

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



Надежда ВОЛКОВА

Кандидат философских наук,
старший научный сотрудник. Институт философии РАН.
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;
e-mail: go2nadya@gmail.com

ПСИХОЛОГИЯ АРИСТОТЕЛЯ

Аристотель впервые систематически изложил учение о душе (психологию) в трактате «О душе» и примыкающих к нему естественнонаучных сочинениях, называемых *Parva naturalia*, среди которых наиболее значимы трактаты «Об ощущении и ощущаемом» и «О памяти». Аристотель рассматривает психологию как исследование, которое изучает душу и её свойства, при этом он определяет душу как принцип жизни, который весьма разнится в зависимости от того, о чём идёт речь: о растении, животном или человеке. Такой подход отличает психологию Аристотеля от современного, она изучает все живые существа, а не только обладающие разумом, т.е. людей. Аристотель даёт общее определение души как первой энтелехии органического тела, а также выделяет три типа душ: растительную, животную и разумную. Каждому типу души присущи определённые свойства и функции. Растительная душа питает, за счёт чего живое существо растёт и живёт, животная душа ощущает, а разумная мыслит.

Ключевые слова: Аристотель, душа, энтелехия, ощущение, общее чувство, воображение, память, активный ум, пассивный ум

Теоретические произведения Аристотеля

Основным теоретическим сочинением Аристотеля, посвящённым вопросам психологии, является трактат «О душе» (Περὶ ψυχῆς, *De anima*). Это первое систематическое изложение учения о душе в истории античной философии. Трактат принадлежит так называемому второму афинскому периоду, когда Аристотель вёл преподавание в Ликее, и датируется ок. 334 г. до н.э. Трактат состоит из 3 книг: в первой даётся критический обзор мнений предшественников Аристотеля о природе души, в остальных двух излагается его собственное учение, в котором рассматриваются три типа души – растительная, животная и разумная. К «О душе» примыкает ряд малых естественнонаучных сочинений (*Parva naturalia*), который включает в себя восемь произведений: «Об ощущении и ощущаемом» (*De Sensu et Sensibilibus*), «О памяти» (*De Memoria et Reminiscentia*), «О сне и бодрствовании» (*De Somno et Vigilia*), «О сновидениях» (*De Insomniis*), «О предсказании во сне» (*De Divinatione per Somnum*), «О долготе и краткости жизни» (*De Longitudine et Brevitate Vitae*), «О юности и старости» (*De Juventute et Senectute*), «О жизни и смерти» (*De Vita et Morte*), «О дыхании» (*De Respiratione*). В такой последовательности эти трактаты расположил Беккер в издании 1831–1870 [3, Vol. 1, p. 436–480]. Представленный порядок, по-видимому, соответствует замыслу самого Аристотеля, потому что в первом трактате, «Об ощущении и ощущаемом» (436a6–16), перечисляются темы всех других трактатов. В *Parva naturalia* Аристотель продолжает разбирать отдельные способности души и виды её деятельности, такие как ощущение, память, вожделение, удовольствие и страдание, сон и бодрствование, дыхание, питание, здоровье и болезнь, жизнь и смерть. Одни из этих способностей являются общими для всех животных, другие – свойственны только некоторым («Об ощущении и ощущаемом» 436a1–6). Первые трактаты серии посвящены способностям, имеющим большее отношение к душе, заключительные – в большей мере относящимся к телу и наиболее общим функциям живого организма. Вопрос о времени создания этого цикла остаётся спорным, различные точки зрения были высказаны Йегером [38, S. 354], Россом [2, p. 16–18], Ньюе [48, p. 13–93], однако все исследователи сходятся во мнении, что тексты подвергались переработке, а значит, их однозначная датировка не представляется возможной. В корпусе Аристотеля содержатся два трактата «О цветах» (*De Coloribus*) и «О слышимом» (*De Audibilibus*), тематически соответствующие психологической проблематике, но современные учёные считают их псевдоаристотелевскими. Многие вопросы, поставленные в «О душе», находят освещение в других естественнонаучных сочинениях Аристотеля, таких как «О возникновении животных», «О частых животных» и др., некоторые – освещаются в «Физике» и «Метафизике». Кроме того, душа как субъект моральной ответственности рассматривается в этических сочинениях. Таким образом, трудно чётко отграничить психологические сочинения Аристотеля от других его работ.

Место учения о душе в аристотелевской системе наук

Аристотель рассматривает вопросы, связанные с душевной организацией живого существа вообще и человека в частности, в двух аспектах – теоретическом и практическом, поэтому психологию Аристотеля можно разделить на моральную и естественную. С одной стороны, душа – предмет изучения практических наук (этики и политики), с другой стороны, трактаты «О душе», «Об ощущении и ощущаемом» и др. – это теоретические исследования, предпринятые ради познания истины, а не ради какой-либо практической цели. Но может ли исследование души быть наукой в строгом смысле слова, т.е. эпистемой (ἐπιστήμη)? Аристотель вовсе этого не утверждает. Он использует различные термины для обозначения той формы знания, которую он ищет: «познание» (εἶδεν, 402a1), «исследование» (ἰστορίαν, a4), «знание» (γνώσις, a5), «рассмотрение» (θεωρήσει, a7), «знакомство» (γινώσκει, a7), «убеждение» (πίστις, a11). Оказывается, что душа не может быть предметом одной науки. Потому что всякая наука занимается только одним родом сущего («Но все они (теоретические науки. – *Н.В.*) имеют дело с одним определённым сущим и одним определённым родом, которым они ограничиваются» («Метафизика» 1025b7–8)), а для одушевлённых существ, растений и животных, общего рода нет. Таким общим родом могло бы быть понятие «живое существо», но у Аристотеля нет общего определения жизни для всех живых существ. Стагирит рассматривает понятие «жизнь» омонимически, т.е. в разном смысле говорится о жизни растения, животного, человека и бога [51, р. 58]. В первую очередь теоретическое исследование души следует отнести к физике, потому что «...всё, существующее по природе, имеет в самом себе начало движения и покоя» («Физика» II 1, 192b14–15), а начало движения – это душа. Однако некоторые способности души, не требующие взаимодействия с телом, в частности интеллект, выходят за рамки изучения физики. Более того, возникает вопрос, существует ли такое разделение способностей души, чтобы был возможен их всеобъемлющий анализ («О душе» 432a22–b7). В силу этих обстоятельств Аристотель относит изучение души к задачам самым трудным [49, р. 35]. Аристотель отводит учению о душе одно из первых мест (ἐν πρώτοις τίθεναι, там же, 402a4), объясняя это тем, что без исследования души невозможно исследовать природу: «...познание души много способствует познанию всякой истины, особенно же познанию природы» (там же, 402a4–6).

Аристотель ставит перед собой задачу изучить природу души (φύσιν αὐτῆς), а также её свойства (ὅσα συμβέβηκε περὶ αὐτήν), причём как те, что принадлежат душе самой по себе (τὰ μὲν ἴδια λάθῃ τῆς ψυχῆς), так и те, которыми обладают живые существа благодаря душе (там же, 402a5–10). Аристотель формулирует следующий ряд вопросов: 1) к какому роду сущего относится душа, т.е. является ли она сущностью или принадлежит

к какой-то другой категории сущего (качества, количества и т.д.); 2) существует ли душа в возможности или в действительности, т.е. является некой энтелехией (*ἐντελέχεια* τίς); 3) делима ли душа на части; 4) и если делима, то являются ли все части души однородными (*ὁμοειδής*), т.е. восходящими к общему роду, а значит, являющиеся его видами; 5) а если нет, то они различается по роду или по виду (*εἶδει διαφέρουσα ἢ γένει*, там же, 402a23–29). Эти вопросы открывают очень большие возможности для исследования. Кратко суммируя позицию Аристотеля, можно сказать, что каждое живое существо имеет свою собственную душу, которая разделяется на части, поскольку у живого существа много функций, объяснить которые призваны эти разные части души. Части души, отвечающие за одни и те же функции в разных организмах, должны быть однородными, иначе невозможно провести теоретическое исследование души. Неоднородные же части будут различаться как по роду, так и по виду, как, например, способность чувственного восприятия отличается от питательной по роду, а зрение отличается от слуха по виду.

Мнения предшествующих философов

Первую из трёх книг «О душе» Аристотель почти полностью посвящает разбору мнений предшествующих философов: «Началом этого исследования будет изложение того, что больше всего считается свойственным душе по природе» (там же, 403b24–25). Потому что разбор и критика предшествующих доктрин, которые Аристотель чаще всего объединяет под общим названием *endoxa*, является неотъемлемой частью всякого философского исследования. Аристотель начинает рассмотрение не с вопроса о том, что душа такое, а довольствуется отысканием основных свойств одушевлённого, ведь он сам ещё не ответил на вопрос, что душа такое. Поскольку речь идёт не о душе самой по себе, а об одушевлённом, Аристотель разбирает два основных мнения, которые разделяли почти все предшественники-философы относительно свойств одушевлённого, а именно, что «...одушевлённое от неодушевлённого отличается, главным образом, движением и ощущением» («О душе» 403b25–27, 427a17–19).

Поэтому душа, во-первых, рассматривалась как начало движения в теле, а во-вторых, как то, что способно воспринимать и мыслить. К философам, считавшим душу движущим, Аристотель причисляет Фалеса, Демокрита, Левкиппа, пифагорейцев, Гераклита, Анаксагора, Платона и др. Причём все они считали душу таким движущим, которое движется само и своим движением приводит в движение себя и другое, т.е. тело. Второе свойство одушевлённого – это способность мыслить (*νοεῖν*) и ощущать (*αἰσθάνεσθαι*). Одни философы, такие как Демокрит, отождествляли ощущение (*αἴσθησις*) и ум (*νοῦς*), другие, такие как Анаксагор, считали, что душа и ум – это разные вещи, но имеющие одинаковую природу (там же,

405a14). Ещё один важный признак души – бестелесность. Аристотель утверждает, что все философы до него искали начала, но одни считали эти начала телесными, а другие – бестелесными. Поскольку душа может быть рассмотрена как одно из начал, а именно начало движения, то философы, начиная с Алкмеона, которые считали, что начала бестелесны, объявляли и душу бестелесной.

Аристотель выдвигает ряд опровержений этих мнений. Во-первых, он доказывает, что душе нет необходимости двигаться самой, когда она приводит в движение тело. Душа может двигать тело, оставаясь сама неподвижной, как, например, движет мир первый двигатель. Потому что душа движет тела не так, как одно тело движет другое, а скорее «некоторым решением и мыслью» (там же, 406b25). «Если бы душа двигалась сама по себе, то ей должно было быть присуще место, потому что всякое движение происходит в определённом месте» (там же, 406a20–22). Тогда душа была бы пространственной величиной, которая должна была бы иметь своё собственное место, но какое место может быть у души, отличное от места, которое занимает одушевляемое ею тело? Аристотель считает, что находящаяся в теле душа только причастна движущемуся, как моряки причастны движению судна, на котором они плывут. Сами они неподвижны, но движутся в пространстве благодаря движению судна (там же, 406a5–7). Во-вторых, душа не может быть ни телесной, ни бестелесной. Она не может быть неким тонким телом, как, например, считал Демокрит, полагавший, что душа – это атомы огня. Потому что два тела не могут находиться в одном месте. Но душа не может быть и бестелесной, например самодвижным числом, как полагал Платон. Потому что в этом случае не удаётся объяснить, как душа связана с телом (там же, 407b15–17), так что оказывается, что любая душа может находиться в любом теле. И наконец, душа не может быть гармонией, как учили пифагорейцы, потому что гармония не может приводить в движение.

Определение души

Наиболее общее определение. Поскольку предметом исследования является природа души, то сначала Аристотель должен дать её определение. Определение души должно представлять душу как начало и причину всякого живого существа (растения, животного и человека). Такое определение души, применяемое к различным родам душ, т.е. выходящее за пределы одного рода, будет являться наиболее общим (κοινώτατος λόγος αὐτῆς, «О душе» 402a5–6). В строгом смысле оно определением не будет, потому что, как утверждает сам Аристотель, только вид рода имеет сущность и определение («Метафизика» 1030a11–12). Таким образом, наиболее общее определение души – это только набросок или схема («О душе» 413a9–10), которая получает воплощение через описание различных душевных способностей.

Сущность. Аристотель относит душу к категории сущности (οὐσία). Если бы душа не была сущностью, то имела бы вышестоящую причину, ведь все другие рода сущего (категории) в своём бытии зависят от сущности. Аристотель же согласен с мнением предшественников о том, что душа является внутренним принципом, движущим тело и дающим животным способность воспринимать, а значит, душа удовлетворяет собственному определению природы у Аристотеля, природа же в свою очередь есть сущность («Физика» 192b33, 193a9–10). На роль сущности в «О душе» Аристотель рассматривает материю (ύλη), форму (μορφή καὶ εἶδος) и составленное из них (τὸ ἐκ τούτων). Всякое естественное тело – это составная сущность, в которой в свою очередь можно выделить материю и форму. Сама по себе материя не может быть чем-то определённым, вот этим вот (τόδε τι), она нуждается в форме, которая сообщила бы ей нужную определённую. Поэтому материя не годится на роль сущности. Как не годится и составное, потому что оно разложимо на два других начала. При этом материя рассматривается как бытие в возможности, а форма – как бытие в действительности. Естественные тела делятся на живые и неживые. Поэтому сначала Аристотель определяет душу как «форму естественного тела, обладающего в возможности жизнью» («О душе» 412a20–21). Центральным понятием в этом определении будет понятие жизни, потому что душа оказывается формой жизни. Жизнь же может быть логически рассмотрена в двух аспектах: жизнь в возможности (органическое тело) и жизнь в действительности (душа). Жизнь в возможности обладает не всякое тело. Поэтому материей одушевлённого существа может выступать не всякое тело, а только определённо организованное, а именно имеющее органы. Органы растительной души – это внутренние органы растений, благодаря которым возможны рост, питание и порождение, а органы ощущающей души – это пять органов чувств (там же, 412a27–b6).

Энтелехия. Бытие в действительности всякого живого существа Аристотель определяет как энтелехию. Само слово энтелехия – неологизм, предложенный Аристотелем. Древние авторы предлагали две возможные его этимологии: 1) от ἐντελής ἔχειν, т.е. существовать в состоянии полноты и завершенности, 2) от τέλος ἐν ἑαυτῷ ἔχειν, т.е. иметь цель и завершение своих действий в себе самом. Понятие «энтелехия» во многом близко понятию «энергия», которое означает действительность и завершенность всякой вещи, но относится прежде всего к живым существам. Энтелехия приводит живое существо из потенциального состояния к актуальному существованию и удерживает его в бытии. Энтелехия в свою очередь может быть рассмотрена двояко, в первом смысле – как знание (ὡς ἐπιστήμη), во втором – как деятельность созерцания (ὡς τὸ θεωρεῖν). То есть различие между первой и второй энтелехиями такое же, как разница между обладанием (ἔξις) знанием и осуществлением теоретического исследования. Можно иметь знание, но не использовать его – это один вид действительности, а можно теоретизировать на основании полученных знаний – это

другой вид действительности. Различение между первой и второй энтелехиями только намечено Аристотелем, подробно оно будет разработано в схоластике (*actus primus* и *actus secundus*). В итоге Аристотель даёт следующее общее определение души: душа есть «первая энтелехия естественного тела, обладающего органами» («О душе» 412a28–29). Таким образом, благодаря понятию энтелехии Аристотель определяет душу как причину и начало, причём душа оказывается единством трёх онтологических причин – формы, начала движения и цели.

Решение проблем предшественников. Благодаря учению о душе как энтелехии и форме живого тела Аристотелю удаётся объяснить, в каком отношении душа находится к телу. Живое существо не составлено из бестелесной души и тела, как думали платоники или пифагорейцы. Душа неотделима от тела, потому что душа – это сила, формирующая тело и использующая его как орудие. Тело же возникает благодаря действиям души и существует ради неё. Так что душа оказывается не телесной, но и не бестелесной, будучи энтелехией (формой) конкретного единичного тела. Душа выступает как суть бытия, или чтойность (*tò tí ᾗν εἶναι*), органического тела, тогда как тело является её орудием (*ὄργανον*). Душа есть начало и причина жизни тела, но о жизни говорится в разных значениях: 1) в смысле мышления, 2) ощущения, 3) движения в пространстве, 4) питания, 5) упадка и роста. На этом основании Аристотель выделяет три типа души – растительную, или питательную (*θρεπτική*), животную, или ощущающую (*αἰσθητική*), и разумную (*λογική*). Каждую из них он рассматривает отдельно, детально показывая, какими функциями они наделены и как их осуществляют.

Структура души

Душа как форма. В каком отношении друг к другу находятся растительная, животная и разумная душа? Являются ли они частями целого или отдельными душами («О душе» 413b10–16)? Вопрос о частях души Аристотель относит к одним из самых сложных. Для Аристотеля несомненно, что вопрос о единстве предмета должен быть предположен любому исследованию, ведь душа – это сущность, а сущность принцип единства. Но что значит для души быть единой? В «Метафизике» Аристотель указывает несколько значений понятия единства: 1) непрерывное по материи, 2) целое, имеющее форму, 3) неделимое по числу, 4) неделимое по виду, 5) мера, 6) причина или начало единства («Метафизика» 1052a15–1052b; 1015b35–1017a52). Ясно, что живое существо – это составное целое, которое неделимо по числу и по виду благодаря собственной форме и непрерывно благодаря материи. Составное целое легко разделить по материи, отняв какую-то его часть. Сложнее разделить в целом его начала – материю и форму. Потому что начала не могут быть отделены друг от друга

ни в возможности, ни в действительности, так как при устранении одного из начал исчезает сама вещь. Форма может быть отделена от материи только логически, в определении. Душа и тело могут быть разделены только в определении, а сама душа, как форма, уже никак не может быть разделена, потому что она причина единства живого существа.

Душа как причина движения. Чтобы показать, каким образом душа, будучи единой, может отвечать за разные действия тела, Аристотель определяет душу как причину движения. В качестве формы душа понимается как сущность вещи и не может быть разделена на части, но она же делима в качестве причины движения. Различные движения в организме понимаются Аристотелем как свидетельства наличия жизни, поэтому душа как причина этих движений определяется через них. Каждой душе соответствует определённое строение тела, приспособленное для этих движений. Таким образом, устройство души коррелирует с многоуровневым устройством тела, органы которого являются орудиями тех или иных движений. Аристотель выделяет три уровня телесной организации (*σύνταξις*): 1) соединение однородных частей из элементов, например крови или мышц, 2) сложение тела или частей тела из однородных частей и 3) сложение тела из органов и неоднородных частей, например из лица, рук и т.д. («О частях животных» 646a12–30). Каждый телесный состав образует материю в теле, являясь его частью, которая хотя и обладает собственной формой, свойствами и движениями, не самостоятельна, потому что не может существовать отдельно от тела. Хотя органы имеют свою собственную действенность, которая заключается в исполнении ими их функции как части тела, они не имеют отдельной сущности, поскольку бытие их возможно только в качестве части тела.

Предшествующее и последующее. Таким образом, отношение различных душ друг к другу может быть определено через отношение различных частей тела. Жизнь тела заключена в жизни всех его органов, но сами органы относятся к действенности тела только как возможность. Тогда различные души относятся друг к другу также как возможность к действительности и представляют собой иерархию, внутри которой для реализации более высоких функций необходимо, чтобы работали все низшие. Таким образом, в аристотелевской психологии разные типы душ относятся друг к другу как предшествующее и последующее, т.е. действия тела, началом которых является растительная душа, необходимы для животной души и выступают в качестве её материи или возможности, а действия животной души в свою очередь выступают как возможность для разумной души. То есть животная душа по отношению к растительной есть последующее, а растительная душа по отношению к животной – предшествующее. Животная душа не может действовать без растительной, но в последующей душе предшествующая содержится не как её часть, а как возможность, как определённая органическая структура – т.е. как её материя [20, с. 342–361].

Части и целое. Хотя мы можем различить в живом существе отдельные движения, отвечающие за рост и питание, за которые отвечает расти-

тельная душа, но не можем отделить саму эту растительную душу как отдельную форму или действительность, отличную от действительности живого существа. В отличие от тела душа не может быть представлена как целое, состоящее из частей, потому что душа – это начало. Поэтому в «О душе» термин «части» нужно понимать метафорически, по аналогии с частями тела. Речь идёт не о частях души, а о разных началах жизни в теле, которые относятся друг к другу как предшествующее и последующее: «...и у фигур, и у одушевлённых существ в последующем всегда содержится в возможности предшествующее, например: в четырёхугольнике – треугольник, в способности ощущения – растительная способность» («О душе» 414b29–33).

Растительная душа

Изучение способностей души следует начинать с питательной, потому что она есть необходимое и достаточное условие для наличия жизни. Если эта способность бездействует, то живое существо умирает. Она отвечает за рост, питание и размножение. Во всех своих проявлениях она представляет собой способность сохранять живые существа в бытии. Аристотель определяет питание как поглощение противоположного (*tà antikeimena*) противоположным («О душе» 416a22–24). Пища (*τροφή*) является «противоположностью» в смысле коррелята способности души и объекта её действия. В этом же смысле противоположностями будут и все другие объекты, на которые направлены способности ощущающей и разумной душ. Аристотель считает, что пища претерпевает качественное изменение в процессе питания. Живое тело может расти, добавляя к себе изменённую пищу, но это изменение другого рода, чем превращение, которое испытывает пища. Живой организм, достигнув полного размера, поддерживает себя в процессе питания, сохраняя тепло тела и восстанавливая свои части, но почти не изменяется. Поэтому Аристотель разделяет две стадии пищи: до переваривания и после переваривания. Пища до переваривания противоположна тому, что она питает, тогда как переваренная пища, ставшая полезной для тела, подобна ему. Аристотель противопоставляет эти два состояния, называя переваренную пищу последней, или конечной, а неперевааренную – первой. Переваривание пищи происходит под действием тепла в организме. В «О душе» Аристотель даёт только общее представление о способностях питательной души. Более подробно он описывает питание в «О возникновении животных» и «Метеорологике», а также в утраченном трактате «О питании».

Животная душа: зрение, слух, вкус, обоняние, осязание

Животное. Животное животным делает именно способность ощущать. «Животное (ζῷον) впервые появляется благодаря ощущению» («О душе» 413b1). Все остальные проявления животной жизни возникают благодаря ощущению, среди них способности стремления, желания и даже памяти и воображения. Способность ощущать можно разделить на несколько частей, или специальных чувств, в соответствии с органом ощущения. Всего существует пять таких чувств: 1) зрение, 2) слух, 3) обоняние, 4) вкус, 5) осязание. Осязание свойственно всем животным без исключения, а зрение, слух, обоняние и вкус – только некоторым.

Определение ощущения. Аристотель даёт общее определение ощущения как превращения (ἀλλοίωσις), а превращение – это частный случай изменения в категории качества. Превращение происходит тогда, когда ощущающее приводится в движение (κινεῖσθαι) и нечто претерпевает (πάσχειν) от ощущаемого («О душе» 416b32–34). То есть ощущение возникает тогда, когда на соответствующий орган воздействует предмет ощущения. Один из вопросов, доставшихся Аристотелю от его предшественников, был вопрос о том, воспринимается ли подобное подобным. Аристотель считает, что подобное не может воздействовать на подобное, поэтому чувства не воспринимают сами себя, но и совершенно непохожие между собой вещи не могут взаимодействовать. Чтобы взаимодействие имело место, ощущение и ощущаемое должны быть в одном отношении подобными, а в другом – неподобными. Аристотель разъясняет это положение в «О возникновении и уничтожении» (323b33–35): взаимодействующие между собой вещи должны принадлежать к одному и тому же роду, но при этом быть противоположными (ἐναντία) по виду. Поскольку род у Аристотеля может быть рассмотрен как материя, а вид – как форма, то противоположностями называются такие вещи, которые подобны по материи, но разные по форме. Ощущаемое будет тем, что обладает формой, а ощущающее будет иметь соответствующую этой форме материю. Таким образом, взаимодействие между ощущающим и ощущаемым сводится к тому, что ощущающее принимает форму ощущаемого, т.е. уподобляется ему. Отсюда вытекают два основополагающих принципа аристотелевской теории ощущения. Первый принцип состоит в том, что ощущающее в возможности является тем, чем ощущаемое в действительности: «Ощущающее... в возможности таково, каково уже ощущаемое в действительности: пока оно претерпевает воздействие, оно не подобно ощущаемому, испытав же воздействие, уподобляется ему и становится таким же, как оно» («О душе» 418a1–5). Второй принцип, что ощущающее принимает форму ощущаемого предмета без материи: «Относительно любого чувства необходимо вообще признать, что оно есть то, что способно воспринимать формы ощущаемого без материи, подобно тому, как воск принимает отпечаток

перстня без железа или золота» (там же, 424a17–18). Сам процесс претерпевания Аристотель определяет двояко. С одной стороны, как уничтожение одной противоположностью другой, с другой стороны, как сохранение сущего в возможности сущим в действительности: «Претерпевание (τὸ πάσχειν) имеет не один смысл: оно означает, во-первых, уничтожение одной из противоположностей другой, а во-вторых, скорее, сохранение сущего в возможности сущим в действительности и подобным, и отношение здесь такое как между возможностью и энтелехией» (там же, 417b3–5). Ощущение является претерпеванием во втором смысле, оно представляет собой осуществление уже имеющейся в душе способности и переход от первой энтелехии ко второй, а не от возможности к действительности.

Интерпретации. Теория ощущений Аристотеля имеет две разные интерпретации. Первая сводит восприятие к материальным изменениям, происходящим в телесных органах, и носит название буквалистской или физикалистской (Сорабджи, Эверсон, Патнэм, Нуссбаум). Существенным её недостатком является то, что теория ощущений Аристотеля представляется сходной с теориями его предшественников, например Эмпедокла, в которых процессы, за которые должны отвечать действия души, например рост, происходят в результате простого взаимодействия элементов. Другую точку зрения высказывали Бёньет и Йохансен, считавшие, что ощущение у Аристотеля – не физиологический, а когнитивный процесс, когда под действием ощущаемого ощущающее реализует свою собственную форму, а не получает временное оформление извне. Их подход называется интенционалистским [21].

Типы ощущаемого. В «О душе» Аристотель предваряет свои рассуждения о специальных чувствах вопросом о том, что такое ощущаемое как таковое. Об ощущаемом говорится в трёх смыслах (λέγεται δὲ τὸ αἰσθητὸν τριῶς): 1) «собственные» или частные, 2) «общие», 3) предметности и чтойности («О душе» 418a8–11). Каждое из пяти чувств непосредственно воспринимает своё собственное ощущаемое: зрение – цвет, слух – звук и т.д., и не может в нём ошибаться. К общим ощущаемым относятся движение, покой, число, фигура, величина, единство (там же, 418a16–20), в «О памяти» (451a17 и 452b7–9) к ним добавляется время. Аристотель поясняет, что перечисленные ощущаемые являются скорее общими, чем собственными, потому что они воспринимаются разными органами чувств («О душе» 418a10–11, 418a18–19). Например, движение воспринимается, по крайней мере, зрением и осязанием. Если первые два типа ощущаемого воспринимаются сами по себе, то последний воспринимается привходящим образом или «по совпадению» (там же, 418a8–9). Восприниматься «самим по себе» означает, что предмет ощущения сам воздействует на соответствующий орган, а «по совпадению», что воспринимается не сам предмет, а какое-то его свойство, например цвет. «Ощущаемое называется привходящим, когда, например, вот это бледное оказывается сыном Диагра» (там же, 418a21–22). Для видящего белый цвет его носитель, человек,

оказывается воспринимаемым по совпадению, потому что ни одно чувство ничего не испытывает от такого ощущаемого, а белое по совпадению оказывается сыном Диара. То есть при восприятии ощущаемого по совпадению воспринимается не оно само, а его чувственно-воспринимаемые свойства [49, р. 260]. Во «Второй аналитике» (100a16–b1) Аристотель утверждает, что ощущение воспринимает по совпадению не только конкретный предмет, например сына Диара, но и его умопостигаемую сущность. Таким образом, ощущение воспринимает умопостигаемое привходящим образом, а каждое специальное чувство также акцидентально воспринимает собственные ощущаемые другого чувства.

Зрение. Поскольку в теории Аристотеля действительность предшествует возможности, то ощущаемое оказывается первичным по отношению к ощущению, поэтому в отношении каждого чувства сначала нужно определить его предмет, т.е. то, на что это чувство направлено, или противостоит ему (ἀντικείμενα). Предмет зрения (ὄψις) – видимое (ὁρατόν), а видимое – это прежде всего цвет (χρῶμα). Аристотель рассматривает проблему цвета в трёх трактатах «О душе» (418a–419b), «Об ощущении и ощущаемом» (3, 439a–440b) и в «Метеорологике» (342b, 372b). «Видимое же – это прежде всего цвет, а также нечто такое, что можно описать словами, но не имеет особого названия... цвет принадлежит к тому, что видимо само по себе; само по себе не в том смысле, что быть видимым – это существо его, а в том, что оно в самом себе включает причину того, почему оно видимо» («О душе» 418a26–418b1). Помимо цвета к видимому Аристотель относит фосфоресцирующие или биолюминесцентные предметы, которые видны в темноте, а не на свету (там же, 419a1–7). Таким образом, зрение определяется через видимое, а видимое – через цвет, который должен иметь независимое от способности видеть определение, иначе получается тавтология («Метафизика», 1021a34–b3). Под «видимым самим по себе» Аристотель имеет в виду, что цвет является движущей причиной зрения («О душе» 419a30–31). Цвет не обязательно должен содержать видимость в своём определении, т.е. видимость не является самой сущностью цвета, но поскольку цвет является причиной видимости, воздействуя на чувства, то цвет виден сам по себе. Таким образом, не одно и то же быть цветом и быть видимым по определению. Когда цвет воздействует на глаз и глаз действительно видит, то воздействие цвета и те изменения, которые происходят в глазу, тождественны и едины по числу, но разные по определению: «Действие воспринимаемого чувством и действие чувства тождественны, но бытие их не одинаково» (там же, 425b26–27). Пока на цвет никто не смотрит, он остаётся цветом и видимым, но видимым не в действительности, а в возможности. Видимое в возможности является первой энтелехией, которой нужен видящий глаз, чтобы перейти к полной осуществлённости, т.е. ко второй энтелехии. Но чем является цвет сам по себе, что он способен производить ощущение? Чтобы видение было возможно, необходимо несколько условий. Самым главным условием

видения является свет. Свет, по Аристотелю, не самостоятельная сущность, как, например, огонь или эфир. Аристотель определяет свет через понятие прозрачного, прозрачное же это то, что «видимо, но видимо... не само по себе, а посредством чего-то постороннего – цвета» (там же, 418b5–6). Прозрачными могут быть различные тела: воздух, вода, лёд, а из телесных органов – глаз. Но прозрачны они не постоянно, а только в присутствии огня. Поэтому Аристотель выделяет два состояния прозрачного: возможность и действительность. Свет – это актуально прозрачное: «Свет есть действие прозрачного как прозрачного. Там же, где прозрачное имеется лишь в возможности, там тьма» (там же, 418b9–11). Актуально прозрачная среда оказывается необходимым условием для объяснения зрения, потому что цвет может воздействовать на воспринимающий его орган только удалённо через среду-посредника. Поскольку восприятие – это движение, которое передаётся от предмета к органу через среду, то Аристотель определяет сущность цвета как то, что приводит в движение актуально прозрачное (там же, 418b1–2). Самым сложным вопросом, как для античных комментаторов, так и для современных исследователей, остаётся вопрос о том, как цвет приводит в движение и меняет актуально прозрачное, если сама среда и воспринимающий орган не окрашивается в соответствующий цвет в процессе восприятия [22].

Слух. Предмет восприятия слуха (ἀκοή) – звук (ψόφος), действие которого также передаётся через среду. При объяснении слышания Аристотель сталкивается со следующей трудностью: звук не является таким же объективным свойством предмета, как цвет. Поэтому Аристотель считает, что вещи – причём не все, а некоторые – обладают звуком в возможности, а звук в действительности возникает от удара одного звучащего в возможности предмета о другой такой же и только в определённой среде (воздухе или воде). «Звук в действии всегда возникает как звук чего-то, ударяющего обо что-то и в чём-то. Ведь именно удар вызывает звук» («О душе» 419b9–11). Воздух, получив удар от предметов, передаёт это движение через себя органу слуха. Поскольку в ухе тоже есть воздух, который ограничен определённым объемом, то воздух, ударяющий извне, создаёт в ухе эффект эха, который и является актуальным слышанием. Более того, любой звук оказывается эхом, потому что воздух, приведённый в движение соударяющимися телами, должен, согласно Аристотелю, отражаться от близких или дальних поверхностей, вызывая реверберацию. Если бы воздух не отражался, то его движение рассеялось бы до того, как оно достигло уха. Воздушное пространство Аристотель называет пустотой в противовес учению Демокрита. Именно пустота отвечает за способность слышать: «Пустота правильно считается главным для слышания. Ведь воздух – это, по-видимому, пустое, а он вызывает слышание, когда, будучи приведён в движение, составляет нечто непрерывное и плотное» (там же, 419b33–36).

Обоняние. Можно было бы ожидать, что рассмотрение обонятельной способности (ὀσφρησις) Аристотель начнёт с определения предмета

обоняния, потому что такой подход соответствует его общей теоретической установке: «При рассмотрении каждого отдельного чувства сначала нужно рассмотреть воспринимаемое» («О душе» 418a7–8). Однако Аристотель отступает от своего привычного хода рассуждений, потому что предмет обоняния трудно определить. Трудность состоит в том, что мы не знаем о том объективном качестве, которое стоит за обоняемым, а только о том воздействии (приятное или неприятное), которое на нас оказано. Причину трудности, связанной с определением запаха (ὀσμή), Аристотель видит в слабости нашего чувства обоняния. Этот же тезис он повторяет в трактате «Об ощущении и ощущаемом» и предлагает следующее решение: он приравнивает запах к вкусу. Тем самым запах обретает объективное, т.е. независимое от субъекта восприятия, существование. Если в «О душе» Аристотель говорил только об аналогии или сходстве между обонянием и вкусом: «...видимо, обоняние аналогично вкусовому ощущению» («О душе» 421a16–21), то в «Об ощущении и ощущаемом» Аристотель сводит обоняние к вкусу, а вкус в свою очередь к осязанию, которое, как он полагает, развито у человека наилучшим образом. Поскольку рыбы и панцирные животные способны обонять, то средой для запаха может выступать не только воздух, но и вода. Согласно Аристотелю, запах оказывается продолжением вкуса, можно сказать, что вкус, растворённый в воздухе, – это и есть запах. В качестве доказательства Аристотель ссылается на тот факт, что запах есть только у того, что имеет вкус («Об ощущении и ощущаемом» 443a10). При этом оказывается, что запах – это не только свойство предмета, но и свойство передающей среды, потому что запах появляется только в результате увлажнения сухого вещества, обладающего вкусом. Например, соль (сухое) без влаги не имеет ни вкуса, ни запаха, а вот море имеет и вкус, и запах. Таким образом, запах и обоняемое – это то, что одновременно передаётся через влажную среду и возникает в ней.

Вкус. Аристотель определяет вкус (γεῦσις) как осязание: «Ощущаемое на вкус есть нечто осязаемое (ἀπτόν τι); в этом причина того, что оно воспринимается не через посредство постороннего тела. Ведь и при осязании так не бывает» («О душе» 422a4–9). В отличие от зрения, слуха и обоняния, вкус – это контактное чувство. Если предшественники Аристотеля объясняли чувственное восприятие прикосновением истечений от объекта восприятия (Демокрит, Эмпедокл, Платон), то в противовес им он предлагает объяснение восприятия как движения, передающегося через соответствующую среду. Поэтому контактные чувства, с точки зрения Аристотеля, также должны иметь соответствующие среды. Но если сами язык или плоть являются органом восприятия, то откуда взяться среде? Поэтому Аристотель утверждает, что язык или плоть являются средой вкуса и осязания, тогда как настоящий орган восприятия находится внутри тела. Сам вкус (χρμός) – это форма, а ощущаемое на вкус – это сочетание формы и материи, потому что мы ощущаем на вкус влагу, в которой вкус растворён: «...ощущаемое на вкус, содержится во влажном как в своей материи» (там же, 422a9–1). Поэтому, чтобы тело обрело вкус в действительности, оно должно быть увлажнено, например, слюной.

Осязание. Описание осязания завершает рассмотрение пяти чувств. Осязание (ἅψῃ) представляет собой особую проблему, потому что не существует простого набора соответствующих ощущаемых. Согласно Аристотелю, чувство различает в ощущаемом его противоположности, например зрение видит чёрный и белый цвета, слух слышит высокие и низкие звуки. Объекты осязания имеют в себе несколько таких противоположностей: горячее-холодное, влажное-сухое, твёрдое-мягкое и т.д. Поэтому неясно, существует ли одно чувство осязания и один его орган или их несколько, а также является ли сама плоть органом восприятия или он находится внутри тела. В итоге Аристотель приходит к тому, что все противоположности осязаемого могут быть сведены к двум основным – сопротивлению и температуре [4, р. 405]. Таким образом, достаточно одного чувства, способного их различить. Аристотель опровергает представления о том, что плоть – это орган осязания, приводя в качестве аргумента то, что мы можем осязать через мембрану, например надетую на руку перчатку. Так что плоть оказывается средой-посредником, а не самим органом восприятия. «Вообще в каком отношении к органам зрения, слуха и обоняния находятся воздух и вода, в таком же отношении, по-видимому, находятся плоть и язык к органу осязания. Если же сам орган соприкасался бы с предметом, то ни там, ни здесь не получилось бы ощущения, подобно тому, как если бы кто положил белый предмет на поверхность глаза. И отсюда также ясно, что орган осязания находится внутри» («О душе» 423b14–22).

Общее чувство. После частных чувств Аристотель обсуждает «общее чувство» (κοινὴ αἴσθησις). Аристотель утверждает, что чувств может быть только пять. Каждое чувство непосредственно воспринимает свои частные ощущаемые, а также общие свойства, хотя и привходящим образом (см.: Типы ощущаемого). Так что нет никакой необходимости в особом чувстве для восприятия общих свойств. Однако, поскольку отдельные чувства способны воспринять как объекты других чувств, так и общие свойства привходящим образом, это означает, что, по существу, мы имеем дело с одним общим чувством, чувством как таковым, которое по-разному себя реализует. Именно общее чувство позволяет нам воспринимать предметно. Можно выделить основные действия, в которых оно себя проявляет. Во-первых, восприятие общих свойств (движение, фигура, величина, единство, число, в «О памяти» (451a17, 452b7–9) к ним также добавляется время. Во-вторых, сведение воедино чувственных данных: «...не дело отдельного чувства судить о том, что два свойства составляют одно», например что «жёлтое» и «горькое» относятся к желчи («О душе» 425b1–2). В-третьих, различение разных чувств, ведь «...невозможно различить посредством обособленных друг от друга чувств, что сладкое есть нечто отличное от белого, но и то и другое должно быть ясным чему-то одному» (там же, 426b16–21). И наконец, в-четвёртых, это самовосприятие, свойственное нашим чувствам, потому что «...мы воспринимаем, что мы видим и слышим» (там же, 425b12). Органом общего чувства Аристотель считает сердце.

Согласно представлениям Аристотеля, мозг не связан с когнитивной и двигательной функциями – его единственная функция, как и лёгких, заключается в охлаждении внутреннего тепла, образуемого сердцем («О частях животных» 652a24–653b8).

Воображение и память. Не все философы до Аристотеля разделяли мышление и ощущения, некоторые, среди них Гомер и Эмпедокл, считали ощущение и мысль чем-то одним. Но если ощущение и мышление тождественны, то невозможно ошибаться, потому что восприятие собственных качеств всегда истинно, однако людям свойственно заблуждаться. Воображение (φαντασία) оказывается зоной демаркации мышления и ощущения. Если разумом и речью наделены только люди, то воображением обладают и некоторые животные. «Воображение есть нечто отличное и от ощущения, и от размышления; оно не возникает без ощущения, а без воображения невозможно никакое составление суждений; а что воображение не есть ни мышление, ни составление суждений – это ясно» («О душе» 427b14–18). Аристотель различает мышление (νοεῖν) и составление суждений (δοξάζειν). Воображение отличается от суждения тем, что мы можем представлять тогда, когда захотим, тогда как наши суждения не могут подчиняться нашим желаниям, потому что в наших суждениях присутствует вера в то, что они истинны. От ощущений же представления отличаются тем, что они могут быть ложными, и даже по большей части они ложные (там же, 428a12). В качестве примера ложного представления Аристотель приводит пример с Солнцем: мы представляем Солнце размером со ступню (там же, 428b3–4). Хотя мнения тоже могут быть истинными и ложными, представление не тождественно мнению, потому что мнения связаны с верой в их истинность, а ни одно животное не способно верить. Как и ощущение, Аристотель определяет воображение как движение, которое возникает от ощущения в действительности и локализуется в сердце (там же, 429a1–2). Представление может существовать одновременно с вызывающим его движением восприятия, но, как и любое движение, вызванное другим движением, оно может сохраняться или вновь возникать спустя долгое время. Термин «воображение», употребляемый сегодня, лучше подходит для того представления, которое возникает позже первоначального чувственного восприятия, и особенно того, которое вызывается по нашему желанию (там же, 427b17–18), чем для того представления, которое возникает одновременно с чувственным восприятием или присоединяется к нему. Представления могут быть ложными, потому что они зависят от того, ощущение чего их порождает, будет ли это непосредственное восприятие частных свойств или восприятие общих качеств или предметностей, полученное приводящим образом. Представление о предмете в целом возникает тогда, когда данные частных ощущений сходятся в органе общего чувства, состояние которого в этом случае называется воображением, а присутствующий в нём целостный образ предмета – окончательно сформировавшимся представлением, или «фантасмой» (φάντασμα). В отличие от ощущений,

«фантазмы»-представления способны долго сохраняться в органе общего чувства. Аристотель говорит, что представления задерживаются в органе общего чувства наподобие отпечатков перстней в воске (там же, 450b1). Они-то и обеспечивают живому существу способность помнить.

Мыслящая душа

Аристотель считает ум ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) одной из душевных способностей. Он рассматривает мышление ($\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$) по аналогии с ощущением. «Мышление, конечно, не должно быть подвержено чему-либо, а должно быть способным воспринимать формы, т.е. в возможности должно быть таким, каково постигаемое умом, но не самим постигаемым умом, и также как способность ощущения относится к ощущаемому, так и ум – к постигаемому умом» («О душе» 429a13–18). Мышление, как и ощущения, появляется в результате воздействия, но такого воздействия, которое приводит к осуществлению уже имеющихся потенциалов, т.е. происходит «сохранение бытия в возможности бытием в действительности», поэтому нельзя сказать, что мышление чему-то подвержено. Как и в случае с ощущением, умопостигаемые предметы оказываются тем бытием в действительности, которое актуализирует ум как бытие в возможности. Однако если чувства ограничены в своём восприятии (например, мы не способны услышать слишком тихий или слишком громкий звук), то ум способен мыслить все умопостигаемые вещи. А значит, делает вывод Аристотель, он должен быть не смешан с телом, т.е. быть чем-то обособленным от тела, поэтому ум не имеет никакого телесного органа (там же, 429a24–27). Более того, до начала мышления ум должен быть в действительности ничем, будучи чистой возможностью, иначе он не сможет помыслить всё. Такой ум оказывается чист не только от тела, но и от всех умопостигаемых форм. Что же мыслит ум и откуда он получает свой предмет? В материальных вещах умопостигаемые формы не могут быть в действительности, потому что в них отсутствует ум, а ум в действительности совпадает со своим предметом. Аристотель говорит, что есть разница между «величиной» и «бытием величиной», между реальным и мыслимым размером вещи, т.е. между величиной и чтойностью величины. В вещах умопостигаемые формы находятся в возможности, потому что они помещены в материю, а следовательно, они также потенциально находятся внутри ощущаемых форм, которые мы объективно воспринимаем. Что же в нас отличает чтойности от телесной предметности? Поскольку чувство способно различать собственные и приходящие ощущаемые, среди которых общие свойства и предметности, то оно также может различать телесную предметность и её чтойность, но не непосредственно, а приходящим образом [49, р. 449]. Все предметы мысли в действительности должны существовать в уме, но в каком? Отсюда возникает концепция двух умов – пассивного и активного. «Существует,

с одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой – ум, всё производящий, как некое свойство, подобное свету... И этот ум существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью» (там же, 430a13–18). В нас, в нашем общем чувстве, содержится пассивный ум, который становится мыслящим умом только в присутствии активного ума, который переводит умопостигаемые формы в возможности в их актуальное состояние. Активный ум, будучи по своей сущности деятельностью (ἐνέργεια), бессмертен и вечен: «...существовая отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно иечно». Пассивный же ум «...смертен и без деятельного ума ничего не может мыслить» (там же, 430a16–18, 22–23). По существу, активный ум – отдельная по отношению к нашей душе сущность, который у комментаторов традиционно отождествлялся с «внешним умом» (ὁ θύραθεν νοῦς), упомянутым в «О возникновении животных» (736b27, 744b22). Проблема активного и пассивного умов, только обозначенная Аристотелем, широко обсуждалась комментаторами Аристотеля (см.: Александр Афродисийский) и в схоластике.

Список литературы

Издания:

1. *Aristotle. De Anima* / Ed. with Introduction and Commentary by D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1961. 338 p.
2. *Aristotle. Parva naturalia* / Ed. with Introduction and Commentary by D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1955 (repr. 1970). 355 p.
3. *Aristotelis Opera: in 5 Vols.* / Ed. Im. Bekker. Berolini: apud Georgium Reimerum, 1831–1870.

Переводы:

На английский

1. *Aristotle. De Anima* / Trans. with an Introduction and Commentary R.D. Hicks. Cambridge: Cambridge University Press, 1907. lxxxiii + 626 p.
2. *Aristotle. De Anima* / Trans. with an Introduction and Commentary Chr. Shields. Oxford: Oxford University Press, 2015. 212 p.
3. *Aristotle. De Anima II and III, with Passages from Book I* / Trans. and Commentary D. Hamlyn. Oxford: Oxford University Press, 1968. xviii + 163 p.
4. *Aristotle. On Coming-To-Be and Passing-Away (De Generatione et Corruptione)* / A Revised Text with Introduction and Commentary H.H. Joachim. Oxford: Oxford University Press, 1922 (repr. Hildesheim, New York, 1970). xxxviii + 303 p.
5. *Aristotle. On Sleep and Dreams* / A Revised Text with Introduction and Commentary D. Gallop. Peterborough, Ontario: Broadview Press Ltd., 1990. xiii + 201 p.
6. *Aristotle. On the Soul. Parva Naturalia. On Breath* / Trans. W.S. Hett. Loeb Classical Library 288. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957. 544 p.

На русский

1. *Аристотель*. О возникновении и уничтожении / Пер. Т.А. Миллер // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 381–440.
2. *Аристотель*. О долготе и краткости жизни / Пер., примеч. и предисл. М.А. Солоповой // *Вопросы философии*. 2016. № 12. С. 169–173.
3. *Аристотель*. О душе / Пер. П.С. Попова; испр. и доп. М.И. Иткиным // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 1 / Ред. В.Ф. Асмус. М.: Мысль, 1976. С. 371–448.
4. *Аристотель*. О дыхании / Пер. и примеч. С.В. Месяц // *История философии*. 2020. Т. 25. № 1–2. С. 101–121.
5. *Аристотель*. О памяти и припоминании / Пер. и примеч. С.В. Месяц // *Вопросы философии*. 2004. № 7. С. 161–169.
6. *Аристотель*. О предсказаниях во сне / Пер. и примеч. М.А. Солоповой // *Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков (исследования и переводы)* / Под ред. М.С. Петровой. М.: Кругъ, 2010. С. 169–175.
7. *Аристотель*. О сне и бодрствовании / Пер. и примеч. С.В. Месяц // *Платоновские исследования*. 2021. Вып. XIV (1). С. 226–251.
8. *Аристотель*. О сновидениях / Пер. и примеч. О.А. Чулковой // *Академия*. 2005. Т. 6. С. 423–432.
9. *Аристотель*. О юности и старости, жизни и смерти / Пер. и примеч. М.А. Солоповой // *Историко-философский ежегодник*. 2020. Т. 35. С. 31–52.
10. *Аристотель*. Об ощущении и ощущаемом / Пер., примеч. и предисл. С.В. Месяц // *Мера вещей: человек в истории европейской мысли* / Под общ. ред. Г.В. Вдовиной. М.: Аквилон, 2015. С. 530–582.

Исследования:

1. *Варламова М.Н.* О проблеме единства и множества в аристотелевском учении о душе // *EINAI: Проблемы философии и теологии*. 2012. Т. 2/2. С. 342–361.
2. *Месяц С.В.* Аристотелевская теория ощущения: конфликт интерпретаций // *Историко-философский ежегодник*. 2017. № 2017. С. 5–20.
3. *Месяц С.В.* Аристотель о природе цвета // *Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина*. 2013. № 1 (2). С. 28–39.
4. *Месяц С.В.* Три определения цвета у Аристотеля // *Аристотелевское наследие как конституирующий элемент европейской рациональности: Материалы Московской международной конференции по Аристотелю*. Институт философии РАН, 17–19 октября 2016 г. / Под ред. В.В. Петрова. М.: Аквилон, 2017. С. 10–30.
5. *Barnes J., Schofield M., Sorabji R.* (eds.) *Articles on Aristotle. Psychology and Aesthetics*. Vol. 4. London: Duckworth, 1979.
6. *Blumenthal H.* *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity: Interpretations of De Anima*. Ithaca: Cornell University Press, 1996. 244 p.
7. *Brentano Fr.* *The Psychology of Aristotle* / Ed. and trans. G. Rolf. Berkeley: University of California Press, 1977. 266 p.
8. *Burnyeat M.* *Aristotle's Divine Intellect*. Milwaukee: Marquette University Press, 2008. 63 p.
9. *Carter J.* *Aristotle on Earlier Greek Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. 253 p.
10. *Charles D.* *Aristotle on Meaning and Essence*. Oxford: Clarendon Press, 2000. 428 p.

11. *Charles D.* Aristotle's Philosophy of Action. Ithaca: Cornell University Press, 1984. 282 p.
12. *Durrant M.* Aristotle's De Anima in Focus. London: Routledge, 1993. 225 p.
13. *Everson St.* Aristotle on perception. Oxford: Clarendon Press, 1997. 320 p.
14. *Gill M.L., Lennox J.G.* (eds.) Self-motivation: From Aristotle to Newton. Princeton: Princeton University Press, 1994. 390 p.
15. *Granger H.* Aristotle's Idea of the Soul. Boston: Kluwer Academic Press, 1996. 198 p.
16. *Gregoric P.* Aristotle on the Common Sense. Oxford: Oxford University Press, 2007. 268 p.
17. *Hamelin O.* La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs. Paris: Vrin, 1953. xxvii, 93 p.
18. *Hartman Ed.* Substance, Body and Soul: Aristotelian Investigations. Princeton: Princeton University Press, 1977. 304 p.
19. *Jaeger W.* Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin: Weidmann, 1923. 438 S.
20. *Johansen T.K.* Aristotle on the sense-organs. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. 304 p.
21. *Lear J.* Aristotle: The Desire to Understand. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. 328 p.
22. *Lee-Lampshire W.* Telos and the unity of psychology: Aristotle's de Anima II 3-4 // *Apeiron*. 1992. Vol. 25. P. 27-47.
23. *Lloyd G.E., Owen G.* (eds.) Aristotle on Mind and the Senses. Proceedings of the 7th Symposium Aristotelicum. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. 362 p.
24. *Marmodoro A.* Aristotle on Perceiving Objects. Oxford: Oxford University Press, 2014. 304 p.
25. *Modrak D.* Aristotle: The Power of Perception. Chicago: The University of Chicago Press, 1987. 249 p.
26. *Modrak D.* Aristotle's Theory of Language and Meaning. New York: Cambridge University Press, 2001. 312 p.
27. *Nussbaum M.* Aristotle's De motu animalium, text with translation, commentary and interpretive essays. Princeton: Princeton University Press, 1978. 430 p.
28. *Nussbaum M., Rorty A.O.* (eds.) Essays on Aristotle's De Anima. Oxford: Oxford University Press, 1992. 439 p.
29. *Nuyens F.* L'évolution de la psychologie d'Aristote. Louvain, 1948. 353 p.
30. *Polansky R.* Aristotle's De Anima: A Critical Commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 598 p.
31. *Robinson D.N.* Aristotle's Psychology. N.Y., 1989. 144 p.
32. *Shields Chr.* Order in multiplicity: Homonymy in the philosophy of Aristotle. Oxford: Oxford University Press, 1999. 290 p.
33. *Sorabji R.* Aristotle on Sensory Processes and Intentionality. A Reply to Myles Burnyeat // *Ancient and Medieval Theories of Intentionality* / Ed. D. Perler. Leiden: Brill, 2001. P. 49-61.
34. *Sorabji R.* Body and soul in Aristotle // *Philosophy*. 1974. No. 49. P. 63-89.
35. *Sorabji R.* From Aristotle to Brentano: the development of the concept of intentionality // *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1991. P. 227-259.
36. *Sorabji R.* Aristotle on Memory. Providence: Brown University Press, 1972. 122 p.

37. *Van Riel G., Destrée P.* Ancient Perspectives on Aristotle's *De anima*. Leuven: Leuven University Press, 2009. 196 p.

38. *Wedin M.* Mind and Imagination in Aristotle. Yale: Yale University Press, 1988. 292 p.

Индекс:

1. *Purnelle G.* Aristote. De Anima. Index verborum. Liège, 1988. 240 p.

Комментарии:

1. *Alexandri in librum de sensu commentarium // Commentaria in Aristotelem Graeca 3.1 / Ed. P. Wendland.* Berlin: Reimer, 1901. P. 1–173.

2. *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora // Commentaria in Aristotelem Graeca suppl. 2.1 / Ed. I. Bruns.* Berlin: Reimer, 1887. P. 1–100.

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Nadezhda VOLKOVA

PhD in Philosophy,
Senior Research Fellow. RAS Institute of Philosophy.
Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;
e-mail: go2nadya@gmail.com

ARISTOTLE'S PSYCHOLOGY

Aristotle was the first ancient philosopher who systematically represented the doctrine of the soul (psychology) in the treatise "On the Soul" (*De Anima*) and in the minor natural science works called *Parva naturalia*, among which the most significant treatises are "De Sensu et Sensibilibus" and "De Memoria et Reminiscencia". Aristotle considers psychology as the doctrine that explores the soul and its properties. He defines the soul as the principle of life, but the notion of life varies greatly depending on whether we are talking about a plant, an animal or a person. This Aristotle's approach distinguishes his psychology from modern ones. Aristotle's psychology considers all animate entities, and not just those who possess mind, that is, human beings. Aristotle gave a general definition of the soul as the first entelechy of the organic body. He also identified three types of souls depending on their functions: nutritive, perceptive and intellective. Each type of soul has certain properties and capacities. The nutritive soul nourishes, due to which a living being grows and lives, the perceptive soul perceives, and the intellective soul thinks.

Keywords: Aristotle, Soul, Entelechy, Perception, Common Sense, Phantasia, Memory, Active intellect, Passive intellect

References

Texts:

1. Aristotle. *De Anima*, ed. with introduction and commentary by D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1961. 338 pp.
2. Aristotle. *Parva naturalia*, ed. with introduction and commentary by D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1955 (repr. 1970). 355 pp.
3. *Aristotelis Opera*, 5 Vols., ed. Im. Bekker. Berolini: apud Georgium Reimerum, 1831–1870.

Texts and Translations into English:

1. Aristotle. *De Anima II and III, with Passages from Book I*, trans. and commentary D. Hamlyn. Oxford: Oxford University Press, 1968. xviii + 163 p.

2. Aristotle. *De Anima*, trans. with an introduction and commentary by Chr. Shields. Oxford: Oxford University Press, 2015. 212 pp.
3. Aristotle. *De Anima*, trans. with an introduction and commentary by R.D. Hicks. Cambridge: Cambridge University Press, 1907. lxxxiii + 626 pp.
4. Aristotle. *On Coming-To-Be and Passing-Away (De Generatione et Corruptione)*, a revised text with introduction and commentary H.H. Joachim. Oxford: Oxford University Press, 1922 (repr. Hildesheim, New York, 1970). xxxviii + 303 pp.
5. Aristotle. *On Sleep and Dreams*, a revised text with introduction and commentary D. Gallop. Peterborough, Ontario: Broadview Press Ltd., 1990. xiii + 201 pp.
6. Aristotle. *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath*, trans. W.S. Hett. Loeb Classical Library 288. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957. 544 pp.

Translations into Russian:

1. Aristotle. "O dolgote i kratkosti zhizni" [About the Length and Brevity of Life], trans. M.A. Solopova, *Voprosy filosofii*, 2016, No. 12, pp. 169–173. (In Russian)
2. Aristotle. "O dushe" [On the Soul], trans. P.S. Popov, with corr. M.I. Itkinym, in: Aristotle, *Sochineniya* [Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1976, pp. 371–448. (In Russian)
3. Aristotle. "O dykhanii" [De Respiratione], trans. S.V. Mesyats, *Istoriya filosofii*, 2020, T. 25, No. 1–2, pp. 101–121. (In Russian)
4. Aristotle. "O pamyati i pripominanii" [On Memory], trans. S.V. Mesyats, *Voprosy filosofii*, 2004, No. 7, pp. 161–169. (In Russian)
5. Aristotle. "O predskazaniyakh vo sne" [De Divinatione per Somnum], trans. M.A. Solopova, *Intellektual'nye traditsii Antichnosti i Srednikh vekov (issledovaniya i perevody)* [Intellectual Traditions of Antiquity and the Middle Ages (Research and Translations)], ed. M.S. Petrova. Moscow: Krug Publ., 2010, pp. 169–175. (In Russian)
6. Aristotle. "O sne i bodrstvovanii" [De Somno et Vigilia], trans. S.V. Mesyats, *Platonovskie issledovaniya*, 2021, Vol. XIV (1), pp. 226–251. (In Russian)
7. Aristotle. "O snovideniyakh" [De Insomniis], trans. O.A. Chulkova, *Akademiya*, 2005, T. 6, pp. 423–432. (In Russian)
8. Aristotle. "O vozniknovenii i unichtozhenii" [On Coming-To-Be and Passing-Away], trans. T.A. Miller, in: Aristotle, *Sochineniya* [Works], Vol. 3. Moscow: Mysl' Publ., 1981, pp. 381–440. (In Russian)
9. Aristotle. "O yunosti i starosti, zhizni i smerti" [De Juventute et Senectute], trans. M.A. Solopova, *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2020, T. 35, pp. 31–52. (In Russian)
10. Aristotle. "Ob oshchushchenii i oshchushchaemom" [De Sensu], trans. S.V. Mesyats, *Mera veshchei: chelovek v istorii evropeiskoi mysli* [The Measure of Things: Man in the History of European Thought], ed. G.V. Vdovina. Moscow: Akvilon Publ., 2015, pp. 530–582. (In Russian)

Books and Articles:

1. Barnes, J., Schofield, M., Sorabji, R. (eds.) *Articles on Aristotle. Psychology and Aesthetics*, Vol. 4. London: Duckworth, 1979.
2. Blumenthal, H. *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity: Interpretations of De Anima*. Ithaca: Cornell University Press, 1996. 244 pp.
3. Brentano, Fr. *The Psychology of Aristotle*, ed. and trans. G. Rolf. Berkeley: University of California Press, 1977. 266 pp.

4. Burnyeat, M. *Aristotle's Divine Intellect*. Milwaukee: Marquette University Press, 2008. 63 pp.
5. Carter, J. *Aristotle on Earlier Greek Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. 253 pp.
6. Charles, D. *Aristotle on Meaning and Essence*. Oxford: Clarendon Press, 2000. 428 pp.
7. Charles, D. *Aristotle's Philosophy of Action*. Ithaca: Cornell University Press, 1984. 282 pp.
8. Durrant, M. *Aristotle's De Anima in Focus*. London: Routledge, 1993. 225 pp.
9. Everson, St. *Aristotle on Perception*. Oxford: Clarendon Press, 1997. 320 pp.
10. Gill, M.L., Lennox, J.G. (eds.) *Self-motivation: From Aristotle to Newton*. Princeton: Princeton University Press, 1994. 390 pp.
11. Granger, H. *Aristotle's Idea of the Soul*. Boston: Kluwer Academic Press, 1996. 198 pp.
12. Gregoric, P. *Aristotle on the Common Sense*. Oxford: Oxford University Press, 2007. 268 pp.
13. Hamelin, O. *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*. Paris: Vrin, 1953. xxvii, 93 pp.
14. Hartman, Ed. *Substance, Body and Soul: Aristotelian Investigations*. Princeton: Princeton University Press, 1977. 304 pp.
15. Jaeger, W. *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: Weidmann, 1923. 438 S.
16. Johansen, T.K. *Aristotle on the Sense-organs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. 304 pp.
17. Lear, J. *Aristotle: The Desire to Understand*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. 328 pp.
18. Lee-Lampshire, W. *Telos and the Unity of Psychology: Aristotle's de Anima II 3-4, Apeiron*, 1992, Vol. 25, pp. 27-47.
19. Lloyd, G.E., Owen, G. (eds.) *Aristotle on Mind and the Senses. Proceedings of the 7th Symposium Aristotelicum*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. 362 pp.
20. Marmodoro, A. *Aristotle on Perceiving Objects*. Oxford: Oxford University Press, 2014. 304 pp.
21. Mesyats, S.V. "Aristotel' o prirode tsveta" [Aristotle on the Nature of Color], *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A.S. Pushkina*, 2013, No. 1 (2), pp. 28-39. (In Russian)
22. Mesyats, S.V. "Aristotelevskaya teoriya oshchushcheniya: konflikt interpretatsii" [Aristotelian Theory of Sensation: Conflict of Interpretations], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2017, No. 2017, pp. 5-20. (In Russian)
23. Mesyats, S.V. "Tri opredeleniya tsveta u Aristotelya" [Aristotle's Three Definitions of Color], *Aristotelevskoe nasledie kak konstituiruyushchii ehlement evropeiskoi ratsional'nosti* [Aristotelian Heritage as a Constituent Element of European Rationality], Materials of the Moscow International Conference on Aristotle. Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, October 17-19, 2016, ed. V.V. Petrov. Moscow: Akvilon Publ., 2017, pp. 10-30. (In Russian)
24. Modrak, D. *Aristotle: The Power of Perception*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987. 249 pp.
25. Modrak, D. *Aristotle's Theory of Language and Meaning*. New York: Cambridge University Press, 2001. 312 pp.
26. Nussbaum, M. *Aristotle's De motu animalium, text with translation, commentary and interpretive essays*. Princeton: Princeton University Press, 1978. 430 pp.

27. Nussbaum, M., Rorty, A.O. (eds.) *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Oxford University Press, 1992. 439 pp.
28. Nuyens, F. *L'évolution de la psychologie d'Aristote*. Louvain, 1948. 353 pp.
29. Polansky, R. *Aristotle's De Anima: A Critical Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 598 pp.
30. Robinson, D.N. *Aristotle's Psychology*. N.Y., 1989. 144 pp.
31. Shields, Chr. *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1999. 290 pp.
32. Sorabji, R. "Aristotle on Sensory Processes and Intentionality. A Reply to Myles Burnyeat", *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, ed. D. Perler. Leiden: Brill, 2001, pp. 49–61.
33. Sorabji, R. "Body and Soul in Aristotle", *Philosophy*, 1974, No. 49, pp. 63–89.
34. Sorabji, R. "From Aristotle to Brentano: the Development of the Concept of Intentionality", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1991, pp. 227–259.
35. Sorabji, R. *Aristotle on Memory*. Providence: Brown University Press, 1972. 122 pp.
36. Van Riel, G., Destrée, P. *Ancient Perspectives on Aristotle's De anima*. Leuven: Leuven University Press, 2009. 196 pp.
37. Varlamova, M.N. "O probleme edinstva i mnozhestva v aristotelevskom uchenii o dushe" [On the Problem of Unity and Plurality in the Aristotelian Doctrine of the Soul], *EINAI: Problemy filosofii i teologii*, 2012, T. 2/2, pp. 342–361. (In Russian)
38. Wedin, M. *Mind and Imagination in Aristotle*. Yale: Yale University Press, 1988. 292 pp.

Index:

1. Purnelle, G. *Aristote. De Anima*. Index verborum. Liège, 1988. 240 pp.

Commentaries:

1. "Alexandri in librum de sensu commentarium", *Commentaria in Aristotelem Graeca 3.1*, ed. P. Wendland. Berlin: Reimer, 1901, pp. 1–173.
2. "Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora", *Commentaria in Aristotelem Graeca suppl. 2.1*, ed. I. Bruns. Berlin: Reimer, 1887, pp. 1–100.