

**КРИТИКА АРИСТОТЕЛЕМ ПРИНЦИПА
«ПОДОБНОЕ ПОЗНАЕТСЯ ПОДОБНЫМ»
(КОММЕНТАРИЙ К *О ДУШЕ* II 5, 416B 32–417A 20)**

С. В. МЕСЯЦ
Институт философии РАН
messiast@mail.ru

SVETLANA MESYATS
RAS Institute of Philosophy (Moscow, Russia)
ARISTOTLE'S CRITICISM OF THE "LIKE IS KNOWN BY LIKE" PRINCIPLE
(COMMENTARY ON *DE ANIMA* II 5, 416B 32 – 417A 20)

ABSTRACT. One of the principles underlying Aristotle's theory of sense perception is that the sense faculty is potentially such as the sensible object is actually. On closer examination, this statement turns out to be a modernization of the ancient rule "like is known by like", shared by most of the early Greek philosophers, including Empedocles and Plato. The paper shows that though Aristotle criticizes this principle in his treatise *On the Soul*, he doesn't really abandon it. On the contrary, he retains it for his own theory of sense perception while using the notions of the possible and the actual. The paper is written in the form of a line-by-line commentary to *De anima* II 5 416b 32–417a 20, where Aristotle reproaches his predecessors for the inconsistency and contradictions of their theories; shows that the "like is known by like" principle entails certain difficulties, and solves these difficulties by introducing his own theory of being moved and acted upon, according to which the patient is in a sense unlike the agent and in a sense like it.

KEYWORDS: ancient philosophy, Aristotle, soul, perception, potentiality and actuality, to act and being acted upon, change, motion, activity.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 20-011-00094-А «Проблема соотношения разума, души и тела в позднеантичных комментариях на Аристотеля». The study was funded by the Russian Foundation for Basic Research, the project 20-011-00094-A.

В основе теории ощущения Аристотеля, составляющей центральную часть его учения о душе, лежат два принципа. Первый заключается в том, что ощущающее есть в возможности то, чем ощущаемое является в действительности (Arist. *De anima* II 5, 418a 3-6); и второй – что ощущающее принимает форму ощущаемого предмета без материи (*De anima* II 12, 424a 18-19).¹ Если внимательнее приглядеться к первому утверждению, то можно заметить, что оно представляет собой модернизацию древнего правила «подобное познается подобным», которого, по свидетельству Аристотеля, придерживалось большинство ранних греческих философов, за исключением одного лишь Анаксагора (*De anima* I 2, 405b 14-15). И действительно, когда в начале 5 главы II книги трактата *О душе* Аристотель приступает к изложению собственной теории ощущения, он в первую очередь вспоминает об этом старом правиле, связывая его со столь же традиционным представлением об ощущении как об изменении (*κίνησις*) и претерпевании (*τὸ πάσχειν*). По словам философа, если ощущать значит определенным образом меняться под воздействием предмета ощущения, то принцип «подобное познается подобным», очевидно, влечет за собой серьезные трудности. Почему? Во-первых, потому, что подобное не может оказать воздействие на подобное, так как изменение всегда происходит под действием чего-то противоположного, а значит вещь, которая будет во всем подобна органу ощущения, просто не сможет заставить его измениться. Во-вторых, этот принцип не может объяснить, почему орган ощущения, будучи сам ощущаемым предметом, не ощущает себя самого. Казалось бы, упомянутые трудности должны были заставить Аристотеля отказаться от принципа познания подобного подобным. Однако философ предпочитает сохранить и несколько модернизировать его, предложив считать ощущающее и ощущаемое в одном отношении подобными, а в другом – не подобными и даже противоположными друг другу. Аристотель рассуждает следующим образом: если ощущать значит определенным образом реагировать, отзываться на предмет ощущения, иначе говоря, испытывать на себя его воздействие, а «все испытывающее воздействие испытывает его от чего-то действующего и находящегося в действительности» (*De anima* II 5, 417a 16-17), то, учитывая, что способность ощущения, согласно определению, представляет собой нечто сущее в возможности, действующий на нее ощущаемый предмет будет по необходимости чем-то сущим в действительности. Как следствие, ощущающее и ощущаемое окажутся в одном смысле подобны, а в другом – не подобны друг другу. Они будут подобны как имеющие одну и ту же форму и не по-

¹ Sorabji 1991, 228.

добны, поскольку ощущающее будет обладать этой формой в возможности, а ощущаемое – в действительности. Так, излагая принцип познания подобного подобным в терминах возможности и действительности, Аристотель получает первое основополагающее правило собственной теории ощущения: то, чем способное ощущать является в возможности, тем предмет ощущения является в действительности. Отсюда же естественным образом следует и второе правило: если обладать формой в возможности значит быть ее материей, то всякий раз, когда ощущающее и ощущаемое будут взаимодействовать, форма, присущая ощущаемому предмету в действительности, будет встречаться с формой, присущей ощущающему в возможности, то есть со своей материей. В результате действительность будет актуализировать возможность, и ощущающее в качестве материи ощущаемого окажется оформлено в соответствии с формой последнего. Иначе говоря, ощущающее примет форму ощущаемого предмета без материи, поскольку само станет для нее новым подлежащим.²

Чтобы лучше понять, за что Аристотель критикует принцип познания подобного подобным, и каким образом ему удастся «спасти» его для собственной теории ощущения, обратимся к тому месту трактата *О душе*, где философ вступает в спор с Эмпедоклом и Платоном, и с помощью построчного комментария к тексту³ попытаемся внимательно проследить за всеми перипетиями мысли Стагирита.

* * *

416b 32-35 *«Разобравшись с этим, скажем теперь об ощущении вообще. Как уже говорилось, ощущение состоит в изменении и претерпевании, ведь оно кажется своего рода превращением (ἡ δ' αἴσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαι τε καὶ πάσχειν συμβαίνει, καθάπερ εἴρηται· δοκεῖ γὰρ ἀλλοίωσις τις εἶναι)».*

О том, что ощущение состоит в движении и претерпевании, Аристотель упоминал в первой книге трактата *О душе*, где им были подвергнуты крити-

² Такую интерпретацию второго принципа аристотелевской теории ощущения разделяет большинство античных и современных комментаторов (Phil. 437, 12-13; Nicks 1907, 415-416; Ross 1961, 264-265; Sorabji 1992, 209; Johansen 1997, 189). Однако существует и иная интерпретация этого принципа, согласно которой орган ощущения воспринимает формы ощущаемых предметов без участия своей собственной материи, т.е. совершенно бестелесно (Brentano 1867, 81; Owens 1976, 5-6; Burnyeat 1992, 22-24; Caston 2005, 305).

³ Далее текст «О душе» цитируется по изданию Дэвида Росса (Ross 1961) в переводе автора статьи.

ческому разбору учения предшествующих философов, в частности, Эмпедокла и Платона, считавших, что подобное познается подобным и что «ощущать значит что-то претерпевать и изменяться» (*De anima* I 5, 410a 25-26: τὸ δ' αἰσθάνεσθαι πάσχειν τι καὶ κινεῖσθαι τιθέασιν). По мнению ряда исследователей,⁴ отсылка к предыдущему тексту может свидетельствовать о том, что в этом предложении Аристотель высказывает не собственный взгляд на природу ощущения, но всего лишь общепринятое мнение (ἔνδοξον), которое в дальнейшем намеревается критиковать и уточнять. На это же, по-видимому, указывает и словечко «кажется» (δοκεῖ), которое либо выражает неуверенность самого Аристотеля в том, что ощущение является «превращением» (ἀλλοίωσις), либо поясняет, почему ощущение считали претерпеванием Эмпедокл и Платон, и тогда фразу нужно читать так: «потому что оно казалось [им] своего рода превращением». С другой стороны, об ощущении как о «своего рода превращении» (ἀλλοίωσις τις εἶναι δοκεῖ) Аристотель говорил и в *De anima* II 4, 415b 24, где подразумевал под «превращением» (ἀλλοίωσις) изменение по категории качества, то есть один из четырех видов категориального изменения, выделяемый им наряду с увеличением, уменьшением и пространственным перемещением. Учитывая, что более ранние философы не были знакомы с аристотелевской системой категорий и едва ли могли употреблять слово ἀλλοίωσις в указанном смысле, большинство исследователей все же склоняются к выводу, что и вся фраза в целом выражает не общепринятый взгляд на природу ощущения, но мнение самого Аристотеля.⁵ В этом случае она может свидетельствовать не столько о желании философа пересмотреть расхожее воззрение на природу ощущения, сколько о его намерении исследовать этот вид жизнедеятельности одушевленного существа по аналогии с питанием, которому была посвящена предыдущая глава трактата (*De anima* II 4, 416a 34-b1), а именно рассмотреть его как такое взаимодействие между ощущаемым предметом и органом ощущения, в ходе которого первый выступает в качестве действующего, а второй – претерпевающего, и первый вызывает изменение, а второй меняется.

416b 35 – 417a 2 «Впрочем, некоторые утверждают, что и подобное испытывает воздействие со стороны подобного. Насколько это возможно или невозможно, мы сказали в общих рассуждениях о действии и претерпевании (φασὶ δὲ τινες καὶ τὸ ὅμοιον ὑπὸ τοῦ ὁμοίου πάσχειν)».

Так что же происходит, когда орган ощущения подвергается воздействию со стороны ощущаемого предмета? И каким должно быть ощущающее, что-

⁴ Burnyeat 2002, 34-35; Polansky 2007, 224-225.

⁵ Hicks 1907, 350; Ross 1961, 233; Shields 2016, 212-213.

бы иметь возможность изменяться под воздействием ощущаемого? В поисках ответа на этот вопрос Аристотель, по своему обыкновению, обращается сначала к учениям прежних философов. Большинство из них сходилось во мнении, что «подобное познается подобным» и что ощущение возможно лишь в том случае, если ощущающее во всем тождественно ощущаемому. В число сторонников этой теории входило большинство ранних греческих философов, включая Эмпедокла и Платона (*De anima* I 5, 409a 26–28; 410a 24–25). По свидетельству Аристотеля, Эмпедокл объяснял способность души воспринимать окружающие предметы тем, что она состоит из тех же самых элементов, что и они: «Землю землею мы зрим, а воду мы видим водою, дивным эфиром – эфир, огнем же – огонь беспощадный» (*De anima* I 2, 404b 13–15 = 31 В 109 ДК, пер. Г. Якубаниса). И точно так же Платон в *Тимее* утверждал, что душа обладает способностью познания в силу того, что Демиург создал ее из тех же самых начал и элементов, из которых образованы идеи и чувственно воспринимаемые вещи (*De anima* I 2, 404b 16–20 = Plato, *Tim.* 35a 1–b3). И вообще все мыслители, считавшие душу состоящей из одного или нескольких элементов, объясняли ее способность познавать подобием предмету своего познания (I 2, 405b 13–15).

Критикуя эту теорию, Аристотель упрекает ее сторонников в непоследовательности и противоречии. С одной стороны, говорит он, они утверждают, что познание и ощущение состоит в изменении и претерпевании, признавая тем самым, что подобное может изменяться под воздействием подобного (I 5, 410a 25–26). С другой стороны, заявляют, что «подобное ничего не претерпевает от подобного», потому что ни одна из двух похожих друг на друга вещей не может ни действовать, ни претерпевать воздействие в большей степени, нежели другая (*GC* I 7, 323b 4–5). Указанное противоречие можно решить двумя способами: либо вообще отказавшись от тезиса «подобное познается подобным», как поступает Анаксагор (*De anima* I 2, 405b 13–15; *Theoph. De sensu* I, 3–4; 27, 1–2), либо допустив, что подобное все-таки может испытывать воздействие со стороны подобного, как это делает, например, Демокрит. По свидетельству Аристотеля, Демокрит был единственным из всех известных ему философов, кто утверждал, что действующее и подвергающееся воздействию должны быть тождественны и во всем подобны друг другу, тогда как непохожие друг на друга вещи вообще не могут взаимодействовать между собой (*GC* I 7, 323b 10–15). Сам Аристотель не согласен с таким решением. В трактате *О возникновении и уничтожении* он доказывает, что одна вещь может заставить другую измениться, только если обе являются противоположными или же состоят из противоположностей (*GC* I 7, 323b 26–27). Подобное не может воздействовать на подобное, если

они похожи друг на друга во всех отношениях: это все равно, как если бы некая вещь воздействовала на саму себя. Но и совершенно не похожие между собой предметы не могли бы оказать воздействие друг на друга, например, белое не могло бы подействовать на прямое, а горячее – на высокое. Чтобы взаимодействие состоялось, вещи должны быть в чем-то тождественны, а в чем-то различны: они должны принадлежать одному и тому же роду, но быть неодинаковыми или даже противоположными по виду (*GC I 7, 323b 33-35*). Подействовать друг на друга могут, например, прямое и кривое, которые, хотя и обладают противоположными свойствами, однако относятся к одному и тому же роду геометрических объектов; или черное и белое, поскольку то и другое цвет; или горячее и холодное, поскольку у них одинаковое подлежащее, и т.д. При этом суть взаимодействия между противоположностями будет сводиться к тому, что «способное воздействовать уподобит себе претерпевающее» (*GC I 7, 324a 10-11*), а подвергающееся воздействию примет форму действующего и станет похожим на него. Нагревая, огонь будет сообщать нагреваемому телу форму тепла, которой обладает сам, в результате чего подвергающаяся нагреванию вещь, первоначально бывшая холодной, станет теплой и тем самым уподобиться огню (*Phys. I 5, 188b 22-24; 7, 191a 12-15*). Отсюда следует, что испытывать воздействие можно как со стороны подобного, так и неподобного. Чуть ниже Аристотель пояснит, в каком смысле возможно то и другое (*De anima II 5, 417a 18-20*). Пока же он ограничивается тем, что отсылает читателя к главе 7 книги I трактата *О возникновении и уничтожении*, где, по его словам, им были изложены «общие рассуждения о действии и претерпевании».

417a 2-6 «С этой точки зрения трудно объяснить, почему нет ощущения самих ощущений, и почему органы чувств не производят ощущения без внешних предметов, хотя и содержат в себе огонь, воду и все прочие элементы, составляющие предмет ощущения либо сами по себе, либо в отношении своих сопутствующих свойств (*ἔχει δ' ἀπορίαν διὰ τί καὶ τῶν αἰσθήσεων αὐτῶν οὐ γίνεται αἴσθησις ...*)».

В трактате *О возникновении и уничтожении*, критикуя теорию ощущений Демокрита, Аристотель пишет, что если Демокрит прав, и подобное действительно может испытывать воздействие со стороны подобного, то тогда всякая вещь будет способна испытывать воздействие со стороны самой себя, а значит в мире «не останется ничего непреходящего и неподвижного, но все вещи будут постоянно меняться и приводить себя в движение» (*GC. I 7, 323b 21-24*). Подвергаться воздействию со стороны самих себя будут в этом случае и органы ощущения, а поскольку подвергаться воздействию и изме-

няться значит ощущать, то они будут постоянно ощущать сами себя и всегда пребывать в деятельном состоянии. Однако опыт показывает нам, что это не так. Глаз не видит глаза и ухо не слышит уха, но обоим для того, чтобы слышать и видеть, необходим некий внешний видимый или слышимый предмет. Большинство комментаторов считает, что сформулированное здесь затруднение (ἀπορία) составляет проблему не только для сторонников теории познания подобного подобным,⁶ но и для самого Аристотеля. Как поясняет в комментарии к *О душе* Иоанн Филопон, если ощущение представляет собой восприятие ощущающим ощущаемого, то, учитывая, что органы чувств сами являются ощущаемыми предметами, поскольку обладают цветом, вкусом, звуком и запахом, возникает закономерный вопрос: почему они не воспринимают сами себя? Почему, например, не видит себя глаз, состоящий из воды, земли, воздуха и огня, если каждая из этих стихий сама по себе является видимой? (Phil. *In De anim.* 291, 2-6).⁷

Аристотель признает, что даже самые первые простые тела, входящие в состав всех остальных, являются чувственно воспринимаемыми: «элементы, составляющие предмет ощущения либо сами по себе, либо в отношении своих сопутствующих свойств». В комментарии к этим словам Филопон замечает, что под элементами, которые составляют «предмет ощущения сами по себе» (καθ' αὐτά), следует понимать огонь, воду, воздух и землю не как сущности, но как образующие их субстанциальные свойства, без которых эти элементы попросту не были бы сами собой. Если к формообразующим, субстанциальным свойствам элементов в аристотелевской физике относятся горячее и холодное, сухое и влажное, то под «сопутствующими свойствами» (συμβεβηκότα) подразумеваются такие чувственно воспринимаемые качества, как цвет, звук, запах и вкус, которые хотя и не составляют природу элементов, тем не менее присущи им естественным образом:

«У элементов одни качества являются субстанциальным и составляющими сущность, а другие – сопутствующими. Субстанциальные качества элементов воспринимаются осязанием: это теплота и холод, влажность и сухость, которые являются для них формообразующими. Качества же, присущие элементам сопутствующим образом – цвета, звуки, запахи и тому подобное – воспринимаются другими чувствами» (Phil. *In De anim.* 295, 3-8).

Схожим образом толкует слова Аристотеля и Псевдо-Симпликий:

«Ощущение постигает в элементах свойства, которые или присущи им самим по себе, или сопутствуют элементам иным образом. Например, в отношении

⁶ Такой точки зрения придерживается Майлз Бённет (Burnyeat 2002, 37).

⁷ См. также: Alexander. *Aporiai kai luseis* 82, 34-36.

земли мы ощущаем не только твердость, свойственную ей самой по себе, но и цвет, величину и т.д.» (Simpl. *In De anim.* 118, 22-26).

Итак, почему же органы чувств не ощущают сами себя, если входящие в их состав элементы обладают всеми необходимыми для этого субстанциальными и сопутствующими свойствами? Почему без внешнего предмета наша способность ощущения пребывает в состоянии покоя и бездействия? Как уже было сказано, этот вопрос составляет затруднение не только для предшественников Аристотеля, но и для него самого.

417a 6-9 «*Ответ ясен: ощущающее существует не в действительности, а в возможности: вот почему оно не ощущает, так же как не сжигает само себя горячее без жгучего вещества: в противном случае оно сожгло бы само себя и не нуждалось бы в огне, достигшем осуществления (δῆλον οὖν ὅτι τὸ αἰσθητικὸν οὐκ ἔστιν ἐνεργεία, ἀλλὰ δυνάμει μόνον ...)*».

Чтобы решить сформулированное выше затруднение, Аристотель обращается к учению о возможности и действительности. Органы ощущения не воспринимают сами себя потому, что представляют собой не действительность (ἐνεργεία), а всего лишь способность, или «возможность» (δύναμις) ощущения. Однако никакая способность не может достичь осуществления без помощи чего-то действительного и уже осуществившегося, поскольку, согласно общему правилу, «сущее в действительности всегда возникает из сущего в возможности через сущее в действительности» (*Met.* IX 8, 1049b 23-25). Так, ребенок не может реализовать имеющуюся у него способность к знанию без помощи уже образованного и обладающего знаниями учителя, а горячее не может загореться без воспламеняющего вещества, в качестве которого выступает горящий, т.е. уже осуществивший свою способность воспламениться огонь (πῦρ ἐντελεχεία). Учитывая сказанное, орган ощущения правильно будет сравнивать не с огнем, как делал Эмпедокл («воду водою мы зрим, ... огнем же – огонь беспощадный»), а с горячим. Подобно горячему орган ощущения не может перейти из возможности в действительность самостоятельно, без помощи чего-то, что уже в действительности является тем, чем орган является в возможности. Как выяснится позже (*De anima* II 5, 418a 3-4), этим «чем-то» по отношению к ощущающему выступает предмет ощущения: именно он переводит орган ощущения из возможности в действительность, заставляя его видеть, слышать, обонять или осязать.

Понятно, что если бы органы чувств могли ощущать сами себя, то им пришлось бы самим приводить себя к осуществлению и быть в действительности тем, чем они являются в возможности. Однако так же, как горячее не может одновременно быть огнем, а ученик – своим собственным

учителем, так и органы чувств не могут составлять действительность того, чем сами же являются в возможности. И наоборот: подобно тому как горящий огонь не может служить горючим, а ученик – выучиться тому, что уже знает, так и органы чувств не могут быть в возможности тем, чем уже являются в действительности. Но, не имея возможности приобрести уже присущие им чувственно воспринимаемые качества, они не могут и измениться под их воздействием, то есть ощущать. Ведь если ощущение «состоит в изменении и претерпевании», то ощущать означает становиться другим, приобретать новую для себя форму. Однако, как показали еще элеаты, невозможно измениться в то, чем уже являешься, и приобрести форму, которой уже обладаешь (Melissus apud Simpl. *In Phys.* 103, 17-20; Gorgias apud Sext. *Emp. Adv. math.* 7, 71).⁸ Вот почему мы начинаем различать тепло, холод, сухость и влажность, только когда они отличаются от соответствующих качеств, присущих нашим органам чувств. Теплым нам кажется то, что превышает температуру нашего тела, а холодным – то, что оказывается ниже ее. Взятое же само по себе, наше тело не является ни теплым, ни холодным, но находится в своего рода нейтральном, неощутимом для нас состоянии, которое как раз и наделяет его способностью замечать отклонения температуры в ту или другую сторону. Точно так же и орган зрения не видит себя потому, что не является ни черным, ни белым: его естественным состоянием является прозрачность, благодаря которой он оказывается способен воспринимать любой цвет. Как скажет Аристотель ниже:

«Мы ощущаем теплое и холодное, твердое и мягкое, не когда они одинаковы с нашими органами чувств, но когда выходят за их пределы, поскольку ощущение есть как бы некая середина (τὸ μέσον) между противоположностями, имеющимися в ощущаемом» (*De anima* II 11, 424a 2-5).

Сравнение органов чувств с горючим заставляет внимательного читателя задаться следующим вопросом: какую именно «возможность» (δύναμις) имеет в виду Аристотель, когда говорит, что «ощущающее существует не в действительности, но в возможности (δυνάμει)»? Подразумевает ли он возможность приобретения органом ощущения новой формы, иначе говоря, δύναμις как материю? Или же ведет речь о первой энтелехии, предполагающей способность органа чувств совершать некую деятельность в соответствии с уже имеющейся у него формой? Очевидно, ответ на этот вопрос будет зависеть от того, какой из упомянутых двух возможностей является горючее. Имеет ли оно уже готовую форму огня, но еще не действует в соответствии с ней? Или обладает всего лишь способностью получить эту форму от горящего

⁸ Caston 2005, 286.

пламени, подобно тому, как медь приобретает форму статуи в руках искусного мастера? Допустим, верно первое, и горючее представляет собой первую энтелехию огня. В этом случае, согласно Аристотелю, оно должно было бы перейти из возможности в действительность благодаря самому себе, и не нуждалось бы в воспламеняющем веществе для того, чтобы загореться (ср. *Met.* IX 7, 1049a 9-13). Так, обладающему знаниями человеку не нужно дополнительных условий, чтобы приступить к исследованию и созерцанию – он может сделать это сам, когда захочет, если для этого не будет внешних препятствий (*De anima* II 5, 417a 28). Но если горючее не может быть первой энтелехией огня, то оно, очевидно, является его материей, то есть обладает способностью приобретать форму огня под действием уже горящего и достигшего осуществления пламени. В этом случае, учитывая проводимую Аристотелем аналогию, нам придется признать, что и под «ощущающим в возможности» (αἰσθητικὸν δύναμι) философ имеет в виду возможность в смысле материи, и что в данном фрагменте речь идет не о первой энтелехии органа ощущения, т.е. не об оформляющей его душе, которая еще не реализовалась в действительном ощущении, но о самом органе как теле, обладающем способностью усваивать форму ощущаемого предмета. Если понимать слова Аристотеля в указанном смысле, то вопрос о том, почему органы чувств не ощущают сами себя, пребывая в отсутствие внешнего предмета в состоянии покоя и бездействия, легко решается. Это происходит потому, что «ощущающее» (αἰσθητικόν) представляет собой сочетание души и тела, а значит включает в себя не только форму, но и материю. Но всякая материя обладает способностью стать чем-то, чем еще не является. И поскольку ничто не может стать тем, что оно уже есть, и наоборот быть тем, чем еще только может стать, то ощущающее не может составлять предмет собственного ощущения, потому что в таком случае ему пришлось быть материей для самого себя. Схожим образом толкует эти слова Аристотеля и Филопон:

«По поводу указанного затруднения, а именно вопроса о том, почему ощущение не ощущает собственного органа чувств, хотя тот и является чувственно воспринимаемым, скажем следующее. Ощущение воспринимает ощущаемое не так, как ум – умопостигаемое. Ум, держа в себе предмет своего познания, господствует над собственной деятельностью и не испытывает никакого препятствия, когда хочет приступить к ее осуществлению. Как я только что сказал, ум содержит в себе умопостигаемое и потому видит все, просто обращаясь к самому себе. У ощущения же предмет познания находится вовне, так что оно не может познавать его иначе, нежели выходя во внешнее, что, в свою очередь, объясняется отсутствием у него обособленной деятельности. В самом деле, ощущение не может обратиться к самому себе, поскольку имеет свое бытие в подлежащем,

и этим подлежащим для него является его собственный орган чувств, который и позволяет ощущению осуществлять восприятие ощущаемого. Естественно поэтому, что ощущение не может воспринимать собственный ощущающий орган. Ведь если оно дотрагивается до ощущаемого с помощью органа чувств, поскольку имеет в нем бытие, и воспринимает ощущаемый предмет благодаря этому прикосновению, то, пожелай оно осуществить восприятие самого органа чувств, ему пришлось бы дотронуться до него, а поскольку оно не может дотронуться до чего бы то ни было без ощущающего органа, то и сам ощущающий орган должен был бы дотрагиваться до самого себя и обращаться к самому себе. Однако он не может этого делать, поскольку является телом, потому что никакое тело не может соприкоснуться с самим собой. А раз орган не соприкасается с самим собой, то и находящаяся в нем ощущающая способность не может его воспринять» (*In De anima* 291,33 – 292,16).

417a 9-13 «Но раз слово “ощущать” мы употребляем в двух смыслах (называя способного слышать и видеть слышащим и видящим, даже если ему случится уснуть, а не только когда он действительно слышит и видит), то и об “ощущении” правильно будет говорить в двух смыслах: как о существующем в возможности и в действительности (ἐπειδὴ δὲ τὸ αἰσθάνεσθαι λέγομεν διχῶς...)

Чтобы обосновать правомерность описания ощущения в терминах возможности и действительности, Аристотель указывает на то, что даже когда наши органы чувств бездействуют и ничего не ощущают – будь то во сне или в отсутствие ощущаемых предметов – мы все равно говорим, что обладаем ощущением. Он объясняет это тем, что слово «ощущать» (τὸ αἰσθάνεσθαι) употребляется как правило в двух значениях: либо в значении самой деятельности ощущения, либо в значении еще не реализовавшейся способности к ее совершению. Например, мы называем человека «слышащим» и «видящим», не только когда он действительно слышит или видит, но и когда он спит, а его глаза и уши бездействуют. Отсюда Аристотель делает вывод, что раз и об ощущающем в действительности, и об ощущающем в возможности можно сказать, что они «ощущают», то и об «ощущении» (αἰσθησις) правильно будет говорить в двух смыслах: как о существующем в возможности и в действительности. В первом случае под «ощущением» будет подразумеваться ощущающая способность, а во втором – деятельность ощущения. И если в современном русском языке нереализованная способность ощущать могла бы быть названа «чувством», то Аристотель считает правильным не придумывать для нее какого-то специального названия, но использовать все то же слово «ощущение».

По справедливому замечанию Хикса, существительное αἴσθησις («ощущение») подобно любому другому греческому существительному на -ις (например, νόησις, κίνησις, βάδισις и т.д.) обычно обозначает действие, т.е. имеет тот же смысл, что и глагол αἰσθάνεσθαι («ощущать»)⁹. Однако Аристотель в этом месте, очевидно, употребляет αἴσθησις и αἰσθάνεσθαι в разном значении. Хикс полагает, что под τὸ αἰσθάνεσθαι философ подразумевает «обладание ощущением», а под αἴσθησις – «ощущение» в смысле совершаемого действия. Впрочем, другие комментаторы, наоборот, считают, что τὸ αἰσθάνεσθαι обозначает ощущение как действие, а αἴσθησις – ощущающую способность (Phil. 295, 31).¹⁰

417a 13-14 «Подобным образом и ощущаемое будет существовать в возможности и в действительности (ὁμοίως δὲ καὶ τὸ αἰσθητόν, τὸ τε δυνάμει ὄν καὶ τὸ ἐνεργείᾳ)».

Все манускрипты и большинство античных комментаторов передают эту фразу иначе, чем в издании Дэвида Росса: ὁμοίως δὲ καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι τὸ τε δυνάμει ὄν καὶ τὸ ἐνεργείᾳ («подобным образом и ощущать можно как в возможности, так и в действительности»), отчего умозаключение Аристотеля в 417a 9-11 выглядит довольно странным. Получается, что философ приходит к выводу о двойном значении слова αἰσθάνεσθαι («ощущать») на основании двоякого употребления слова αἴσθησις («ощущение»), хотя строчкой выше он, наоборот, выводил двойное употребление αἴσθησις из двойного значения αἰσθάνεσθαι. Пытаясь устранить это затруднение, Филопон предлагает понимать τὸ αἰσθάνεσθαι («ощущать») в строчке 417a 9 и строчке 417a 13 по-разному. Он полагает, что в первом случае Аристотель употребляет τὸ αἰσθάνεσθαι в смысле αἰσθανόμενον («ощущающего»), а во втором использует его для обозначения деятельности ощущения (Phil. 295, 29-33). По мнению же Фемистия и Симпликия, τὸ αἰσθάνεσθαι в обоих случаях означает деятельность ощущения, и Аристотель здесь попросту повторяется (Them. 55, 3-6; Simprl. 120, 2-4). Дэвид Росс, как и ранее Торстрик,¹¹ считает подобные объяснения неудовлетворительными и предлагает заменить τὸ αἰσθάνεσθαι («ощущать») на τὸ αἰσθητόν («ощущаемое»), указывая на то,¹² что такое чтение встречается у Александра Афродисийского:

«Установив, что слово ощущать (τὸ αἰσθάνεσθαι) употребляется в двух значениях (в возможности и в действительности), Аристотель заключает, что и ощущение

⁹ Hicks 1907, 352.

¹⁰ Polansky 2007, 228.

¹¹ Torstrik 1867, 140.

¹² Ross 1961, 235.

(αἴσθησις) существует в возможности и в действительности, и равным образом – ощущаемое (τὸ αἰσθητόν)» (Alex. *Aporiai kai lusies* 83, 6).

Действительно, различение двух значений ощущаемого позволяет Аристотелю зафиксировать важную для его теории мысль: даже когда то или иное свойство вещи не оказывает воздействие на наши органы чувств, оно все равно может быть названо ощущаемым в силу того, что обладает способностью оказывать на них подобное воздействие. Это означает, в частности, что цвета, звуки, запахи или вкусы являются видимыми, слышимыми, обоняемыми и осязаемыми даже тогда, когда их никто не видит, не слышит и не обоняет. В этом случае, говорит философ, они являются «ощущаемыми в возможности» (δυνάμει αἰσθητά), становясь ощущаемыми в действительности (ἐνεργείᾳ αἰσθητά), когда их начинают действительно воспринимать.

Как выяснится ниже (*De anima* III 2, 426a 25-27), неумение отличать ощущаемое в возможности от ощущаемого в действительности заставило Демокрита и некоторых других естествоиспытателей ошибочно полагать, будто теплое и холодное, сладкое и горькое присущи не самим вещам, но существуют благодаря воспринимающему их человеку, так что нет ни цвета без видения, ни звука без слышания, ни запаха без обоняния. По мнению Аристотеля, ошибка этих натурфилософов заключалась в том, что они принимали чувственно воспринимаемые качества предметов за оказываемое ими на органы чувств воздействие, иными словами, рассматривали ощущаемое исключительно в его действительном бытии, и совершенно не учитывали бытие в возможности. Когда цвет не воздействует на глаз, он все равно продолжает оставаться цветом, то есть неким объективным свойством внешнего по отношению к нам тела, за исключением того только, что в этом случае он перестает быть действительно видимым. Пока на цвет никто не смотрит, он остается чем-то видимым в возможности, которое, впрочем, не следует путать с цветом в возможности, поскольку «быть цветом» и «быть видимым» – не одно и то же (*Phys.* III 1, 201b 4: οὐδὲ χρώμα ταυτόν καὶ ὄρατόν), а любые попытки определить ощущаемое качество через само ощущение ведут к тавтологии (*Met.* V 15, 1021a 34-b3). Таким образом, чувственно воспринимаемые качества не сводятся у Аристотеля к оказываемому ими на наши органы чувств воздействию: они обладают самостоятельным и не зависимым от нас существованием. Последнее обстоятельство как раз и позволяет им переводить органы чувств из возможности в действительность, как если бы они были огнем, способным воспламенить горючее.

Впрочем, несмотря на приведенное выше объяснение, далеко не все издатели и переводчики принимают исправление Торстрика и Росса, справедливо замечая, что упоминание ощущаемого предмета (τὸ αἰσθητόν) в этом

месте является преждевременным, поскольку к его обсуждению Аристотель приступит только в следующей главе.¹³

417a 14-17 «Поэтому, во-первых, будем исходить из того, что претерпевать, изменяться и находиться в действительности суть одно и то же; ведь изменение, как было сказано в другом месте, представляет собой определенную действительность, пусть и незавершенную (πρώτον μὲν οὖν ὡς τοῦ αὐτοῦ ὄντος τοῦ πάσχειν καὶ τοῦ κινεῖσθαι καὶ τοῦ ἐνεργεῖν...)».

Приступая, наконец, к ответу на вопрос, что есть ощущение в действительности и в чем состоит деятельность ощущающего, Аристотель напоминает читателю о том, что «действительностью» или «деятельностью» (ἐνέργεια) может быть названо не только действие активного, движущего начала, вызывающего изменение в том предмете, на который оно воздействует, но и изменение, происходящее с тем, что на себе это воздействие испытывает (*Phys.* III 3, 202a 16-17; 21-25; *Met.* IX 8, 1050a 30-34). Например, когда строитель строит дом или огонь сжигает горючее, то «в действительности» оказываются не только огонь и строитель, как действующие, но и дом, и сгорающее топливо, как испытывающие их воздействие и изменяющиеся (*Phys.* III 1, 201b 7-13).¹⁴ Применительно к ощущению это означает, что даже если оно является претерпеванием (τὸ πάσχειν), как считало большинство прежних философов, его все равно можно считать некоей деятельностью и действительностью (ἐνέργεια), а именно – действительностью и деятельностью органа ощущения, претерпевающего воздействие со стороны ощущаемого предмета. Правда, поскольку всякое претерпевание есть изменение (κίνησις), а всякое изменение существует до тех пор, пока изменяющееся продолжает оставаться в возможности тем, чем собирается стать в действительности, то такая действительность, по словам Аристотеля, еще не достигла цели и в этом смысле является «незавершенной» (ἀτελής ἐνέργεια):

«Изменение (κίνησις) кажется некоей действительностью, хотя и незавершенной, потому что не завершено то возможное, действительностью которого оно является» (*Phys.* III 2, 201b 31-35).

Чтобы лучше понять, почему Аристотель называет изменение «незавершенной действительностью» (ἐνέργεια ἀτελής), необходимо вспомнить знаменитое определение изменения (κίνησις) из III книги *Физики*, согласно ко-

¹³ Hicks 1907, 352; Hett 1936, 96; Polansky 2007, 228.

¹⁴ О претерпевании воздействия как деятельности (ἐνέργεια) претерпевающего см.: Hicks 1907, 352; Kosman 1959, 57-58; Heinaman 1985, 149-150; Hussey 1983, 59-61; Polansky 2007, 229.

тому, изменение есть «осуществленность (ἐντελέχεια) сущего в возможности как сущего в возможности» (*Phys.* III 1, 201a 11-12). Вопреки расхожему мнению, слово ἐντελέχεια в этом определении означает не «осуществление» как переход от сущего в возможности к сущему в действительности,¹⁵ но «осуществленность», т.е. вполне законченную и достигшую цели действительность, правда, не ту, которой сущее в возможности стремится стать в результате изменения, а ту, в которой оно пребывает непосредственно в момент реализации своей способности быть чем-то, чем оно не является сейчас.¹⁶ Так, энтелехия способного быть построенным в качестве способного быть построенным (οἰκοδιμητὸν ἢ οἰκοδιμητόν) означает не переход от кирпичей и камней к возводимому зданию и не само здание как конечный результат этого перехода, но процесс строительства (οἰκοδόμησις), в ходе которого кирпичи и камни осуществляют и проявляют себя как способные быть построенными, т.е. в качестве стройматериала. Говоря словами Аристотеля,

«когда способное строиться, поскольку мы называем его таковым, оказывается осуществлено (ἐντελεχία ἦ), то оно строится, и это есть строительство. То же самое можно сказать и об обучении, лечении, качении, прыгании, взрослении и старении» (*Phys.* III 1, 201a 16-18).

Несмотря на то, что в ходе строительства кирпичи и камни еще не стали домом в действительности, они тем не менее уже осуществились и достигли действительности в качестве стройматериала. Ученик, еще не осуществившийся в процессе обучения как знающий, уже осуществился как ученик, т.е. как способный к обучению (ср. *Met.* IX 8, 1050a 17-19).¹⁷ Врач, еще не исцеливший больного, уже осуществился в процессе лечения как врач и т.д. Все эти примеры показывают, что в глазах Аристотеля изменение есть осуществленность не того, чем собирается стать изменяющееся, но самой способности последнего к изменению, так что пока эта способность сохраняется и изменяющееся остается в возможности тем, чем собирается стать в действительности, происходящее с ним изменение продолжается. Иными словами, речь идет о такой осуществленности возможного, при которой присущая ему возможность не исчезает, переходя в соответствующую действительность, но сохраняется и раскрывается именно как возможность. Отсюда следует, что изменение можно рассматривать одновременно и как осуществленность, и

¹⁵ Ross 1955, 537: “actualization, not actuality”; “it is the passage from potentiality to actuality that is κίνησις”. См. также: Ross 1949, 81; Kostman 1987, 3-14.

¹⁶ Kosman 1969, 54; Graeser 1983, 224; Waterlow 1982, 115; Burnyeat 2002, 42.

¹⁷ Kosman 1969, 57-58; Hussey 1983, 59-60; Heinaman 1994, 27-28.

как возможность, хотя и тем, и другим оно является не в одном и том же отношении. Оно есть осуществленность (ἐντελέχεια) в отношении способности изменяющегося становиться тем, во что оно изменяется, и возможность (δύναμις) – в отношении того, чем изменяющееся собирается стать в результате изменения. Так, строительство является одновременно и осуществленностью стройматериала, и возможностью дома, обучение – и осуществленностью ученика, и возможностью знающего, лечение – и осуществленностью врача, и возможностью исцеления и т.д. Имея в виду эту присущую изменению двойственность, мы теперь лучше можем понять, почему Аристотель называет его «незавершенной действительностью». Изменение есть «незавершенная действительность», поскольку достигнутая в нем действительность, осуществленность изменяющегося сама является возможностью некоего нового осуществления (*Met.* IX 8, 1050a 24-35).

Если теперь применить определение изменения к претерпеванию (πάσχειν) как одному из видов изменения, то получится следующее. Подобно тому, как строительство, по словам Аристотеля, есть «осуществленность способного быть построенным как способного быть построенным», а качественное превращение – «осуществленность способного к качественному превращению как способного к качественному превращению» (τοῦ ἀλλοιωτοῦ ἢ ἀλλοιωτὸν ἀλλοίωσις – *Phys.* III 1, 201a 12), так и претерпевание будет осуществленностью, или «энтелехией» способного к претерпеванию как способного к претерпеванию (τοῦ παθητικοῦ ἢ παθητικόν). Это означает, что когда претерпевающее претерпевает, оно достигает осуществленности не только в момент окончательного оформления в качестве построенного дома, образованного человека или исцеленного больного, но и непосредственно в процессе происходящего с ним изменения, когда его способность испытывать воздействие со стороны действующего начала, уподобляясь ему и усваивая сообщаемую им форму, раскрывается и реализуется в полной мере.

417a 17-20 «Но всё претерпевает и приводится в движение чем-то действующим и сущим в действительности. Вот почему, как мы сказали, претерпевать можно не только от подобного, но и от неподобного: пока вещь претерпевает, она не подобна, а закончив претерпевать подобна (πάντα δὲ πάσχει καὶ κινεῖται ὑπὸ τοῦ ποιητικοῦ καὶ ἐνεργείᾳ ὄντος...)».

Поскольку претерпевание (πάθος, πάσχειν) есть изменение по категории качества, а всякое изменение (κίνησις), согласно Аристотелю, вызывается действием некоей действующей причины, или двигателя (*GC.* I 7, 324b 14-15), то претерпевание всегда происходит благодаря чему-то действующему. Но чтобы одна вещь могла действовать, а другая претерпевать, они долж-

ны либо представлять собой противоположности, либо состоять из противоположностей, поскольку ни совершенно подобные, ни совершенно непохожие между собой вещи не могут оказать никакого воздействия друг на друга (*GC. I 7, 323b 26–27*). По убеждению Аристотеля, чтобы взаимодействие состоялось, вещи должны принадлежать одному и тому же роду, но быть неодинаковыми и даже противоположными по виду, как например, прямое и кривое, которые хотя и обладают противоположными свойствами, но относятся к одному и тому же роду геометрических объектов (*GC. I 7, 323b 33–35*). В силу тождества по роду то во взаимодействии, что выступает в роли претерпевающего и подвергающегося воздействию, оказывается способным принимать форму действующего и таким образом уподобиться ему. Поэтому суть любого взаимодействия сводится к уподоблению претерпевающего действующему или, говоря словами самого Аристотеля, к тому, что «способное воздействовать уподобляет себе претерпевающее» (*GC. I 7, 324a 10–11*).¹⁸ Но уподобиться действующему и усвоить его форму может только то, что обладает этой формой в возможности. Следовательно, чтобы действующее могло оказать воздействие на претерпевающее и уподобить его себе, оно должно быть в действительности тем, чем претерпевающее является в возможности.

То же самое можно показать и другим способом. Поскольку претерпевание есть качественное превращение, а приобрести новое качество может только то, что обладает им в возможности, то, учитывая, что ничто существующее в возможности не может реализовать эту возможность без помощи чего-то сущего в действительности (*Met. IX 8, 1049b 23–25*), всякая вещь по необходимости будет претерпевать и изменяться благодаря тому, что в действительности является тем, чем сама она является в возможности. Вот почему, говорит Аристотель, вспоминая свое рассуждение о питании в *De anima* II 4, 416a 29–b9, «претерпевать можно как от подобного, так и от неподобного». Действующее и претерпевающее в одном отношении подобны, а в другом не подобны друг другу: они подобны по роду и не подобны, и даже противоположны друг другу, по виду (*GC I 7, 323b 31*). Говоря языком возможности и действительности, они подобны, поскольку имеют одну и ту же форму, и не подобны, поскольку эта форма присуща им по-разному: дей-

¹⁸ Что значит быть подобным и не подобным друг другу, Аристотель поясняет в *Met. V 9, 1018a 15–19*: «Подобными (ὅμοια) называются вещи, находящиеся друг с другом или в совершенно одинаковом, или больше в одинаковом, чем в разном состоянии, или же имеющие одно качество. Кроме того, подобной зовется вещь, разделяющая с другой вещью большую часть или основные из тех противоположностей, в соответствии с которыми она может меняться».

ствующему – в действительности, а претерпевающему – в возможности. Поэтому более ранние философы, утверждавшие, что подобное может претерпевать воздействие со стороны подобного, оказываются не так уж и неправы, как могло бы показаться на первый взгляд. Они верно заметили, что суть любого познания сводится к тождеству познающего и познаваемого, однако не учли, что познание представляет собой некое изменение, а именно переход от незнания к знанию, в ходе которого познающий еще только должен стать таким же, как познаваемое, будучи прежде не подобным и даже противоположным ему. Поэтому предшествующие философы «в одном отношении высказывались верно, а в другом нет» (*De anima* III 2, 426a 22-23). Учитывая это, Аристотель не отбрасывает старый принцип познания подобного подобным, но, уточняя и модернизируя его, включает в качестве составной части в собственное учение об ощущении.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Brentano, F. (1867) *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ*. Mainz: Verlag von Franz Kirchheim.
- Bruns, I., ed. (1892) *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*. Berlin: Reimer.
- Burnyeat, M. (1992) "Is an Aristotelian Philosophy of Mind still Credible?" (A Draft), M.C. Nussbaum, A. Rorty, eds. *Essays on Aristotle's 'De Anima'*. Oxford: Clarendon Press, 15–26.
- Burnyeat, M. (2002) "De Anima II, 5," *Phronesis* XLVII 1, 28–90.
- Caston, V. (2005) "The Spirit and the Letter. Aristotle on Perception," R. Salles, ed. *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought*. Oxford: Clarendon Press, 245–320.
- Graeser, A. (1983) *Die Philosophie der Antike 2: Sophistik and Sokratik, Plato and Aristoteles*. München: Verlag C.H. Beck.
- Hayduck, M., ed. (1882) *Simplicii [Sp.] In Aristotelis libros de anima commentaria*. Berlin: Reimer.
- Hayduck, M., ed. (1897) *Ioannis Philoponi in Aristotelis libros de anima commentaria*. Berlin: Reimer.
- Heinaman, R. (1985) "Aristotle on Housebuilding," *History of Philosophy Quarterly* 2.2, 145–162.
- Heinaman, R. (1994) "Is Aristotle's Definition of Change Circular?" *Apeiron* 27.1, 25–34.
- Hett, W.S., ed. and transl. (1936) *Aristotle, On the Soul, Parva naturalia, On Breath*. London: Harvard University Press.
- Hicks, R.D. ed., transl. and notes (1907) *Aristotle, De anima*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hussey, E. transl. and comm. (1983) *Aristotle, Physics, Books III and IV*. Oxford: Clarendon Press.

- Johansen, T.K. (1997) *Aristotle on the sense-organs*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kosman, A. (1969) "Aristotle's Definition of Motion," *Phronesis* 14, 40-62.
- Kostman, J. (1987) "Aristotle's Definition of Change," *History of Philosophy Quarterly* 4, 3-16.
- Owens, J. (1976) "Aristotle: Cognition a Way of Being," *Canadian Journal of Philosophy* 6, 1-11.
- Polansky, R. (2007) *Aristotle's De Anima: Critical Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ross, W.D. (1949) *Aristotle*. London: Methuen.
- Ross, W.D., ed. (1955) *Aristotle's Physics*. Oxford: Clarendon Press.
- Ross, W.D., ed. (1961) *Aristotle's De anima*. Oxford: Oxford University Press.
- Seidl, H., Hrsg., Einl. und Komm. (1991) *Aristoteles' Metaphysik*, Bd. 1-2. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Shields, Ch., transl. and comm. (2016) *Aristotle. De anima*. Oxford: Clarendon Press.
- Sorabji, R. (1991) "From Aristotle to Brentano: the development of the concept of intentionality," *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, supp. vol., 227-259.
- Sorabji, R. (1995) "Intentionality and physiological processes: Aristotle's theory of sense perception," M.C. Nussbaum, A. Rorty, eds. *Essays on Aristotle's 'De Anima'*. Oxford: Clarendon Press, 195-227.
- Torstrik, A., ed. (1862) *Aristotelis De Anima, Libri III*. Berlin: Apud Weidmannos.
- Waterlow, S. (1982) *Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics*. Oxford: Clarendon Press.
- Williams, C.J.F., transl. (2002) *Aristotle's De Generatione et Corruptione*. Oxford: Clarendon Press.