которое как бы созерцание. И когда он изложил это, он начал излагать, что поэтому мы должны сказать это в определении, чтобы через первое отличать от последнего совершенства, и сказал: «И поэтому душа есть первое совершенство» и т. д., то есть и поэтому следует сказать в определении души и т. д. Далее: «и [она есть совершенство] поскольку [тело] органическое»: так в рукописи оказалось белое место; и [означает] тело, поскольку оно органическое, то есть тело, в возможности имеющее жизнь, есть первое органическое тело.

Единство души и тела. Если же следует сказать нечто общее о всякой душе, [то] это будет, конечно, первый акт физического органического тела. Поэтому не следует спрашивать, одно ли [есть] душа и тело, как и не [следует спрашивать] о воске и фигуре или вообще о материи каждой [вещи] и о том, чья она материя: ибо это единое и бытие, хотя и говорится многими способами, но собственно [единым] является акт.

Он говорит: «Если, следовательно, нечто универсальное» и т. д., то есть если возможно определить душу универсальным определением, [то] нет определения более универсаль-

ного, чем это, и более соответствующего сущности души; и [это] то, что душа есть первое совершенство физическо-го органического тела. И он ввёл эту речь в форме сомнения, извиняясь от сомнения, случающегося в частях этого определения. Ибо совершенство в разумной душе и в других способностях души почти говорится с чистым совпадением имён, как будет разъяснено позже. И потому кто-либо может сомневаться и сказать, что душа не имеет универсального определения. И потому он говорит: «Если, следовательно,» и т. д., как бы говоря: если, следовательно, нам будет уступлено, что возможно найти универсальную речь, охватывающую все части души, — эта речь будет той.

Пример с топором. Вообще же, следовательно, сказано, что есть душа: ибо [она] есть сущность, [существующая] согласно понятию; а это есть то, что было быть для такого тела; как если бы какое-либо из физических орудий было телом, например, топор: ибо было бы быть для топора, сущность его и душа эта. Когда же она отделена, [то] топором уже не будет, но [будет] лишь одноимённо; теперь же есть топор: ибо не такого тела то, что было быть и понятие, есть душа, но физического такого тела, имеющего в себе самом начало движения и покоя.

Итак, следовательно, мы сказали, что есть душа для одного [тела], и [что] она есть сущность согласно этому смыслу, а именно согласно тому, что [она есть] это тело. [Это] то, как если бы какое-либо орудие было физическим телом, как то-

пор: тогда острiе топора было бы сущностью, и душа [есть] согласно этому смыслу. И подобным образом это, когда отделено, не будет топором после, но [будет] лишь одноимённо. Материя же будет после [этого] топором. Ибо душа не есть [сущность] такого тела и смысл его, но такого физического тела, имеющего начало движения.

Пример с глазом. Следует рассмотреть и в частях то, что сказано. Ибо если бы глаз был животным, [то] душой его, конечно, было бы зрение: ибо это сущность глаза, [существующая] согласно понятию; глаз же есть материя зренья: когда оно отсутствует, [то] глаз уже не есть [глаз] иначе, как одноимённо, как каменный или нарисованный. Следует, следовательно, принять то, что в части, [и перенести] на всё живое тело: ибо по пропорции часть относится к части, как всё ощущение ко всему ощущающему телу, поскольку оно таково.

Когда [Аристотель] разъяснил, что душа так [существует] в теле, как форма в материи, — ибо форма в физических телах более имеет имя сущности, чем материя, — и что индивидуум становится индивидуумом не иначе, как через форму, потому что он не есть индивидуум иначе, как поскольку он есть сущее в действительности, а есть сущее в действительности через свою форму, не через свою материю. И поскольку он разъяснил это рассуждением, он хочет теперь разъяснить это примером, и говорит: «И следует рассмотреть то, что сказано в частях», то есть и то, что сказано о душе, —

что она есть сущность, потому что, когда отнимается, отнимается имя от одушевлённого в частях, имеющих собственно частные способности ощущающей души. Далее — пример этого в глазе, и говорит: «Ибо глаз если бы был животным» и т. д., то есть отношение зрения к глазу таково, как отношение души к телу. Если, следовательно, мы вообразим, что глаз был бы животным, [то] необходимо, чтобы зрение было его душой. Ибо зрение тогда было бы сущностью души согласно тому, что она есть, а глаз был бы материей той души. Далее: «которое когда отсутствует» и т. д., то есть поскольку очевидно о зрении, что когда оно отсутствует, [то] глаз не остаётся после иначе, как одноимённо, как глаз, сделанный из камня или изображённый на стене, потому что он имеет от смысла глаза только фигуру; и что зрение есть сущность глаза, — очевидно, что душа должна иметь такое расположение с телом, а именно что когда она отнимается, отнимается имя от одушевлённого и не остаётся одушевлённое иначе, как одноимённо.

О семени и плоде. [То,] что не отбрасывает душу, есть в возможности сущее, чтобы жить, но [то], что имеет [её]. Семя же и плод в возможности есть такое тело. Как, следовательно, разрезание и видение, так и бодрствование — акт. Как же зрение и возможность органа — душа; тело же — то, что в возможности; но как глаз — зрачок и зрение, и там душа и тело — животное.

Поскольку [Аристотель] принял в определении души воз-

возможность, которая говорится как бы одноимённо, он начал разъяснять, какой смысл он имеет в виду, и завершает разъяснение того и первого и второго смысла таким способом разъяснения, с которого начал, а именно через пример. И говорит: «И то, что имеет возможность жить» и т. д., то есть когда мы говорим в теле, что оно есть то, что имеет возможность жить, мы не имеем в виду через это, как мы сказали о том, что не имеет навыка и формы, которыми может действовать и претерпевать, как мы говорим, что семя и плод имеют возможность жить и что менструальная кровь имеет возможность ощущать или двигаться; но мы сказали это о том, что имеет душу в действительности, которой действует или претерпевает, но в то время не действует и не претерпевает, как спящее животное.

Об отделимости души. Итак, что душа не становится отделимой от тела или некоторые части её, если по природе она делима, — не очевидно: ибо некоторых [частей] акты принадлежат самим [частям]; а относительно некоторых ничто не препятствует, потому что они не суть акты никакого тела. Далее, очевидно, есть ли душа акт тела, как моряк корабля. Образно, следовательно, так да будет определено и описано о душе.

Когда [Аристотель] принял в определении души одно, а именно что она есть совершенство физического тела, он начал разъяснять, сколь [это] явствует из этого определения об отделимости или неотделимости, и сказал: «Поскольку

же душа» и т. д., то есть поскольку очевидно из сказанного в определении души, что невозможно, чтобы душа была отделена от тела либо согласно всем частям, либо согласно какой-либо части её, если по природе она делима, — не скрыто. Ибо представляется, что некоторые способности суть совершенства частей тела, поскольку естественные формы завершаются через материю; и такое невозможно, чтобы было отделено от того, через что завершается. Далее: «Но однако ничто не препятствует» и т. д., то есть но это не очевидно во всех её частях, так как возможно, чтобы кто-либо сказал, что некоторая часть её не есть совершенство какого-либо члена тела, или сказал, что хотя она и совершенство, однако некоторые совершенства могут быть отделены, как совершенство корабля через кормчего. По этим двум [причинам], следовательно, не представляется очевидным из этого определения, что все части души не могут быть отделены.

Конец первой суммы.

SVMMA SECVNDA. О способностях души, их порядке и о том, каким образом их следует определять.

Глава 1. О способностях души в целом.

Введение. Из способностей души, о которых сказано, одним [существам] присущи все, другим — некоторые из них, некоторым — только одна. Способностями же мы называем: растительную, ощущающую, вожделеющую, движущую в пространстве, мыслительную. Растениям присуща только растительная; другим же — и она, и ощущающая; если же ощущающая, то и вожделеющая: ибо вожделение, гнев и воля суть [виды] стремления. Животные же все имеют одно из чувств — осязание. Кому же присуще чувство, тому и удовольствие, и страдание, и сладкое, и горькое; а кому это — тому и вожделение: ибо вожделение есть стремление к приятному.

Когда [Аристотель] разъяснил, какое определение является наиболее универсальным среди всех определений души, и сколь много оно даёт для познания, и что его недостаточ-

но для познания сущности совершенной души, и что необходимо предварительно знать каждую из способностей души через её собственное определение, и сколькими способами эти способности различны, и каким образом они объединяются, — он начал излагать, что следует прежде всего начать познание этих способностей с той, которая является наиболее первичной, а именно с питательной, и что прежде должно рассмотреть страдательные [состояния] и действия этих способностей, одной из которых является порождающая способность, и разъяснил, что имя «жизнь» сказывается обо всех живых через эту способность, и сказал: «И поэтому всякое животное называется живущим, пока оно питается».

О разделении способностей души. Отделима же она от других, другие же от неё — невозможно в смертных вещах. Очевидно же это в том, что произрастает: ибо нет в них ни одной другой способности души, кроме этой.

Когда [Аристотель] перечислил роды способностей души, он начал доказывать порядок этих способностей по отношению друг к другу и сказал: «И это возможно, чтобы отделилось от других вещей», то есть это начало, существующее в одушевлённом, возможно, чтобы отделилось от других начал души, которые мы перечислили, а именно от ощущения, движения и ума. Далее: «Другие же невозможно, чтобы отделились от этого в смертных вещах», то есть невозможно, чтобы это начало, а именно питательное, отделилось от других начал души, то есть от ощущения, движения и ума, в вещах,

которые по природе способны двигаться. И сказал это потому, что небесные тела, как очевидно, мыслят и движутся, но не питаются и не ощущают; и потому сказал «в смертных вещах», поскольку было доказано, что эти [тела] не смертны. Далее: «И это очевидно в растениях» и т. д., то есть очевидно, что это начало, которое есть питание и рост, отделяется от других способностей души в том, что является чувственно очевидным в растениях. Ибо в них не видно ни одной способности души, кроме этой. И он намекает на противоречие тем, кто воображает, что растения имеют сон и бодрствование.

О жизни и животном. Жить, следовательно, из-за этого начала [присуще] всем живым. Животным же — из-за ощущения прежде всего. Ибо те, которые не движутся и не меняют места, но имеют ощущение, называются животными, а не просто живущими.

Он хочет провести различие между этой способностью и способностью ощущения через имена, установленные у них, и сказал: «Жить, следовательно,» и т. д., то есть говорить, что нечто живёт, говорится в этом языке, а именно греческом, не иначе, как обо всём, что живёт через это начало, которое есть питание и рост, а не через другое. Далее: «Животное же» и т. д., то есть это имя «животное» говорится не иначе, как о том, что имеет начало ощущения, поскольку оно имеет только это начало, хотя и не имеет начала движения в пространстве. И знак этого — морская губка и многие из име-

ющих раковину, которые имеют ощущение, однако не движутся, и называются животными, а не только живущими.

О чувстве осязания. Из чувств же прежде всего всем присуще осязание. Как растительное может отделяться от осязания и от всякого ощущения, так и осязание — от других чувств. Растительным же мы называем часть такой души, которой причастны и растения. Животные же все, по-видимому, имеют чувство осязания.

Почему же происходит и то, и другое, — скажем позже. Теперь же в такой мере сказано только то, что душа есть начало того, о чём сказано, и ими определена: растительным, ощущающим, мыслительным и движением.

О единстве и множественности способностей. [Следует рассмотреть], есть ли каждая из них душа или часть души; и если часть, то отделима ли она только по понятию или также по месту; относительно некоторых из них нетрудно увидеть, некоторые же вызывают затруднение.

Когда [Аристотель] разъяснил, что способности души множественны, а не одна, и положил это как бы очевидное само по себе, он сказал: «Итак, есть ли каждая из них» и т. д., то есть есть ли каждое из этих начал, существующих в животном, душа или нет; и если душа, то есть ли она душа сама по себе или часть души; и если часть души, то [следует] исследовать, есть ли она часть и иная по сущности и по месту в неодушевлённом теле. И он имеет в виду этим, что сказал: «есть ли душа или часть души», — возможно ли, чтобы

одно из них было в животном без души, или невозможно, чтобы оно было в животном без души, чьей частью оно является. И когда он изложил это, он начал доказывать различие их расположений в каждом способе животных и сказал: «Поскольку же некоторые [из них] таковы, не трудно» и т. д., то есть поскольку эти способности в некоторых животных суть одно и то же по субъекту, но различны по определению, — не трудно; в некоторых же имеют трудное затруднение. И равным образом — есть ли каждое из этих начал в душе или нет, в некоторых очевидно, в некоторых скрыто.

О разделении растений и насекомых. Ибо как в растениях некоторые, будучи разделены, по-видимому, живут и отделяются друг от друга, так как душа, которая в них, есть одна в действительности в каждом растении, но во множестве — в возможности, — так мы видим, что происходит и с другими различиями души, как у разрезанных насекомых: ибо и та и другая часть имеет ощущение и движение в пространстве; если же ощущение, то и воображение, и стремление. Ибо где ощущение, там и страдание, и удовольствие; а где это, там по необходимости и вожеление.

Когда [Аристотель] изложил, что не трудно во многих животных разъяснить, что эти способности суть одно и то же по субъекту, но множественны по смыслу, он начал доказывать это и сказал: «Ибо как в растениях нечто, если отсекается» и т. д., то есть как мы видим, что некоторые из растений, хотя и делятся, живут [их] части, после того как отделе-

ны друг от друга, жизнью, свойственной растениям, так что душа, которая в этом растении, как бы есть одна по форме в действительности в этом растении и множественна в возможности, то есть что она может делиться на души, которые суть те же по форме с душой, существующей в нём, — так [дело обстоит] и с некоторым способом животных, а именно с кольчатыми, [а именно] что после того как они рассечены, части выполняют действия жизни, которые выполняло это животное. И когда он изложил, что после того как [животное] разделено, этот способ [существования] имеет все части [и] все действия, которые имело целое, он начал разъяснять, каким образом это проявляется во всех. Ибо кто-либо может сказать, что часть не имеет из действий целого в этом животном, о котором вы сказали, ничего, кроме ощущения и движения, но не другие части души, которые суть воображение и вожеление. И он сказал: «Ибо и та и другая часть имеет» и т. д., то есть и мы сказали, что все способности души в этом животном, по-видимому, суть одно и то же по субъекту, потому что мы ощущаем, что и та и другая часть после разделения имеет ощущение и движение в пространстве; а всё имеющее ощущение и движение необходимо должно иметь вожеление и воображение. Ибо где существует ощущение, там необходимо существует и удовольствие, и страдание при постижении ощущаемой вещи; а когда там удовольствие и страдание, там необходимо будет движение к приятному и движение от противоположного; а то, к че-

му [направлено] движение, не есть в действительности приятное или огорчающее, — следовательно, необходимо, чтобы оно было воображаемым и вожделенным. Итак, в каждой части этого животного существует ощущающая, вожделяющая, воображающая и движущая в пространстве душа, поскольку, когда движение в пространстве происходит из-за удовольствия и страдания, необходимо, чтобы там были две способности. Но, однако должно знать, что в некоторых животных способность воображения всегда соединена с ощущением, а не когда ощущаемое отсутствует и животное является несовершенным; в тех же, которые совершенны, она находится при отсутствии ощущаемого.

Об уме и умозрительной способности. Об уме же и созерцательной способности пока ничего не очевидно; но представляется, что это иной род души, и что только он может отделяться, как вечное от подверженного уничтожения.

Когда [Аристотель] сказал, что следует исследовать в каждом из этих начал, есть ли [оно] душа или нет, он начал разъяснять способность, которая не представляется душой, но более очевидно о ней, что она не душа. И сказал: «Ум же и способность созерцательная» и т. д., то есть ум в действительности и способность, которая завершается через ум в действительности, — ещё не разъяснено, есть ли [она] душа или нет, как разъяснено о других началах, поскольку эта способность, по-видимому, не пользуется в своём действии телесным орудием, как другие способности души. И потому

не было очевидным из вышесказанной речи, есть ли [она] совершенство или нет. Ибо всё, в чём проявляется или будет проявляться, что [оно] завершается, поскольку формы завершаются через материи, необходимо есть душа. И когда он разъяснил, что это скрыто в уме, он начал доказывать, какая из двух противоречащих [частей] в этом смысле должна быть признана более очевидной в мнении людей и согласно тому, что является, — пока это не будет разъяснено доказательным рассуждением позже, — и говорит: «но однако представляется, что это иной род души» и т. д., то есть но однако лучше сказать и более представляется истинным после исследования, что это есть иной род души. И если она называется душой, [то] будет по одноимённости: иной род. И если расположение ума таково, необходимо, чтобы только он один среди всех способностей души мог отделяться от тела и не уничтожался через своё уничтожение, как вечное отделяется. И это будет, когда иногда соединяется с ним и иногда не соединяется с ним.

О различии частей души. Остальные же части души — очевидно из этого, что они неотделимы, как некоторые говорят; по понятию же, что они различны, — очевидно: ибо быть ощущающим и быть мыслящим — различно, поскольку и ощущать отлично от мышления, и равным образом каждое из остальных, о которых сказано.

Когда [Аристотель] разъяснил, что скрыто об уме, отделён ли он или нет, хотя более очевидно, что он отделён, поскольку

ку он не душа, — он начал разъяснять, что противоположное [имеет место] в других частях души, и что они, по-видимому, не отделены, и говорит: «Остальные же части души» и т. д., то есть очевидно из вышесказанных речей в определении души, что остальные части души не отделены. Ибо разъяснено в каждой из них, что она есть совершенство физического органического тела. Ибо совершенство есть цель и завершение совершенного; цель же не отделяется от того, что завершено; отсюда необходимо, чтобы те части души были неотделимы.

О различии животных и чувств. Далее, некоторым животным присущи все эти [способности], некоторым — некоторые из них, другим — только одна. И это производит различие животных. По какой же причине это произошло, — следует рассмотреть позже. Подобным образом происходит и с чувствами: одни ведь имеют все, другие — некоторые, некоторые — одно, наиболее необходимое, а именно осязание.

Поскольку же некоторые животные имеют эти четыре способности, а некоторые — некоторые из этих способностей, а некоторые — только одну, и каковы эти способы животных, и что это производит различие между животными, и по какой причине это вводится в животных, — следует сказать позже. Ибо то, что происходит с животными в четырёх способностях души, которые мы перечислили, подобное происходит с животными в способностях ощущения. Ибо некото-

рые животные имеют пять способностей ощущения, некоторые — только некоторые, как крот; некоторые — одну, а именно осязание, как морская губка. И речь его в этой главе очевидна сама по себе.

О том, что душа есть всё. Поскольку же «то, чем мы живём и ощущаем» говорится двояко, как и «то, чем мы знаем»: мы называем одно — знанием, другое — душой; ибо и тем, и другим мы говорим, что знаем; подобным образом и «то, чем мы здоровы»: одно — здоровье, другое — некоторая часть тела или всё [тело]. Из них же знание и здоровье — форма и вид некоторый и понятие, и как акт воспринимающих: одно — знающего знать, другое — способного быть здоровым. Ибо представляется, что в претерпевающем и расположенном [находится] акт действующих; душа же есть то, чем мы живём, ощущаем, движемся и мыслим прежде всего. Поэтому, конечно, она будет некоторым понятием и видом, но не как материя и субъект.

Теперь [Аристотель] вернулся к разъяснению того, что душа есть сущность только согласно форме, не согласно материи и не согласно составному из них, то есть телу. И говорит: «И поскольку то, чем мы живём и ощущаем» и т. д., то есть поскольку очевидно само по себе, что действие питания, ощущения, знания и других способностей души приписывается нам через две [вещи]: одна из них — через саму способность, другая — через то, что имеет эту способность. Например, что ощущение приписывается нам через ощущение

и через зрение ощущающего: иногда ведь мы говорим, что видим через зрение, иногда — через глаз. И подобным образом в знании иногда мы говорим, что знаем через знание, иногда — через душу, которая есть способность, имеющая знание. И подобным образом во всех одушевлённых способностях. Например, что мы иногда говорим, что здоровы здоровьем, иногда — через здоровое тело или через здоровый член. И когда он положил это положение как очевидное само по себе и через наведение, он начал полагать другое положение и говорит: «и знание — из этого» и т. д., то есть и очевидно через один из этих двух способов, что как знание о душе и здоровье о теле, одно есть форма, а другое — материя. Ибо форма — из этого и есть смысл, который находится в двух воспринимающих их, а именно в знающем знание и воспринимающем здоровье. Отсюда необходимо, чтобы всякое действие, приписываемое какому-либо существу через две [вещи], существующие в нём, чтобы одна из них была материей, а другая — формой. Но он оставил это заключение, потому что оно хорошо явствовало из того, что он положил. Далее: «ибо полагается, что действие действующих» и т. д., то есть и мы сказали, что одна из этих двух есть форма; и это то, что как бы знание и здоровье, потому что здоровье, знание и подобное суть действия действующего, то есть дающего здоровье и наделяющего; и действие действующего есть то, что существует в воспринимающем и есть форма. Отсюда необходимо, чтобы знание было как бы формой, а душа —

как бы материей.

О трёх видах сущности. Ибо сущность говорится трояко, как мы сказали: из них одна — вид, другая — материя, третья — из обоих. Из них материя — возможность, вид — акт; затем из обоих — одушевлённое; не тело есть акт души, но она [есть акт] некоторого тела.

Это другое разъяснение, отличное от вышесказанного, что душа есть сущность согласно форме, не согласно материи. Но поскольку это разъяснение даёт причину и бытие, а первое даёт только бытие, он ввёл его как бы причину вышесказанной речи и сказал: «и поскольку мы уже сказали, что сущность говорится трояко: материя, форма и составное из них; и бытие материи — в возможности, бытие формы — энтелехия и акт; и составное из души и тела есть одушевлённое, и через одно из них оно в возможности одушевлённое, через другое — в действительности, — очевидно, что душа есть энтелехия тела, а не тело души. Ибо одушевлённое в действительности — через душу; а то, что в действительности, должно быть энтелехией того, что в возможности, а не наоборот.

О том, что душа не есть тело. И потому хорошо полагают те, кому представляется, что она не существует без тела и что не есть какое-либо тело. Ибо тело она не есть, но [есть] нечто тела. И потому она в теле и в таком теле, а не так, как предшествующие приспособляли её к телу, ничего не определяя, в каком и каком [теле]; и истинно, поскольку

не видно, чтобы любое принимало любое; но так [это] происходит и согласно понятию: ибо акт каждого, когда [он] в возможности, и в собственной материи по природе способен возникать. Итак, что она есть некоторый акт и понятие того, что имеет возможность быть таким, — очевидно из этого.

И потому, что явилось о душе, что она есть энтелехия физического тела, правильно сказали полагающие, что душа не вне тела и не есть тело. Ибо энтелехия такова, что она в теле и что она не тело. Ибо тело не завершается через тело, поскольку тело не по природе способно быть в субъекте. И это он имел в виду, когда сказал: «тело же она не есть, но есть совершенство тела». Поскольку же она тело, поскольку она совершенство, — невозможно, но существует в теле. Далее: «И потому она в теле» и т. д., то есть и из этого способа, который мы дали в сущности души, возможно дать причину, по которой душа существует в теле, и тело, принимающее её, есть такое, — не из того способа, который дали древние в сущности души, когда говорили, что она есть тело и что входит в другое тело, и не определили, какова природа того тела и почему оно имело свойство быть одушевлённым без других тел, и из какого способа было сходство между этими двумя телами, а именно что одно принимает другое, поскольку не любое принимает любое. Необходимо ведь этим людям дать причину, по которой это тело принимает то тело, которое есть душа; и необходимо им сказать, почему это тело, которое есть душа, существует собственно в этом теле, а

не в других. И это он имел в виду, когда сказал: «без определения того тела, которое есть тело, а именно принимаемое, и какого [рода], а именно принимающее». И сказал это потому, что доказательные определения по природе способны давать причины всего, что является в определяемом. И если определение не таково, [то] оно не будет определением.

Конец второй суммы.

SVMMA TERTIA. О способности души растительной. Разъясняются действия растительной души и опровергается Эмпедокл относительно причины питания. Глава 1.

Введение. Необходимо же тому, кто намеревается рассматривать это, принять, как он говорит, каждое [в отдельности], затем — из того, что ближе к этому, и об остальном исследовать: если же следует сказать, что есть каждое само по себе, как [например], что есть мыслимое, или ощущаемое, или питательное, — много прежде следует сказать, что есть мышление и что есть ощущение: ибо действия и деятельности первичны по понятию и первичны те, что противоположны им. Поэтому прежде всего о них по той же причине следует рассмотреть: как о пище, ощущаемом и мыслимом.

Когда [Аристотель] разъяснил, что вышесказанное универсальное определение души недостаточно для познания сущности, он начал говорить, что следует знать о ней определение, и сказал: «Необходимо же» и т. д., то есть необхо-

димому, кто хочет приобрести совершенное познание о душе, исследовать природы всего, что в ней, — что [каждое] есть. И после того как это будет завершено, тогда исследовать о том, что в природе, — что [это] есть, и исследовать о том, что следует за ней в бытии или что более известно нам.

О питании и размножении. Поэтому прежде следует сказать о пище и размножении. Ибо растительная душа присуща и другим, и первая и наиболее общая способность души, согласно которой присуще жить всем, чьи действия — порождать и пользоваться пищей. Ибо естественное дело для живых — всем совершенным и не лишённым [органов] или имеющим самопроизвольное возникновение — производить другое, подобное себе: животное — животное, растение — растение, — дабы причаствовали всегдашнему и божественному, и бессмертному, насколько могут. Ибо всё стремится к тому и ради того делает всё, что делает по природе.

Итак, следует прежде говорить о питании и размножении. Ибо питательная душа первична во всех живых и является более универсальной по сравнению со способностями души, которыми живёт живое. И действия её — порождать и пользоваться пищей. Ибо действие, которое более всего соответствует природе всякого живого из совершенных, не имеющих препятствий и не возникающих случайно, — это произвести другое, подобное [себе]: животное ведь производит животное, а растение — растение, так что причаствует вечному божественному по своим силам. Ибо всё желает [этого]

и ради этого делает всё, что делает по природе.

О питании (продолжение). Душа же есть причина и начало живого тела: это же говорится многообразно. Однако душа согласно определённым трём способам называется причиной: ибо [она причина] как [то], откуда движение, и как [то], ради чего, и как сущность одушевлённых тел.

Итак, душа есть причина и начало тела живого тремя определёнными способами. Ибо она есть то, откуда движение, и то, ради чего было тело. И душа есть также причина, поскольку она есть сущность, которая есть причина бытия всего.

О причинах. Когда явилось из универсального определения души, что душа есть причина тела согласно форме, и явилось здесь, что порождающая способность есть действующая причина одушевлённого, — [Аристотель] начал разъяснять, что душа есть причина не только согласно форме, но причина согласно трём способам, согласно которым говорится причина. И это трояким образом. И это необходимо предварительно знать, прежде чем говорить о каждой из частей души, хотя уже и разъяснено, что всякая естественная форма такова. И говорит: «Итак, душа есть причина и начало живого тела», и поскольку эти две [вещи] говорится многообразно, как и они определены. Отсюда — что душа есть причина согласно трём определённым способам: движущая, целевая и формальная.

О питании (продолжение). Что она есть как сущность

— очевидно: ибо причина бытия всего — сущность; жить же для живых есть быть; причина же и начало этого — душа. Далее, [она причина] того, что в возможности, — понятие акта. Очевидно же и то, ради чего душа есть причина: ибо как ум действует ради чего-то, так и природа; и это есть её цель; такова же в животных душа и согласно природе: ибо все физические тела — орудия души, как животных, так и растений, как существующие ради души. Двояко же говорится то, ради чего: и [то], чьё, и [то], что. Но и [то], откуда начало движения в пространстве, — душа; не всем же живым присуща эта способность. Есть же и изменение, и рост согласно душе: ибо ощущение представляется некоторым изменением; ничто же не ощущает, что не имеет души; подобным образом [дело обстоит] и с ростом и убылью: ничто ведь не претерпевает убыль и не растёт естественно, если не питается; питается же ничто, что не причастно жизни.

Когда [Аристотель] положил, что душа есть причина тела тремя способами, о которых говорится имя «причина», он начал разъяснять, что эти способы есть в ней, и прежде [в том], что она есть причина тела согласно форме. И говорит: «И быть для одного» и т. д., то есть знак того, что душа есть форма тела, [в том], что это живое сущее не имеет бытия, поскольку оно живое, иначе, как через то, через что живёт, то есть что есть причина этого действия, а именно жизни; и очевидно, что причина этого действия — душа; следовательно, то, что есть живое, поскольку оно живое, есть через

душу. А то, через что [нечто] есть сущее и есть это, есть его форма; следовательно, душа есть форма одушевлённого, поскольку оно не есть это и сущее иначе, как через душу.

Критика Эмпедокла. Эмпедокл же нехорошо сказал это, добавляя, что рост происходит в растениях: вниз, конечно, пускающих корни, потому что земля так несётся по природе; вверх же — из-за огня подобным образом. Ибо он нехорошо принимает верх и низ. Ибо не одно и то же для всех верх и низ и для вселенной: но как голова животных, так корни растений: если подобает называть орудия иными и теми же по их действиям.

Когда [Аристотель] разъяснил, что движение роста [происходит] не от начала, которое есть элемент, он начал разъяснять, что Эмпедокл ошибся, полагая, что это начало [происходит] из элементов и что рост в растениях вниз — из-за тяжёлой части, а именно земли и воды, а вверх — из-за лёгкой, а именно воздуха и огня. И говорит: «Эмпедокл же» и т. д., то есть Эмпедокл нехорошо полагал, считая, что это начало, не есть душа и что то, что происходит с ростом в растениях, — через природу элементов. Итак, то, что растёт вниз, — через природу земли; и это он положил причиной этого, то есть положил причиной движения того вниз природу тяжёлого; а причиной в росте ветвей вверх — природу лёгкого, а именно огненного. Затем он начал излагать, что происходит с этой речью по части ошибки, и говорит: «Это же, что он использовал в своей речи о верхнем» и т. д., то

есть и эта речь, которую он ввёл, давая причину этого противоположного движения, которое находится в способном к росту, не истинна. Ибо то, что полагалось, что верхнее в растениях есть верхнее в мире, а нижнее — нижнее, не истинно: поскольку они не сходятся ни по части, ни по природе, ни по способности. По части же: хотя мы уступаем это в растениях, однако во многих животных мы не можем этого уступить. Ибо верхнее в них не относится к верхнему миру. И истина не уступает этого. Ибо природа нижнего в растениях иная, чем природа нижнего в мире, но случается их соединение в одной и той же части случайно; и та же природа верхнего в животных. И знак этого — что голова в животных подобна корням в растениях, поскольку действие их одно и то же. И по действиям мы должны усматривать сходство и различие в частях способного к росту.

О том, что удерживает элементы. Далее, что есть то, что удерживает [элементы], когда они несутся в противоположные [стороны], огонь и землю, или иначе, так что нет ничего, что препятствовало бы, если [возникает] движение, — и будет: это самое есть душа и причина, почему вещи растут и питаются. И затем: что есть то, что удерживает огонь и землю, когда они движутся в противоположные части, ибо они быстры к разделению, если ничто не препятствует. И если там будет нечто препятствующее, — то препятствующее должно быть причиной, либо душой, и причиной в росте и питании.

И если мы признаем, что природа верхнего и нижнего в растениях не есть природа верхнего и нижнего в мире, и каждая часть движется в растениях и согласно тому же, и в том же положении, так что верхнее, нижнее и около середины, — мы ведь видим, что в растениях и т. д. возможно, чтобы два, из которых одно верхнее, [были] и в том же положении, и в том же месте, и согласно расположению; но в действительности, и по природе, и по сущности, и по способности; и по ним мы должны находить различие, по которому приписывается двигаться и покоиться. И если этого не будет и находится в них движение простого или составного тела к одному месту и к тому же, — не нуждалось бы в причине, которая есть душа, и в причине роста и питания.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.